

Entrevista a Antonio Piñero¹

Por Gabriel Erdmann²



¹ Licenciado en filología clásica en la Universidad de Salamanca (1970), en filosofía pura en la Universidad Complutense de Madrid (1974) y en filología bíblica trilingüe en la Universidad Pontificia de Salamanca (1976). Doctor en filología clásica por la Universidad Complutense de Madrid (1974), en la que ha desarrollado toda su carrera docente, como catedrático de filología neotestamentaria (filología griega), desde 1984 hasta 2011. Durante su formación académica disfrutó de varias becas en Alemania (Humboldt) y en Londres. Investigador incansable y prolífico, sus obras son fruto de largos años de investigación, actividad en la que continúa. Es uno de los mayores especialistas, tanto a nivel nacional como internacional, sobre cristianismo primitivo y judaísmo, Nuevo Testamento, Apócrifos del Antiguo y del Nuevo Testamento / La foto fue tomado del sitio misterioed.com / Para mayores referencias [<https://www.antonopinero.com/curriculum.html>]

² Profesor de Historia; IES N°1 Alicia Moreau de Justo.

¿Qué aspectos políticos, sociales y religiosos son imprescindibles tener en cuenta para reconstruir el contexto de aparición del cristianismo?

En realidad es necesaria una correcta preparación para entender bien lo que dice un documento religioso judeocristiano, como es el Nuevo Testamento, para entenderlo bien, teniendo en cuenta que se escribió hace dos mil años. A veces ocurre que en una traducción correcta del texto griego comprendemos las palabras usadas, pero no llegamos a entender el sentido real de lo que se dice. En mi obra *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2016⁶, creo que explico bien qué es necesario saber para comprender esa obra. Resumo brevemente los temas principales de este conocimiento en el que no voy a entrar aquí, porque ocuparían casi un libro entero. Ante todo es preciso conocer el entorno histórico del nuevo testamento: la situación política en la Palestina del s. I; algunas peculiaridades de Galilea dentro de la historia del judaísmo del siglo I, la situación jurídica de los judíos dentro del Imperio Romano, el proselitismo judío en esa época.

En segundo lugar, se debe tener alguna idea de la situación social y económica en el Israel del s. I; la vertebración de la sociedad: las sectas religiosas, saduceos, fariseos, esenios, celotas. En tercero, las ideas religiosas de la época que interesan para comprender el Nuevo Testamento, a saber: qué recibe el cristianismo del nuevo testamento de su religión hermana (mejor que “madre”), el judaísmo; cuál es el legado del judeocristianismo recibido del Antiguo Testamento; el legado de la literatura religiosa llamada “apócrifos del Antiguo Testamento”; el pensamiento religioso de Filón de Alejandría y su posible influjo en los autores del Nuevo Testamento. Como complemento el conocimiento de las obras del historiador judío Flavio Josefo parece también indispensable.

Sin duda alguna, y como el cristianismo nace en el Mediterráneo oriental del siglo I es preciso saber igualmente algo del helenismo y su legado. Así, cómo era la religiosidad del Mediterráneo oriental en el s. I d.C.; la idea de Dios y la posibilidad de su conocimiento entre las gentes de clase media del Imperio; cómo la filosofía servía de religión para colmar las lagunas de la religión cívica grecorromana; cómo la división entre hombres y la divinidad tenía entornos en ocasiones un tanto impreciso: la existencia de los "hombres divinos", porque se creía que tenían tan eximias cualidades que su alma participaba más que el común de los mortales de la esencia de la divinidad; el culto al emperador, o cómo un ser humano podía ser considerado un dios.

No menos importante es conocer las concepciones acerca del mundo ultratumba que se albergaban en aquella época; la religiosidad de los cultos de "misterios", y muy especialmente es preciso tener ideas claras sobre la “gnosis”, bien de la atmósfera gnóstica de la que participan muchos creyentes en una divinidad única en el Imperio Romano, a pesar del politeísmo. Conocer las ideas básicas de la gnosis y su origen, junto con las consecuencias para la comprensión del Nuevo Testamento, me parece básico.

Por último diría que no está de más tener también algunas ideas sobre los métodos que la historia y la literatura emplean hoy para estudiar y entender el Nuevo Testamento. A ello, he dedicado mi último libro *Aproximación al Jesús histórico* (Madrid, Trotta 2019³), donde abordo las cuestiones del estudio del Nuevo Testamento en los últimos siglos y los aspectos más importantes de los métodos de investigación del texto neotestamentario, como el

denominado “historia de las formas neotestamentarias”, la “historia” o “crítica de la redacción” y el estudio sociológico del Nuevo Testamento.

Cuando uno cae en la cuenta de todo lo que debe estudiarse –aparte naturalmente de que es preciso saber griego, latín, hebreo y arameo, más lenguas modernas para leer la bibliografía neotestamentaria– sorprende la desenvoltura y atrevimiento de muchos que formulan conclusiones apodícticas sobre temas del Nuevo Testamento sin tener la preparación adecuada.

¿Dónde se puede detectar la influencia de la religión egipcia y el zoroastrismo en el Nuevo Testamento?

Creo que influencias directas de la religión egipcia y del zoroastrismo no se perciben en el Nuevo Testamento. Influencias indirectas, es decir a través del humus del judaísmo del siglo I, sí hay muchas y de muchísimo calado. La más importante, sin duda, respecto al mundo egipcio, se refiere a la divinización del faraón como receptáculo de Horus, lo que facilita comprender la teología johánica de la encarnación del Verbo en la persona de Jesús. Y respecto a la religión persa hay que destacar el modo dualista de concebir al ser humano (compuesto de alma y cuerpo; no como un “almicuerpo” inseparable, sin partes); la inmensa mayoría de las concepciones escatológicas y apocalípticas del judaísmo/Nuevo Testamento, como es la inmortalidad del alma; el Juicio Final y la retribución (penas o bienes) en otra vida, según las acciones realizadas en la vida presente.

¿Cuándo y por qué razones surge la esperanza mesiánica en el judaísmo?

Desde que a finales del siglo VI (hacia el 515 a.C.) pereciera misteriosamente el último rey descendiente de David, Zorobabel, la historia de Israel fue más bien un cúmulo de desgracias. Los sacerdotes que controlaron el país después de la desaparición de la monarquía habían instaurado como norma de comportamiento de Israel la ley de Moisés. Ésta era como la constitución del país y la fuente de todo el derecho. Pero ya en esos mismos momentos Israel no era un país libre, sino que estaba controlado por Persia. En los años de dominación persa se consolidaron los anteriores asentamientos judíos en Mesopotamia lo que permitieron que desde allí se irradiaran ideas de esta cultura hacia Israel.

Casi doscientos años después la potencia persa fue derrotada por la expedición de Alejandro Magno, a finales del siglo IV a.C. (323: muerte de Alejandro). La extensión del dominio territorial de los griegos permitió también a los judíos llegar hasta Persia y entrar en contacto directo con su antigua religiosidad. Ciertos temas propios de la religión persa, el dualismo entre el Bien y el Mal, el combate de los dos Espíritus que se disputan el poder en el mundo, el juicio universal, la resurrección de los muertos habrían de ser admirados por los judíos y con el tiempo asimilados por la religión de Israel. Después de los persas pusieron sus ojos en Israel los reyes sucesores de Alejandro que gobernaron Egipto, al oeste, o la Gran Siria, al este: Israel era una pequeña tierra de paso siempre apetecida por sus vecinos más importantes..., y éstos procuraron controlarla.

No es de extrañar que, de un modo casi espontáneo tras tantos siglos de sumisión, surgiera poco a poco en el pueblo el deseo de una liberación del país del yugo extranjero de

modo que sus habitantes, los israelitas, pudieran manifestar sin trabas su apego por las leyes y las tradiciones ancestrales que aparecían recogidas sobre todo en la Ley y los Profetas. La idea común que fue tomando cuerpo poco a poco durante los siglos anteriores al cristianismo era el anhelo por la restauración del Israel antiguo, la reunión de las doce tribus y el surgimiento de un descendiente de David –un rey conforme a la promesa de la profecía de Natán, 2 Sam 7, que más tarde se denominó mesías— que expulsara a los enemigos de Israel y permitiera a éste vivir feliz, próspero y alegre al amparo de un Dios contento, puesto que su pueblo elegido cumplía las normas que le había otorgado.

El comienzo de la época de los Macabeos (hacia el 165 a.C.), con la insurrección contra la tiranía religiosa y política de los reyes seléucidas, los monarcas de la Gran Siria helenística sucesores de Alejandro Magno), pareció al principio la realización de la utopía mesiánica. Pero esta sensación duró poco. Los monarcas macabeos fueron tan poco ejemplares como cualesquiera otros, el país tendía a asimilarse con los demás dentro de la cultura del Helenismo y Dios parecía no bendecir especialmente al país.

A mediados del siglo I a.C. Israel cayó de hecho bajo el control de los romanos por la intervención de Pompeyo Magno hacia el 60 a.C. para mediar entre dos hermanos de la dinastía de los Macabeos que se disputaban el trono: Hircano II y Aristóbulo II. Pompeyo se decantó por Hircano II. Repuso en el trono a éste (aunque lo denominó con un título menor, “etnarca”) y permitió que Israel continuara con una cierta libertad..., al menos de nombre.

En los momentos en los que vino al mundo Jesús de Nazaret (en torno al 6-4 a.C.) Israel (compuesto por Judea, Galilea, Idumea al sur y algunos territorios más allá del Jordán) era un estado semiindependiente, vasallo de hecho de Roma, gobernado por Herodes el Grande (37-4 a.C.). En lo que ahora nos atañe, el entorno histórico del nacimiento del cristianismo, el reinado de ese monarca fue revolucionario: la antigua dinastía asmonea (la heredera del levantamiento de los Macabeos contra los monarcas griegos que habían dominado Israel desde más o menos el 200 a.C. hasta el 165 a.C.) había sido suplantada en el poder por una familia de Edom (Idumea), la de Herodes el Grande, casi no israelita. La sociedad superior judía de la época anterior a Herodes sufrió un notable quebranto con los movimientos políticos que situaron a Herodes en el trono, y nuevos elementos ascendieron para ocupar su lugar. Los nuevos eran miembros de familias judías procedentes de la Diáspora (la dispersión judía, es decir, judíos residentes fuera de Israel) de otros reinos helenísticos, descendientes de los judíos que se habían quedado en Babilonia después del exilio (s. VI a.C. en adelante), o bien extranjeros griegos y romanos que iban a Israel en busca de posibilidades comerciales y más tarde simplemente a medrar en la corte de Herodes el Grande.

Ello significó una mayor penetración en la sociedad de elementos helenizantes, es decir, de la cultura griega. Esta cultura era universal y servía como de elemento nivelador de unos países con otros dentro del poder romano. Pero en el caso del Israel de los años finales del siglo I a.C. la extensión de la cultura griega no contribuyó a vertebrar mejor la estructura social del país. La hostilidad del pueblo contra Herodes fue general y duró hasta su muerte. Su conducta política y sus simpatías prorromanas y progriegas hirieron a menudo la sensibilidad del pueblo. La atmósfera pagana de la corte, que en diversos lugares había incluso aceptado el culto al emperador Augusto como ser divino emparentado con los dioses de algún modo (“hijo del divino Julio César”), no era tolerable para los sentimientos religiosos de la población.

A la muerte del rey tirano, Herodes el Grande, su reino se desintegró por deseo de Augusto. Arquelaos fue nombrado sucesor de Herodes en parte del territorio, Judea, Samaría e Idumea, mientras que Galilea, como una "tetraarquía", fue entregada en manos de Antipas, otro hijo de "El Grande, quien también miraba hacia Roma continuamente. Escasos diez años después de la muerte de Herodes, Augusto depuso a Arquelaos (6 d.C.), y sus tierras pasaron a convertirse en provincia romana. Antipas duró sin embargo durante toda la vida de Jesús. Después, sólo por un breve lapso de tiempo (41-44 d.C.) estuvo el gobierno de todo el país, reunificado por voluntad del emperador Claudio, en manos de un nuevo rey judío, Agripa I, nieto de Herodes el Grande.

La sensación continua del pueblo era la de vivir en una perenne ocupación extranjera: Jerusalén había dejado de ser la capital administrativa, para ocupar su puesto una ciudad nueva fundada por Herodes el Grande: Cesarea marítima, llena de paganos. El ejército romano se hacía visible por doquier, especialmente de modo molesto en la ciudad santa, al lado del Templo (la Torre Antonia, fortaleza ocupada por los romanos que vigilaba el Santuario). Los tributos (capitación y otras gabelas) hacían recordar en todo momento a los israelitas piadosos que gran parte del producto de la tierra de Yahvé iba a manos de gentiles.

De todos modos los romanos permitieron una amplia autonomía a las instituciones judías: la jurisdicción civil y religiosa seguía en manos del Sanedrín (compuesto por saduceos, fariseos y algunos otros ancianos notables). Pero, aunque las autoridades romanas buscaban la paz del territorio respetando en lo posible los sentimientos religiosos de las gentes, la brecha entre el Estado romano y el pueblo judío se hizo casi infranqueable. Los primeros problemas serios tuvieron lugar a principios de la centuria (Jesús debía de tener unos diez o doce años) hacia el 6-7 d.C., tras la deposición de Arquelaos, cuando un personaje llamado Judas el Galileo se levantó contra los romanos, siendo Quirino legado de Siria. Su motivo: negarse a que el pueblo de Dios, Israel, fuera censado por los romanos para controlar mejor los nuevos tributos que debían imponerse al pasar Judea a ser provincia romana. Este movimiento fue aplastado, pero su lema principal, "Antes morir que permitir que la tierra de Yahvé pasara a dominio de otro Señor", y su ardor en la defensa y cumplimiento de la Ley ("celo por Yahvé") habrían de dar fundamento más tarde (poco antes de la Guerra del 66-70) a las raíces del movimiento religioso-político más trascendental en la política judía del s. I: el celotismo.

De una manera u otra, con más o menos fuerza el espíritu de los celotas se hizo general entre la mayoría de la población. Los judíos piadosos sentían que estaban viviendo en un país ocupado. El control de los romanos, paganos, sobre el territorio de Dios, sobre la ciudad santa y su Templo, era una abominación. Muchos estaban convencidos de que la situación era tan mala que Dios no tardaría en poner remedio a estado tan contrario a los deseos divinos, puesto que su pueblo no podía guardar la Ley sin impedimentos y el país no estaba libre del acoso pagano. No cabe duda de que muchos deseaban en su corazón que comenzara una guerra de liberación nacional que Dios, con su ayuda especial, se encargaría de concluir.

Otros años de grave tensión se sucedieron durante el gobierno de Poncio Pilato (26-36 d. C.), momento en el que hubo pequeños pero continuos movimientos antirromanos. La situación aparente era de cierta tranquilidad, pero Pilato hostigaba de continuo la sensibilidad religiosa de sus gobernados. Sabemos que introdujo en la ciudad santa, Jerusalén, estandartes romanos con la imagen del emperador Tiberio, lo que casi provoca un alzamiento popular sangriento, y también que intentó aplicar los dineros del Templo para construir un acueducto

para uso de la capital. Aportar más agua era en sí una buena idea, pero significaba apropiarse de los tesoros sagrados, lo que provocaba sentimientos unánimes de repulsa. Otro caso, esta vez muy sangriento, fue el asesinato por parte del Procurador de unos peregrinos galileos que estaban presentando sus ofrendas al Templo (Lc 13,1) y un poco más tarde de un buen número de samaritanos que al parecer se habían congregado pacíficamente en las faldas del Monte Garizim congregados por un autodenominado profeta que les había prometido que sobre la montaña santa Dios haría aparecer los vasos sagrados del Templo (milagro que podía considerarse un signo de la pronta venida del mesías).

Durante el gobierno de este Poncio Pilato, en un ambiente en apariencia tranquilo pero en el fondo exaltado, con graves tensiones políticas, sociales y religiosas pero a la vez llenos de esperanzas en un reino de Dios sobre el torturado Israel, hay que situar a Juan Bautista y a su discípulo Jesús de Nazaret.

Muerto Tiberio en el año 37 le sucedió en el cargo Gayo Calígula, bisnieto de Augusto (hasta el 41). De su corto reinado es interesante para nosotros el nombramiento de su amigo Agripa I como tetrarca de Abilene (una región al norte de las fuentes del río Jordán) y otros territorios al este y norte de Galilea. Otro hecho importante de Calígula fue su descarado convencimiento de ser un dios auténtico sobre la tierra y su deseo de presentarse como tal ante los ciudadanos del Imperio, sobre todo en las provincias. A tales deseos, que implicaban un culto divino a un hombre, se opuso tajantemente la comunidad judía de Alejandría. En el año 38 e impulsado por el Emperador mismo, se desató un vivo movimiento antijudío que pretendía vengar entre otras ofensas esta deslealtad al Emperador. La revuelta antijudía produjo muchos muertos israelitas en la capital de Egipto, lo que enconó el odio entre judíos y gentiles. Otra situación terrible para los judíos en general y sobre todo los de Jerusalén fue provocada por el deseo expreso de Calígula de que una estatua suya fuera venerada ¡dentro del Templo mismo de Jerusalén! Esta petición se transformó en orden y a punto estuvo de cumplirse. Esta “abominable desolación” (cuyos ecos se perciben en Mc 13,14) se habría producido en el corazón mismo de la práctica de la religión israelita. La muerte prematura de Calígula, asesinado en el 41, detuvo la catástrofe de un enfrentamiento armado de Judea con el Imperio.

El reinado de Claudio (41-54) devolvió la paz al abrumado judaísmo de Alejandría, restaurando a los judíos sus propiedades y antiguos privilegios (cf. más abajo). Claudio amplió también los territorios sobre los que gobernaba Agripa I: le añadió Galilea y Judea. Prácticamente la extensión de Israel era entonces la misma que en tiempos de Herodes el Grande. En lo que afecta a los judíos en época de Claudio hubo un hambre terrible en Israel de la que se hace eco Hch 11,27. También es importante señalar que los judíos de Roma provocaron ciertos desórdenes de orden público por lo que el Emperador los expulsó de la capital en el año 49. Los desórdenes fueron probablemente provocados por disensiones intrajudías entre los que creían en Jesús como mesías y los que no. No es improbable que el régimen de cierta libertad para captar adeptos para el cristianismo, sobre todo dentro del círculo de paganos afectos a los judíos (los “temerosos de Dios”, cf. abajo), promovido por las decisiones del llamado Concilio de Jerusalén (Hch 15) tuviera algo que ver con estos desórdenes: a muchos judíos debió de fastidiarles que les arrebataran abiertamente a muchos de sus simpatizantes que se pasarían del entorno del judaísmo al del cristianismo. Ello debió causar peleas y desórdenes entre los judíos de Roma. Las disputas intrajudías fueron tan

graves en la capital que sus consecuencias externas de alteración del orden público llegaron a oídos de Claudio que cortó por lo sano. La expulsión de los judíos de Roma (entre los que había cristianos como los mencionados en Hch 18,2) por parte del Emperador contribuyó sin duda a la expansión del judeocristianismo. A la muerte de Claudio, Nerón permitió a los judíos volver a Roma. Durante la época de este Emperador puede situarse también el episodio de carácter mesiánico que nos cuenta Hch 21,38: un profeta “egipcio” (es decir, un judío de la diáspora egipcia) había promovido una sedición contra los romanos y había llegado a concentrar en el desierto a cuatro mil hombres armados.

A partir de estos años es cuando las expectativas mesiánicas tomaron cuerpo de modo absolutamente radical en Israel: casi el pueblo entero volvía a sentir el deseo de verse libres de los extranjeros, y acariciaba el sueño de poder vivir finalmente en paz de acuerdo con las leyes patrias. La lectura del Libro de Daniel, compuesto un par de siglos antes y ya casi declarado canónico, daba rienda suelta y pasto espiritual para imaginar cómo Dios habría de restaurar a Israel muy pronto gracias a la derrota de todos los enemigos. Cada generación de piadosos esperaba que los momentos que le habían tocado vivir eran los últimos de la historia normal y que pronto, de un modo u otro, Dios intervendría para arreglar la desastrosa situación moral, religiosa y política que vivía Israel. Agripa I (41-44 d.C.) supuso un breve alivio a esta situación, pues su gobierno fue respetuoso con las costumbres religiosas del país. Su reinado, sin embargo, supuso una persecución de los judeocristianos en Israel. Tras un apresurado juicio y para atraerse la amistad de los judíos opuestos al cristianismo acabó con la vida de Santiago, hijo del Zebedeo y hermano de Juan (Hch 12,2). Los capítulos 24-26 de los Hechos de los apóstoles nos narran también cómo Pablo fue juzgado en el tribunal de los procuradores Félix y Festo en los que participó también el rey Agripa I.

Con la prematura muerte de este monarca (44 d.C.) Judea y Galilea pasaron a control directo de Roma como una provincia más del Imperio. Los sucesivos procuradores (44-66 d.C.; cf. Hch 24,27) fueron desde el punto de vista judío un ejemplo de falta de tacto y diplomacia para con los sentimientos religiosos del pueblo, además de un caso claro de robo y exacción. Las tensiones entre dominadores y dominados, el ansia de sacudirse este poder extranjero, la elevada temperatura de expectativas mesiánicas y de exaltada religiosidad, junto con el nacionalismo a ultranza marcan todos estos años: se esperaba que el Reino de Dios, con la liberación política y religiosa de Israel, iba a venir de un momento a otro. Ya en época del primer procurador, Cuspio Fado (44-46 d.C.) hubo un levantamiento profético-mesiánico. Un tal Teudas prometió a sus partidarios que atravesarían el Jordán a pie enjuto como ocurrió con Josué. Este hecho probaría la verdad de su misión. Luego conduciría a su gente a una lucha victoriosa contra Roma. Antes de que la cosa llegara a mayores, Fado envió un destacamento contra Teudas, lo capturó y ejecutó.

Las expectativas de una victoria fácil contra el Imperio con la ayuda de Dios condujeron al estallido de la Gran Revuelta contra Roma (66-70 d. C.) y al primer gran fracaso en nuestra era del pueblo judío como nación. El resultado de la guerra, la derrota total del pueblo judío bajo tropas romanas a las órdenes de Vespasiano y Tito, la caída de Jerusalén y la aniquilación del Templo, fueron hechos que marcaron decisivamente al judaísmo hasta hoy día. La historia y la leyenda cuentan que desde ese momento un rabino que había logrado escapar de Jerusalén antes de su destrucción, Yohanán ben Zakay, logró reunir a un buen número de colegas en Yabne, cerca de Gaza. Allí empezaron a meditar sobre

lo sucedido y cayeron vívidamente en la cuenta que el pueblo judío debía tornarse sobre sí mismo, sobre sus costumbres y su Ley, si quería sobrevivir dentro de un Imperio ya absolutamente hostil. Yohanán ben Zakay y los peritos en la Ley congregados en torno suyo buscaron cómo rehacerse de estos tremendos golpes. La desgracia se achacó a los pecados del pueblo y al consiguiente castigo de Yahvé. A falta de Templo, la religiosidad judía debía centrarse en el estudio y práctica de la Ley, en recoger todas las tradiciones de los maestros del pasado que pudieran ayudar a comprenderla y transmitirla mejor, y en hacer de la sinagoga el centro de reunión y estudio de la Ley e incluso de la vida social del judaísmo. En esos momentos la religión judía perderá casi por completo sus veleidades universalistas, se despolitizará y olvidará poco a poco los intentos de proselitismo.

La historia y la leyenda cuentan también que a finales del siglo I los rabinos de Yabne que habían sobrevivido a la catástrofe decidieron qué escritos de Israel eran sagrados (formación del canon del AT) y añadieron a las plegarias sinagogaes una “bendición” a Dios que pedía la aniquilación de todos los herejes, en especial de los cristianos disidentes del judaísmo (la llamada *birkat ha minm*: “bendición [a propósito] de los herejes”). Sin duda alguna esta decisión habría de hacer más rápida la separación entre judíos y cristianos desde finales del siglo I.

Los acontecimientos trágicos de la guerra del 66-70 también son fundamentales para entender las actitudes y reflexiones del Nuevo Testamento sobre la función del Templo y de Jesús mismo (que sustituye al Santuario: Cuarto Evangelio; Epístola a los Hebreos), sobre el castigo de Dios a los judíos por lo que habían hecho con Jesús y sobre el papel religioso e histórico de la secta judeocristiana, como distinta del judaísmo, en los planes de salvación de Dios.

Dentro del marco de esta sintética visión histórica es preciso centrar nuestra atención, también con brevedad, en tres importantes temas que afectan a la comprensión de Jesús y del cristianismo primitivo: características especiales de Galilea en esta época; la situación jurídica del judaísmo dentro del imperio romano: privilegios y ventajas de ser judío; y el fenómeno del proselitismo.

Así pues, durante todo el siglo I d.C. en la época de Jesús y de los primeros cristianos, estas expectativas tomaron cuerpo absolutamente firme en Israel. **Los cristianos heredaron totalmente, al cien por cien, estas esperanzas mesiánicas, pues su maestro Jesús de Nazaret había hecho de la llegada inminente del Reino de Dios —una forma de mesianismo— el centro de su predicación y actividad.** Cuando Jesús murió y sus discípulos creyeron firmemente que había resucitado, pensaron que su retorno como mesías definitivo, como ayudante de Dios para instaurar el Reino y formalizar el juicio contra los pecadores, sería absolutamente inmediato. Pasaron los días y los años, y a finales del siglo I de nuestra era estas esperanzas en la vuelta de Jesús se apaciguaron en algunos grupos cristianos, pero en otros no sólo continuaron vivas, sino que se acrecentaron. La persecución de Nerón en Roma, que aunque restringida hizo derramar gran cantidad de sangre de cristianos, la Guerra judía con sus cruentas batallas y su tremendo final, con la destrucción de Jerusalén y del Templo 70 d.C.), llevaron a pensar a muchos cristianos que por fin estaban cerca el final. Éstos eran los signos previstos por Jesús y los profetas cristianos de que el momento de la liberación estaba cerca (Mc 13 y par.). Al deseo del retorno de Jesús se unía con toda claridad el desprecio

hacia un Imperio, el romano, que no sólo estaba derramando sangre de cristianos, sino que en la persona de Nerón empezó a oponerse al culto a Cristo.

En el 81 ascendió al trono imperial el más joven de los hijos del emperador Vespasiano, Domiciano de nombre. Era éste un joven arrogante, buen administrador, pero tremendamente creído y celoso de su autoridad como jefe del gran Imperio del mundo. Sobre todo fuera de Italia, en las provincias y en especial en Asia Menor, tuvo interés Domiciano en que el culto a su persona como Emperador y a la diosa Roma fuera practicado por todos los súbditos como norma, lo cual serviría en su opinión para dar ligazón y estructura firme, religiosa y política, a un Imperio compuesto de gentes tan diversas. Para una población pagana y politeísta dar culto a la diosa Roma y al Emperador —como encarnación en la tierra de la divinidad suprema que tutelaba el Imperio— no suponía ningún problema. Se trataba simplemente de añadir un dios más al panteón. Se adoraba al Emperador, pero los dioses familiares seguían teniendo la primacía. No ocurría esto con los cristianos. Éstos habían heredado del judaísmo un monoteísmo acendrado. Era imposible en absoluto adorar al Emperador y a los dioses tutelares del Imperio porque eso iba contra la divinidad única. Si un emperador o sus delegados en las provincias urgían este culto del Estado, los cristianos se negaban a ello con lo que se situaban al margen de la ley. Podían entonces ser odiados y perseguidos. Y así sucedió por lo visto en Asia Menor, quizá en tiempos de Domiciano. A juzgar por lo que ocurrió ciertamente después (hacia el 110, en época de Trajano) y por el ambiente de persecución que supone 1 Pedro, debieron de comenzar en Asia Menor los ataques contra los cristianos en tiempos de Domiciano, aunque no hubiera una persecución generalizada. Al parecer hubo denuncias, juicios, negativas de cristianos a adorar las estatuas del Emperador y de la diosa Roma... y condenas a diversos castigos. Localmente, por obra de ciertos gobernadores esta situación se agravó... y corrió sangre de cristianos.

¿Qué es la apocalíptica judía? ¿Cuándo surge y cuáles son sus ideas fundamentales? ¿Jesús podría situarse en el marco de esa tradición?

Voy a responder este tema siguiendo los pasos de uno de mis maestros, ya fallecido, Alejandro Díaz Macho, que lo abordó en el primer volumen de la colección “Apócrifos del Antiguo Testamento”, de la que fui yo editor, primero a sus órdenes, y luego —cuando él falleció— por cuenta propia. Voy a seguir sus ideas, e incluso sus palabras, que como editor pasaron por mis manos.

El nombre de «apocalíptica» está tomado del *Apocalipsis* de Juan, del Nuevo Testamento, libro que se caracteriza por una forma especial de decir y también por sus contenidos específicos, muy peculiares. Una definición muy general de «apocalíptica» podría ser: “Un tipo de literatura profética, producto de la «revelación» divina (tal es el significado del término «apocalipsis»), que se hace a un humano por medio de un agente del otro mundo, el divino: Dios mismo o un agente suyo, en especial un ángel”. **El objeto de la revelación apocalíptica son las realidades inaccesibles al hombre que conciernen a toda su vida religiosa, pero en especial a los momentos finales de este mundo y a la venida de otro mundo definitivo. La «apocalíptica» se confunde en este último aspecto con la escatología, pues esta es “ciencia” que trata precisamente de esos momentos finales. La apocalíptica expone las “verdades” reveladas que se refieren principalmente a la escatología individual o colectiva, humana o**

cósmica, que afectan a este mundo y al otro. Es difícil acotar los contenidos propios de una obra apocalíptica, pues temas y motivos característicos de los libros específicamente apocalípticos se encuentran en otros que no pertenecen al género y, por el contrario, hay escritos claramente apocalípticos que no cuentan con todas las características comunes a tal género. Por tanto, habría que definir la apocalíptica no sólo por sus contenidos, sino como «un género literario que, con símbolos típicos, ofrece revelaciones sobre Dios, sobre el fin de este mundo y el surgimiento de otro, sobre ángeles y demonios como instrumentos de la divinidad, sobre sus seguidores y sobre los medios de su acción». Por ello podría etiquetarse como “libro” o “texto apocalíptico” si su diseño en cuanto a lenguaje y literatura, corresponde a las características enunciadas.

Dentro del ámbito judeocristiano / cristiano (téngase en cuenta que hay temas apocalípticos en casi todas las religiones) la apocalíptica se transforma en un género literario típico del judaísmo y del judeocristianismo, ya que las más famosas revelaciones las hemos recibido a través de libros que pertenecen a esta religión. Aunque puede decirse que existe una “apocalíptica” en todos los pasajes de los profetas judíos anteriores al exilio de Babilonia, como el primer Isaías, Oseas, Miqueas, esta se desarrolla a partir de la vuelta del exilio de Babilonia, hacia el siglo VI a. C.

Hay especialistas en la literatura judía y judeocristiana que defienden la existencia de un género literario específicamente apocalíptico, pero otros sostienen que se trata más bien de un modo de pensar, una corriente de pensamiento religioso que afecta a muchas obras judías o judeocristianas. Fue Emil Schürer, el famoso autor de la *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Madrid, Cristiandad, 1985) el primero que –a principios del siglo XX– intentó reducir el término «apocalíptica» a un género literario y que llamó «mesiánica» a la corriente religiosa de donde procede la apocalíptica.

Por tanto para que un libro sea apocalíptico, hay que combinar una cierta forma literaria con un cierto contenido. Díaz Macho insistía en sus clases sobre el libro de Daniel, y en el primer tomo de la serie de apócrifos del Antiguo Testamento, en que para considerar a un fragmento, mensaje o libro apocalíptico se debía tener en cuenta los tres planos siguientes:

A. Características del lenguaje apocalíptico, como son estilo repetitivo, de largos discursos de revelación; predominio de cifras y listas, simbolismo de los números, aves, bestias, dragones y otros.

B. Características estructurales y narrativas, como son que no se mencione el autor de la obra (hay probablemente una sola excepción, el Apocalipsis de Juan, aunque o sepamos cómo situar en el cristianismo primitivo a ese “anciano Juan” que compuso tal obra); que el discurso se ponga en boca de un personaje de la antigüedad (Noé, Lamec, Henoc) o, al menos, de tiempos bíblicos de la época del Exilio (Baruc, Daniel, Esdras); que el héroe del relato sea transportado al cielo, donde se le muestran misterios que se le han de explicar después; que se hable de visiones, ensueños, transportes del alma, que el visionario quede perturbado, se desvanezca, caiga sobre su rostro, etc.; que el intérprete de esos fenómenos sea con frecuencia un ángel, pues los seres angélicos son piezas básicas en la mecánica de muchos apocalipsis; que el visionario queda perturbado, se desvanece, cae sobre su rostro, etc.; que el hilo narrativo consista en largas secuencias históricas que se presentan como visiones previas, generalmente

en formas simbólicas crípticas, en el que animales en lucha simbolizan las lizas de los hombres, con descripciones de los cielos, vientos, montañas y árboles extraños.

C. Características de su contenido teológico: que aparezcan con abundancia doctrinas que conciernen al fin del mundo, al juicio de todos los pueblos, la resurrección, la proximidad del nuevo eón, o mundo, o la presunción la gran crisis que se cierne sobre la historia del mundo y que desembocará en otros

Basándose en el libro de Daniel (compuesto hacia el 162 a.C.) –punto de arranque de gran parte de la apocalíptica posterior–, 1 Henoc, 2 Baruc, 4 Esdras, Apocalipsis de Abrahán y Apocalipsis de Juan, Klaus Koch, conocido estudioso de la apocalíptica judía, señala como temas característicos del género apocalíptico los siguientes:

1) Espera febril del fin de este mundo, de un cambio repentino y total de las relaciones humanas. La historia se divide en dos mitades: el mundo presente y el venidero. Este se aproxima a gran velocidad, pues el mundo actual está caduco.

2) Ese fin del mundo presente será una catástrofe cósmica. El pesimismo generado por la catástrofe se templa con la convicción de que tal disloque cósmico será a la vez liberación de las ataduras de Belial (otro nombre de Satanás), el verdadero dominador, por permisividad divina, de este mundo perverso. Dios destruirá los reinos de la tierra para dar paso a su reino. Acabará el tiempo y se abolirá la distinción entre historia celeste e historia humana.

3) Tanto el tiempo del mundo presente como el del futuro está predeterminado divinamente desde la creación. Su desarrollo está previsto en un plan divino. La historia está condicionada por ese plan de Dios, pero a la vez existe la libertad humana para hacer el mal, lo que conlleva una responsabilidad personal.

4) Mientras no llega el final, las actividades de ángeles y demonios, que influyen y dominan la marcha de nuestro mundo, son muy grandes. En general los apocalípticos creen que el mal tiene su origen en una esfera superior al hombre, la demoníaca.

5) Después de la catástrofe tendrá lugar la salvación paradisiaca, que es el reino de Dios en la tierra, renovada, de Israel. Cuando amanezca el nuevo tiempo, los salvados –ya sea por el cumplimiento de la ley de Moisés, si son judíos, o del Decálogo inscrito en los corazones de todos los humanos, si son gentiles– entrarán los salvados en el mundo de los ángeles buenos. Previo al juicio habrá una resurrección general, bien de todos o solo de los justos, para dar cuenta de sus actos en el Juicio. Hay, pues, una vida “ultramundana” en el sentido de que toda vida humana está sujeta a escrutinio y retribución.

6) Dios no actuará directamente en ese Juicio. Habrá un intermediario con funciones reales que será garante y ejecutor de las sentencias divinas y de la salvación final de los justos. Ese agente secundario puede ser de naturaleza humana, como concebía el judaísmo al mesías, o un ser de naturaleza angélica.

7) Los seres humanos, que no sean aniquilados en la catástrofe final por persistir en su desobediencia al Dios único, adorarán a Yahvé y respetará a su pueblo elegido, Israel, que gobernará sobre el mundo entero con la ayuda del brazo de Yahvé. Habrá una suerte de fusión entre la esfera terrestre y la celeste. Dejarán de existir las estructuras sociales y políticas de la historia presente. El mundo será una Jauja feliz. En principio este nuevo mundo podrá durar indefinidamente. Pero en la época de Jesús solían los apocalípticos que nada terreno, por

perfecto que sea, puede durar así. Por tanto ese estado feliz sobre la tierra se acabará y empezará una vida ultramundana, en el paraíso celeste.

¿Cuál es el significado de las parábolas evangélicas? ¿Por qué Jesús recurre a ellas? ¿A qué tradición religiosa-filosófica pertenecen?

Afirmo en mi obra *Ciudadano Jesús* (Adaliz, Sevilla 2015²) que en general la enseñanza con parábolas está relacionada en Jesús con sus doctrinas particulares: la proclamación de la llegada próxima del reino divino, o bien de algunos puntos de su imagen de Dios o de la relación de unos hombres con otros, es decir, de la moral. Por ejemplo, es sabido que Jesús no explicó nunca exactamente a las gentes que le escuchaban qué era el reino de Dios. Es claro que esto era señal de que su concepción del reino de Dios no difería esencialmente de lo que un judío normal de Galilea o Judea entendía en los años 20 o 30 del siglo I. Pero sí le interesaba, y mucho, que las masas cayeran en la cuenta de qué características peculiares tenía el Reino, en su opinión, de modo que las entendieran bien. Así pues, es importante remarcar que muchas de las parábolas sirven en la enseñanza de Jesús no para aclarar qué es el reino de Dios, sino sus peculiaridades.

En el evangelio, aunque se hable en general de “parábolas”, hay que precisar entre una parábola estricta y una alegoría. En general, una *parábola* es una comparación de una cosa o situación con otra semejante. Ejemplos: un rey es como Dios; El vínculo de significado que permite compararlas, denominado el “tercio de la comparación”, es el poder o la majestad que ostentan tanto Dios como el rey. Un campo que contiene un tesoro es como el reino de Dios, porque los dos son valiosos; la tierra buena es como el alma honrada, dispuesta a recibir la predicación, etc. En una parábola la imagen o semejanza utilizada es algo real, fácilmente comprensible y propio de la experiencia normal de la vida.

La *alegoría* es más bien una metáfora; no es una comparación estricta, sino la sustitución de la cosa por su imagen: Ejemplo usual: “las perlas de sus dientes”. En este caso se utiliza “perlas” para significar los dientes blancos. En los evangelios la barca zarandeada por la tormenta puede ser imagen del grupo de los Doce (más tarde la Iglesia) acosados por la dudas de cómo es en verdad Jesús o por las circunstancias de la vida. Las imágenes empleadas en las alegorías suelen ser más rebuscadas o elaboradas. En la alegoría hay que saber de qué va la cosa o, de lo contrario, se necesita una aclaración. La parábola suele entenderse por sí misma. Un ejemplo típico de alegoría continuada en los Evangelios es la denominada “parábola” del sembrador. Compárese Mt 13,24-25 “El Reino de los Cielos es semejante a un hombre que sembró buena semilla en su campo. Pero, mientras su gente dormía, vino su enemigo, sembró encima cizaña entre el trigo, y se fue” con Mt 13,37-43: “El que siembra la buena semilla es el Hijo del hombre; el campo es el mundo; la buena semilla son los hijos del Reino; la cizaña son los hijos del Maligno; el enemigo que la sembró es el Diablo; la siega es el fin del mundo, y los segadores son los ángeles. De la misma manera, pues, que se recoge la cizaña y se la quema en el fuego, así será al fin del mundo”.

Los estudiosos suelen defender que las parábolas como tal provienen en general del Jesús histórico y que las alegorías son una recreación de la Iglesia primitiva. Normalmente esta Iglesia intentó alegorizar las parábolas para que, al entenderlas no sólo como comparación sino ante todo como símbolos, se les pudiera sacar más partido al interpretarlas. Desde que

se extendió el Evangelio de Marcos, que explica alegóricamente la parábola del sembrador (Mc 4,13-20: tales aclaraciones no son probablemente palabras del Jesús históricos, sino explicaciones del evangelista) se hizo común en la Gran Iglesia interpretar las parábolas no como comparaciones, sino como alegorías.

Jesús recurrió a las parábolas por afán pedagógico, simplemente para ser mejor entendido mejor por la gente sencilla, que era su auditorio normal, sobre todo en Galilea, y para que esta aprendiera de memoria, por medio de comparaciones, ejemplos, o en algunos casos metáforas, su enseñanza. Este uso es normalmente considerado como muestra de un buen pedagogo, que sabe que “una imagen vale más que mil palabras”. Es clara en Jesús la finalidad didáctica como exposición de verdades religiosas por medio de un lenguaje figurado. Puede uno preguntarse en este ámbito si lograba Jesús sus objetivos de hacerse entender en general, y en concreto por medio de parábolas. El conjunto de los Evangelios parece responder afirmativamente a esta pregunta cuando pinta a Jesús rodeado continuamente por “muchedumbres” hasta pocos momentos antes de su ajusticiamiento. Sería imposible este hecho si las multitudes no lo hubieran entendido.

Sin embargo, hay algunos pasajes que parecen indicar que no siempre lograba el Maestro su objetivo. El evangelista Marcos presenta a un Jesús airado porque sus discípulos no lo comprendían: “Y les dice: «¿No entendéis esta parábola (del sembrador)? ¿Cómo, entonces, comprenderéis todas las parábolas?» (4,13). Mateo, en el capítulo 13, acepta la tradición marcana y describe una situación semejante: los discípulos preguntando a Jesús por el significado de la parábola del sembrador: “Entonces despidió a la multitud y se fue a casa. Y se le acercaron sus discípulos diciendo: «Explicanos la parábola de la cizaña del campo»” (v. 36). Si lo hubieran entendido perfectamente esta aclaración habría sobrado.

Una cuestión importante respecto al empleo de parábolas por parte de Jesús es la afirmación –al menos aparente– del mismo Marcos, el cual afirma que Jesús no quería que lo entendiera la gran masa de sus oyentes. Por raro que parezca es así. El evangelista parece muy rotundo al respecto; en su capítulo 4 hay un pasaje muy duro, que da a entender que Jesús hablaba a la gente en parábolas precisamente para que no lo comprendieran: “Y decía: «Quien tenga oídos para oír, que oiga». Cuando quedó a solas, los que le seguían a una con los Doce le preguntaban sobre las parábolas. Él les dijo: «A vosotros se os ha dado el misterio del Reino de Dios, pero a los que están fuera todo se les presenta en parábolas, para que por mucho que miren no vean, por mucho que oigan no entiendan, no sea que se conviertan y se les perdone»”.

Los estudiosos confesionales suelen argüir que no se debe entender este pasaje al pie de la letra, ya “que es un modo de decir” que ya existe de igual modo en el Antiguo Testamento, y “que Dios no puede desear la obcecación de los israelitas”..., etc. En mi opinión, y en la de otros comentaristas recientes del Evangelio de Marcos, se debe entender el texto tal cual, es decir como un caso claro de predeterminismo divino: Dios ha decidido de antemano quiénes se van a salvar y quiénes no..., exactamente como entre los esenios de Qumrán. Los que no entiendan no se salvarán. El mismo Evangelio de Marcos presenta a Jesús explicando en particular a sus discípulos los misterios del reino de Dios, misterios que no aclaraba la gente: “Y les anunciaba la Palabra con muchas parábolas como éstas, según podían entenderlo; no les hablaba sin parábolas; pero a sus propios discípulos se lo explicaba todo en privado” (4,33-34).

Que esto era así, se ve más claro porque Mateo no corrige sustancialmente a Marcos y afirma: “Y acercándose los discípulos le dijeron: «¿Por qué les hablas en parábolas?» El les respondió: «Es que a vosotros se os ha dado el conocer los misterios del Reino de los Cielos, pero a ellos no” (13,10-11). Sólo los discípulos, al final, y con esfuerzo, logran entender todo: “¿Habéis entendido todo esto?» Le dijeron: «Sí.»” (Mt 13,51).

Sobre la originalidad de Jesús en el uso de parábolas puede precisarse lo siguiente: es evidente, por una simple lectura cursiva de los Evangelios, que la tradición religiosa a la que pertenece Jesús es el judaísmo de tinte más bien fariseo. Sabemos, aunque por testimonios más tardíos a la vida de Jesús, pero que son válidos para su tiempo, que los maestros de esta secta eran proclives al uso de parábolas para aclarar sus exposiciones de la Ley. Incluso tenían una cierta terminología fija para introducir una parábola o una comparación. Por ejemplo, “¿A qué se parece el reino de Dios? El reino de Dios es semejante a...”. Por ello, podemos barruntar que no todas las parábolas atribuidas a Jesús son originales. Algunos estudiosos suelen afirmar que en líneas generales sí Jesús original, pero no siempre en el modo en el que aparecen en la tradición escrita evangélica: una cosa fue lo que dijo exactamente Jesús en sus parábolas, y otra que, en la tradición oral que vino después, las parábolas fueran leve o crasamente modificadas por la Iglesia, por ejemplo, convirtiéndolas en alegorías y cambiando el contexto vital en el que fueron pronunciadas.

Ejemplos de ello son las posibles comparaciones primitivas de Jesús, que se han perdido, y las que aparecen en el Cuarto Evangelio como el “Buen Pastor” (Jn 10,1) y “Jesús igual a una vid, y los discípulos igual a los sarmientos” (Jn 15,1), que contienen elementos alegóricos secundarios. El lector atento caerá en la cuenta de que son ideas del evangelista que se mezclan con una posible parábola de Jesús. Y al revés: de una parábola pudo surgir una historia inventada. Ejemplo: de una parábola perdida sobre un árbol malo que al final se seca pudo surgir la historia de la higuera maldecida por Jesús que se secó porque no tenía higos..., cuando no era tiempo de tales frutos (Mc 11,13). Otro caso: el de la mujer pobrísima que dio como limosna al Templo todo lo que tenía para vivir (Mc 12,44). Que esta última es una historia inventada se ve claro porque, según sabemos nadie estaba sentado en el Templo (¿era una descortesía para con Dios!); los “cepillos” de las limosnas estaban al parecer colocados de otro modo; desde lejos, Jesús no podía saber que la mujer pobre echaba exactamente esas monedas, y que era todo lo que tenía.

En síntesis: por falta de fuentes coetáneas con Jesús no es posible responder con exactitud si Jesús fue o no original del todo y en qué grado la tradición posterior reconvirtió sus parábolas en alegorías con la pretensión de que su pretendido mensaje se entendiese incluso mejor. Por último, la más moderna investigación propone que no es posible probar estrictamente la atribución a Jesús de muchas de las parábolas evangélicas. De sólo cuatro puede asegurarse su atribución jesuánica: “El grano de mostaza” (Mc 4,30-32 y paralelos); “Los viñadores perversos” (Mc 12,1-8 y paralelos); “La gran cena” (Mt 22,2-14 y paralelos); “Lo talentos/ minas” Mt 24,14-30 y su paralelo Lc 19,11-27). Esto no quiere decir de las parábolas evangélicas sean falsas, sino que no es posible probar su atribución jesuánica de acuerdo con los criterios de historicidad normalmente aceptados por la crítica histórica.

¿Cuál es su posición con respecto al Evangelio de Juan? ¿Fue resistida su admisión en el canon? ¿Se puede detectar cierta impronta gnóstica en su particular manera de abordar la figura de Jesús de Nazaret?

Mi posición exegética respecto al Cuarto Evangelio es que la explicación básica para aclarar las enormes diferencias entre este evangelio y los otros tres (denominado “sinópticos, porque pueden leerse en una sinopsis en paralelo) radica en que “Juan” –no sabemos quién está detrás de esta denominación; probablemente un grupo–, aunque los conoce, o al menos la tradición que está contenida en ellos, desea escribir un evangelio nuevo para corregir los defectos básicos que ve en sus predecesores.

En la antigüedad que nos ocupa, si alguien está en desacuerdo con la biografía de un personaje, no se solía escribir un tratado de rectificación de lo ya escrito, sino que se componía una biografía nueva. Y eso es lo que hace “Juan”, quien repiensa, reelabora y reescribe la tradición sobre Jesús intentando darle su sentido auténtico, más profundo que el expresado por sus antecesores: el carácter simbólico y místico de este cuarto evangelio indica de modo indirecto al lector que “Juan” no deseaba reproducir simplemente la tradición que sobre Jesús le había llegado. Medita sobre ella y la presenta de manera que la figura de Jesús aparezca como él –el “autor” de un evangelio nuevo– cree que en realidad fue. Y en algunos casos esta reescritura se apoya en una interpretación alegórica de la tradición sinóptica, en una tradición propia sobre el Maestro o incluso en pasajes de la Biblia hebrea que creía referidos proféticamente a Jesús.

La pregunta clave es por qué repensó Juan y reescribió la tradición sobre Jesús. ¿Por qué la consideraba defectuosa? No es posible saberlo con exactitud. **Pero la respuesta debe hallarse en lo que he indicado hace un momento: porque pensaba que otros escritos evangélicos anteriores no habían presentado de modo adecuado las tradiciones sobre Jesús. Eran muy superficiales. Más explícitamente: frente a la imagen de Jesús de Marcos, Mateo y Lucas, el autor del Cuarto Evangelio pretendía probablemente ofrecer una interpretación más completa, profunda y exacta de lo que en su opinión fue realmente el personaje. Como ocurría con Mateo y con Lucas, el autor del Evangelio de Juan escribe su obra para enmendar conscientemente la plana a sus predecesores.**

El principio que mueve al cuarto evangelista es el mismo que propicia la evolución de la cristología (es decir, la “ciencia” que trata de la naturaleza del “cristo” o mesías), que está expresado indirectamente en el evangelio mismo: la verdadera imagen de Jesús sólo se comprende bien tras su muerte, con la ayuda de la iluminación del Espíritu Santo, el “Paráclito”. Dice Jesús en 14,26: “Esto es lo que tenía que deciros mientras estaba con vosotros; el abogado que os enviará el Padre en mi nombre, el Espíritu Santo, ése os enseñará todo y os irá recordando todo lo que yo os he dicho”. Igualmente en la interpretación de la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén: “Esto no lo comprendieron sus discípulos de momento. Pero cuando Jesús fue glorificado, cayeron en la cuenta de lo que estaba escrito sobre él y qué era lo que habían hecho” (12,16). En Jn 13,7 Jesús dice a Pedro en el lavatorio de los pies: “Lo que yo hago, tú no lo entiendes ahora; lo comprenderás más tarde”. Es claro que sólo gracias a la iluminación del Espíritu que se otorgará a los discípulos tras la muerte y resurrección del Maestro, se percibirá el verdadero significado de lo que hizo, dijo y representó Jesús. Por tanto, parece que el autor del cuarto evangelio afirma con claridad que

él ha escrito un evangelio distinto, místico y simbólico pero que es así como se debe ver a Jesús tras la muerte. Para ello la ayuda del Espíritu (el Paráclito que “guía hasta la verdad completa”: 16,13) prometido por el Maestro, es indispensable. Con otras palabras: el evangelista puso por escrito lo que Jesús hizo y dijo en vida, sí, y lo que significó su figura y misión, pero todo visto a través de la fe, tras la resurrección, una fe fortalecida y guiada por el Espíritu.

He escrito en mi obra *Guía para entender el Nuevo Testamento*, antes mencionada, que este modo de entender la finalidad del Cuarto Evangelio no es original mío, sino que fue ya propuesto por Clemente de Alejandría a finales del siglo II d.C. en un texto conocido al que quizá se ha prestado poca atención: “Juan, el último [de los evangelistas], viendo que en los [otros] evangelios se mostraba [sólo la interpretación] corpórea de Jesús, impulsado por algunos conocidos e inspirado por el Espíritu [Santo], compuso un evangelio espiritual” (citado por Eusebio en su *Historia Eclesiástica* VI 14,7). Clemente de Alejandría afirmaba que el evangelista Juan no ignoraba lo que había sido escrito sobre Jesús por sus predecesores, sino que no le parecía bien o suficiente. Los demás habían escrito un “evangelio carnal”, es decir, en terminología gnóstica, un evangelio verdadero pero insuficiente, superficial. En el nuevo evangelio el autor presenta este conocimiento especial, “espiritual” (es decir propio de los “movidos por el Espíritu” o verdaderos conocedores), sin preocuparse por refutar expresamente a sus antecesores. Este hecho es importante e iluminador ya que una polémica expresa contra los Sinópticos no aparece en el Evangelio. No los considera “falsos”, sino simplemente “corporales” o “carnales”, superficiales.

El autor del Cuarto evangelio indica que su libro sobre Jesús está redactado expresamente para suscitar la fe de sus lectores (20,30)... en su imagen de Jesús; por tanto, para defender una imagen del Revelador. **En este sentido el Evangelio de Juan es un escrito polémico, orientado contra los “judíos” que no creen, en especial contra sus dirigentes, contra los discípulos de Juan el Bautista -quienes mantenían que su Maestro era también el mesías (cf. 1,19ss)-, y también contra otros grupos de cristianos (cf. 8,31-32) que no participaban del todo del modo cómo el autor entendía a Jesús.**

Es razonable preguntarse qué puntos de vista añade, “corrige” o enmienda el Cuarto Evangelio al material sinóptico de sus predecesores. Y la respuesta podría ser la siguiente: Jesús es un ser preexistente (1,1). No pertenece al ámbito de lo divino desde su bautismo (Evangelio de Marcos), o desde su muerte y resurrección (discurso de Pedro en Hch 2), ni tampoco desde su nacimiento (Evangelios de Lucas y Mateo), sino antes, desde toda la eternidad. **Jesús es Logos de Dios, es el Hijo.**

Hay unidad sustancial entre el Padre y el Hijo: “El Padre y yo somos una sola cosa” (10,30; 17,22). El Cuarto Evangelio no presenta aún una doctrina clara de la Trinidad tal como se expresará en siglos posteriores (véase, por ejemplo, la afirmación de Jesús en 10,29: el Padre es más que todos, incluido el mismo Jesús; algo parecido en 3,35), pero pone los fundamentos al distinguir en la divinidad entre Padre e Hijo y un Espíritu transmitido por ellos. No queda claro aún qué es exactamente el Espíritu. Sí que procede del Padre (15,26), que es una fuerza iluminadora y ayudadora enviada por el Padre (14,26), o por el Hijo mismo (15,26), o por los dos (14,26: “en nombre del Hijo”).

El ser divino preexistente se encarna (1,14), es enviado por el Padre al mundo (3,17; 17,3, etc.; la idea de envío aparece 37 veces en el Evangelio de Juan), revela por medio de sus

palabras (7,16; 17,8, etc.) y retorna al cielo, de donde procede (6,62; 16,5, etc.). No existe claramente la idea de encarnación hasta este Evangelio.

La revelación que trae Jesús no consta de simples conocimientos, sino que toda la existencia misma de la persona y la realidad de aquél es revelación. El que acepta a Jesús, y tiene fe en él como Enviado, se salva. Como Lucas, el autor del Cuarto Evangelio no cree necesario insistir demasiado en el efecto salvador del sacrificio expiatorio en la cruz. Los ojos de la fe ven en este episodio, una humillación aparente, el momento supremo de la exaltación, de la glorificación, a partir de la cual la gloria del Enviado se hace evidente.

Jesús no es sólo rabino, profeta, mesías, hacedor de milagros, sanador, sabio experto en la Ley, etc., como dicen los Sinópticos, sino ante todo Luz, Camino, Verdad, Vida, Pastor, Revelador. Ese Revelador inhabita dentro del que cree en él. La cruz y la resurrección ceden en importancia ante la autorrevelación de Jesús.

No hay que esperar a la muerte, a la resurrección y al juicio final para completar el ciclo de la salvación. El que cree experimenta la salvación y la resurrección ya en este mundo (3,18.36). El que no cree está ya condenado, antes de morir (5,24s). La “escatología de presente” es la conclusión lógica de la cristología johánica: la “hora” de Jesús ha venido ya (12,23); el Diablo ha sido derrotado ya (12,31; 16,11); Cristo ha vencido ya al mundo (14,30; 16,33). Esta escatología realizada es una superación del problema del retraso de la parusía. Puede aparecer como una novedad del Cuarto Evangelio, pero no lo es en realidad: ya en la doctrina de los esenios de Qumrán se enseñaba que los “hijos de la luz” estaban ya salvados, que los ángeles vivían en medio de ellos y que la comunidad participaba incluso de la liturgia angélica en los cielos.

Hay una velada crítica a la teología de los Sinópticos concretizada en una nueva visión de los sacramentos, en especial el bautismo y la eucaristía. Esta crítica se manifiesta, en primer lugar, en un prudente silencio: el Evangelio no relata el bautismo de Jesús ni la institución de la eucaristía. Es segundo, en una interpretación diferente de esos “sacramentos”: es posible que para el autor del Cuarto Evangelio el bautismo traído por el Revelador celestial sea un nuevo nacimiento a una nueva existencia que participa ya, ahora en esta vida, del cielo. Y es posible también que la eucaristía sea para él un símbolo y recuerdo de que Jesús es la “vida y la vid” verdaderas, de modo que participar en el pan y el vino eucarísticos no sea otra cosa que una participación en las palabras y el mensaje de Jesús que dan vida.

La lectura a fondo de las Sagradas Escrituras muestra que, bien leídas, contienen los elementos para superar o mejorar las ideas sobre Jesús de los evangelistas anteriores. La obra de Jesús está integrada en la de Moisés (5,45-47), sólo que la sobrepasa y sustituye. La Biblia misma, al entenderla bien, junto con las palabras de Jesús, así lo indican (2,22: “Cuando resucitó de entre los muertos, se acordaron los discípulos de lo que Jesús había dicho y creyeron en la Escritura y en la palabra que Jesús había dicho”).

¿Es factible dar una explicación más o menos razonable del proceso que llevó a la divinización de Jesús?

Es factible en el sentido de que incluso en el judaísmo existía la idea de que el agente mesiánico (o simplemente “mesías”) que habría de ser la mano derecha de Dios para instaurar su reino en el mundo, tuviera ciertos caracteres divinos. En mi obra *Guía para entender a Pablo*

de Tarso. Una interpretación del pensamiento paulino (Madrid, Trotta, 2018²), he expuesto cómo el que genera la forma de interpretación de Jesús que tendrá más éxito en el futuro es Pablo de Tarso. Y afirmo que este tiene una idea de la mesianidad de Jesús que roza –sin llegar a afirmarla rotundamente como pretenden algunos al interpretar exageradamente Filipenses 2,6-11– el estatus divino del mesías, otorgado por Dios después de la muerte de éste y su resurrección / exaltación a los cielos (Romanos 1,3-4).

Y sostengo que esta interpretación (que según el autor de Hechos de los apóstoles 2-3 era la misma que la de Pedro) dejaba el campo abierto para una futura deificación completa de Jesús por parte de los sucesores de Pablo. Estoy convencido de que el Apóstol tenía ya in mente un concepto del mesianismo que suponía que el mesías se había operado la realidad milagrosa siguiente: **en un ser plenamente humano, Jesús, pero selecto y escogido por Dios por su extrema fidelidad a su voluntad, se “había encarnado” un “concepto” o idea divina de mesías que preexistía en la mente divina, ya antes de la creación. Los judíos posteriores, de la época del Talmud (Siglos V y VI d. C.) expresarán claramente esta idea, que creo existía de un modo más o menos vago en el siglo I. Es la siguiente: Siete Cosas que preexisten antes de la creación. Según los siguientes textos Talmud de Babilonia, tratados *Nedarim* 39 b; *Pesachim* 54a; *Yirmiyahu* 17,12; *Bereshit Rabba* 1, 4; y muy tardíamente *Zohar*, Tzav, 34b, esas siete cosas preexistentes eran “la Torá, Paraíso, Gehenna, Arrepentimiento, Templo, Trono de gloria, Nombre del mesías”.**

Así pues, el “nombre” o esencia del Mesías preexiste antes de la creación en la mente divina. Pero, al igual que la Ley (de Moisés), que también preexiste, solo se concreta en un momento histórico, del mismo modo la esencia del Mesías para Pablo preexiste antes del tiempo histórico en la mente de Dios y actúa de hecho como lo hacía la Sabiduría divina personificada, que “se había encarnado” en algunos personajes extraordinarios, como Moisés, Elías. Es decir, Pablo pensaba probablemente que ese “nombre”, concepto idea / esencia del Mesías se había activado en la historia en un momento concreto: en el caso de Jesús. Según el evangelista Marcos, eso había ocurrido en el bautismo de Jesús (Mc 1,11); pero según Pablo, solo tras la resurrección y exaltación. El Cristo exaltado a los cielos es ungido por el Espíritu divino allá arriba y por ello es hecho plenamente Señor y Mesías.... para actuar así en su segunda venida.

Explicito mi idea: partiendo de la base de que el apóstol Pablo es un judío mesiánico y apocalíptico; que no abandonó su religión judía (temas que creo probar en mi citado libro sobre Pablo); un judío que no empleaba ante sus lectores gentiles en sus cartas la expresión “Hijo del Hombre” como título mesiánico, porque no lo habrían entendido, pero que sí aceptaba ese trasfondo apocalíptico como se prueba al dibujar a Jesús en su parusía transportado por nubes (en 1 tesalonicenses 4,13-17 donde asume una idea de Dn 7,13-14: las nubes son un vehículo exclusivamente divino), pero sí el título “hijo de Dios”. Podemos sostener que Pablo, inmerso de lleno en su ambiente judío, no parece haber sentido inconveniente mental alguno –como puede observarse entre otros judíos “monoteístas” de su misma época– en admitir la existencia de una figura mesiánica con naturaleza doble e imprecisa (a nuestros ojos). Es humana, aunque con características especiales ya en esta tierra, lo cual se trasluce una autoconciencia muy alta (es más que Jonás y que Salomón (Mt 12,41; Lc 11,31); pero cuando muere, es resucitado, elevado y exaltado al cielo por Dios Padre; allí, por adopción teñida de una suerte de apoteosis, le son otorgados caracteres exclusivamente

divinos. Pero este personaje ya divino es a la vez el Jesús humano, mesías, muerto y resucitado / elevado a los cielos por Dios.

Habría, pues, en Pablo una mezcla de esquemas judíos –aunque, como creo que es sabido, jamás se habrían generado en el judaísmo sin la invasión del platonismo vulgarizado– con un esquema grecorromano de adopción y de apoteosis, con resultados superiores a los de un mero héroe grecorromano como Heracles/Hércules, por ejemplo (Jesús es más divino que Hércules o Asclepio). Aunque Pablo no emplea aún la expresión judía posterior “existen dos poderes, o dos tronos, en el cielo” para expresar la existencia de un agente divino de estas características humano-divinas una vez muerto y exaltado al cielo, que está sentado en un trono más péquelo, como “segundo poder”, al lado de Dios, cree igualmente que el Altísimo, trascendente, tiene un virrey, un “hijo”, sin especificar más. Al ser Pablo un judío cabal, este “hijo” sólo puede entenderse metafóricamente, no ónticamente, como mesías que en principio es un ser humano. Dios no tiene hijos físicos entre los hombres, como pensaban los griegos.

Dios Padre utiliza –para guardar las convenientes distancias debidas a su excelsa trascendencia– a su “hijo” para disponer, por su medio, lo más conveniente a la situación humana en los tiempos finales de la historia, a fin de que se logren dos objetivos: la regeneración de su diseño global, puesto que el cambio de situación del hombre afectará también a la creación, fastidiada en su diseño por culpa del pecado de Adán, y, finalmente, la instauración de su reinado efectivo en el universo entero. Pero tal agente humano tras su muerte, motivada por su obediencia absoluta a su Padre, recibe como recompensa la resurrección y la adopción / apoteosis, es decir, características divinas. Ahora bien, y esto es importante en esta hipótesis, Pablo retroproyecta mentalmente esta cualidad divina al estadio de la vida terrenal de agente privilegiado por la divinidad, el Mesías Jesús.

Hay un pasaje en 1 Cor 2,6-8 que sustancia el fundamento de esta propuesta interpretativa: “Mas ahora hablamos de sabiduría entre los perfectos [...] 8 no conocida por ninguno de los príncipes de este mundo, pues si la hubieran conocido no habrían crucificado al Señor de la Gloria. El sintagma Señor de la Gloria se refiere sin duda al Exaltado, pero se aplica sin duda también al Jesús histórico, el único que fue crucificado. Pablo en concreto, como judío de la diáspora, alejado del Jesús de la historia aunque lo hubiera conocido fugazmente (2 Cor 5,16), considera siempre a Jesús desde la óptica de su existencia actual como Resucitado, Exaltado, “Hijo”. La retroproyección de las cualidades del Mesías, que ya es celeste, hacia la vida terrena de Jesús de Nazaret, que lo representó en la tierra, no es en sí consecuente, puesto que es humano. Pero sí es comprensible en la mente de Pablo: el ser en el que habitó la Sabiduría divina sobre la tierra y que fiel fue reflejo de ella no podía ser un hombre cualquiera, sino un ser más que excepcional, y algo de ello lo creyó probablemente el mismo Jesús, tuvo de sí mismo, al parecer, una autoestima excepcional. Algo muy parecido a Pablo hará posteriormente el autor del Cuarto Evangelio, quien pondrá los discursos de un Cristo celestial en labios del Jesús terreno.

Además de este proceso en Pablo, deben considerarse, para entender bien la divinización de Jesús, las condiciones de posibilidad y de inteligibilidad de un proceso de divinización en el mundo en torno al Nuevo Testamento, el Mediterráneo oriental del siglo I. Enumero rápidamente esas condiciones, cuya expansión podría llevar a la escritura un libro completo.

La primera es la existencia, bien estudiada por médicos de fama notable, de comportamientos psicológicos que la psicología y psiquiatría modernas han puesto de relieve. Cuando se producen profundos movimientos anímicos a causa de expectativas también profundamente sentidas, como fue el caso de la inesperada muerte de Jesús para sus discípulos, acontecimiento que produjo una intensa “disonancia cognitiva” (aquello bueno que esperaba que sucediera no ocurrió nunca lo que lleva al desánimo), se generan diversos mecanismos internos para reducirla o eliminar tal disonancia. En el caso de los discípulos de Jesús, comenzando por las mujeres, se produce el sentimiento de que ese Jesús, muerto en apariencia en infame y atroz suplicio, propio de esclavos e insurrectos, seguía estando a su lado, que estaba en realidad vivo, que actuaba entre ellos. Ese fenómeno, típico por ejemplo de mujeres que han perdido un hijo o esposo queridísimo, es lo que llevó a experiencias de apariciones del difunto, a la creencia en su resurrección y al relato de la tumba vacía como prueba fehaciente de que fue así tal como ellas estaban sintiendo en esos momentos tras la muerte de Jesús. Y las mujeres influyen en sus maridos y deudos.

En segundo lugar, la atmósfera espiritual del entorno, tanto judío como grecorromano, presenta también mecanismos de reducción de la sensación de fracaso unida a la disonancia cognitiva. En el mundo judío existía la idea de que algunos justos habían sido martirizados, sobre todo en tiempos de los Macabeos, pero que esa muerte había sido recompensada por Dios con una estancia muy rápida en el cielo. En el mundo grecorromano, sobre todo en el ámbito de los héroes, como Hércules o Asclepio, se creía que la raya divisoria post mortem entre lo humano y lo divino había sido cruzada por estos heroicos personajes. Tras su fallecimiento, los mismos dioses los habían hecho semidioses y los habían acogido en el Olimpo o en los Campos elíseos.

Otro ámbito de deificación (apoteosis) en el mundo grecorromano, y egipcio, era la deificación del soberano, o culto al emperador, considerado como un dios humano-divino ya durante su vida misma, al que se le dedicaban templos y sacrificios y se instituía un sacerdocio en su honor.

En el caso de Jesús, la idealización de su figura tras su muerte, y la creencia judía de que como mesías tenía una suerte de trono pequeño junto a Dios Padre en el cielo, condujo a magnificar y maquillar su figura, lo que la hacía aún más propicia para la apoteosis o deificación. En esta línea deben considerarse los pasos hacia una idealización de Jesús, como la creación de procesos de desjudaización, y magnificación, que lo convierten de un mesías tradicional judío, con sus dosis de animosidad contra Roma, en un príncipe de la paz y en un salvador universal, que lo equipara al divinidades salvadoras del Imperio, honradas sobre todo en los cultos de misterio. De ahí que se generara muy pronto, como en el caso de otros personajes famosos de la Antigüedad, la idea de su nacimiento virginal, es decir, que Jesús fuera el producto de un proceso generativo misterioso de la divinidad misma que lo hace de algún modo su “hijo”.

En síntesis: considerado en conjunto una cierta idea un tanto laxa del monoteísmo judío que se daba en el siglo I en Israel y la Diáspora, y facilidad de tránsito a lo divino que tenían ciertos hombres singulares en la mentalidad del Mediterráneo oriental, se explica muy bien la posibilidad de que Jesús “sufriera” un proceso análogo de magnificación idealización y divinización como otras figuras humanas de la época. Así ocurrió con personajes tan reales como Julio César o Augusto. A esta luz no puede de ningún modo pensarse, como hacen con

frecuencia ciertos apologetas, que el proceso de divinización de Jesús fue algo asombroso en el seno del judaísmo y totalmente singular y casi único en el panorama de la época (lo que contribuye a fortalecer el dogma de la divinidad de Jesús como el Verbo de Dios). Estos asombros son sencillamente falsos históricamente, pues la divinización de Jesús se explica muy bien y sin asombro alguno en el seno de la religiosidad exaltada de un grupo de seguidores de mentalidad apocalíptica y en un ambiente, como el grecorromano donde el tránsito de un humano al ámbito de lo divino era perfectamente comprensible y aceptable. La historia de las religiones presenta numerosas analogías para el siglo I de decenas de procesos semejantes.

¿Cuál es el aporte de los Rollos del Mar Muerto al estudio del Nuevo Testamento?

Es muy grande, aunque no de un modo directo, sino indirecto: como inmensa ayuda para conocer muchísimo mejor el polimorfo, variadísimo mundo judío del siglo I en el que se desarrolla el judeocristianismo, y más tarde el cristianismo a secas, que en sus orígenes como secta mesiánico-apocalíptica, tiene muchas concomitancias, aparte del fariseísmo, con el grupo de esenios que se hallan detrás de esos famosos manuscritos. Además la respuesta nos permitirá responder, aunque sea brevísimamente a cuestiones que afectan al contacto de Jesús de Nazaret, o de Juan Bautista, con los esenios.

Parece indudable hoy día para la investigación más exigente concluir que –aunque se supusiera que Juan Bautista y Jesús no hubieran pertenecido al movimiento esenio– la teología y las expresiones del Nuevo Testamento muestran similitudes sorprendentes con los textos de Qumrán, sobre todo allí donde los grupos que se hallan detrás de ambos conjuntos de escritos aparecen como movimientos de piadosos judíos que incitan a la conversión en Israel y a la fidelidad al Dios de los padres.

Ambos movimientos religiosos, qumranitas y judeocristianos, son hijos del mismo suelo, aunque de ningún modo pueda afirmarse que uno copie expresamente del otro. Entre los esenios / Qumrán y el Nuevo Testamento no debe verse una relación de madre-hijo, sino más bien una relación de hermano a hermano o, quizás de primos muy cercanos entre sí. Sin duda, también es posible que en el transcurso de su larga historia los esenios hubieran influenciado de forma persistente el judaísmo de Palestina..., y la mayor parte de lo que nosotros hemos conocido ahora por primera vez por los textos de Qumrán no fuera entonces específicamente esenio, sino patrimonio común del judaísmo palestinese.

Debe insistirse en que, a la luz de estas aserciones, todo presumible influjo intelectual de los esenios/qumranitas sobre el Nuevo Testamento, o el cristianismo posterior en general, no presupone un contacto inmediato, sino la pertenencia a un análogo ambiente teológico con abundantes puntos comunes. Debe insistirse en que a la hora de nacer el grupo judeocristiano y en los inicios de la formación de la teología específicamente cristiana, la ideología religiosa de la que se parte podía ser patrimonio general y común del judaísmo piadoso. Por consiguiente, ¿de qué extrañarse de los múltiples contactos entre la teología de los Rollos del mar Muerto y el judeocristianismo? Debemos agradecer más bien a la buena fortuna de los descubrimientos el que la comprensión de textos religiosos de algún modo paralelos –esenios y cristianos– pueda enriquecerse al compararlos entre sí.

Una consecuencia a bote pronto: el que haya muchas similitudes entre Qumrán y el Nuevo Testamento no tiene que ser un peligro para la fe de los creyentes, como implícita o explícitamente argumentan los postulados de diversas publicaciones sensacionalistas. Quizá suponga una cierta sacudida para aquellos que acaricien la idea, poco acertada históricamente, de que la fe cristiana hubo de ser algo único y especial, producto de una revelación singularísima, no compartida con ninguna otra confesión religiosa. Ahora bien, incluso si se lograra demostrar gracias a algún texto nuevo de Qumrán y sus inmediaciones, que el Maestro de Justicia murió crucificado y que sus seguidores afirmaban de él que había resucitado, tampoco sería un problema para la fe neotestamentaria: la creencia en la resurrección de los mártires era desde el s. II a.C. bien común entre los grupos de piadosos judíos, y ese posible suceso formaría parte de la llamada "preparación para el evangelio" (*praeparatio evangelica*).

Con todo, hay grandes temas de la teología de Jesús o del Nuevo Testamento que están ausentes de los textos de Qumrán. Falta una concepción potente del Reino de Dios que pueda compararse a la de Jesús; falta la concepción paulina de que el acto grandioso de la redención ha tenido lugar ya, y que todo el futuro depende de un hecho del pasado: la muerte vicaria del mesías en una cruz y que la salvación se logra fundamentalmente, al modo de Abrahán por un acto de fe en ese prodigio divino de una muerte aparentemente horrorosa, pero que en realidad era el sacrificio, exigido por Dios para limpiar los pecados de todos los hombres en potencia... si creían en ello.

Por consiguiente, después de que la ciencia filológica e histórica haya examinado la pertenencia o no de Juan el Bautista y de Jesús de Nazaret al movimiento esenio / qumranita, después de que múltiples estudiosos hayan considerado los contactos entre la teología qumránica y la de los más conspicuos representantes del Nuevo Testamento (Pablo, Juan, Hebreos, Mateo...), ¿hay que cambiar radicalmente nuestra comprensión del cristianismo primitivo y la de su génesis y evolución ideológica gracias precisamente a estos descubrimientos de Qumrán? Rotundamente no. No hay que modificar substancialmente nuestra interpretación de la historia primitiva de la iglesia cristiana con la aparición de los nuevos manuscritos, ni nuestro concepto de la evolución teológica del cristianismo primitivo. Entonces, ¿para qué han servido los nuevos descubrimientos? ¿Para qué nos vale realmente Qumrán, en concreto respecto al Nuevo Testamento? Para mucho: al entender mejor el judaísmo complejo de los siglos entorno al nacimiento del Nuevo Testamento podemos situar también mejor al cristianismo en su puesto dentro de la historia de las religiones. Si antes del descubrimiento de los manuscritos se habían intentado aclarar ciertas peculiares ideas teológicas cristianas recurriendo a comparaciones con el ideario de las religiones de misterios helenísticas, o de la gnosis, ahora --sin negar estos contactos-- debemos añadir un elemento más, precioso, a esa explicación genética: dentro del judaísmo del s. I de nuestra era hallamos también ideas muy parecidas a las cristianas, aparentemente novedosas, que nos ayudan a interpretarlas: la exégesis concreta de muchísimos textos del NT, no comprendidos plenamente, se aclara ahora y recibe una poderosa ayuda.

Gracias a Qumrán sabemos hoy con seguridad que el judaísmo en el que nació, como una secta más, el cristianismo no era un monolito, recio y sin fisuras, tal como podríamos imaginárnoslo considerando el judaísmo rabínico actual, sino un árbol frondosísimo y espeso. Tenía este árbol un tronco común y múltiples ramas. Una de ellas era el fariseísmo de los "piadosos"; otra, entremezclada, la de los grupos apocalípticos; otra, la de los saduceos;

otra la de los esenios (¿los escribas o letrados en las Escrituras?) y su subdivisión sectaria de Qumrán; otra, la de los judeocristianos, que en principio no eran más que judíos que creían en un mesías determinado; y otra, finalmente, la de los celotas y el grupo de sicarios, afines ideológicamente a los fariseos pero que como partido político organizado son, ciertamente, posteriores a la muerte de Jesús. Todas estas ramas del árbol tenían un mismo y común tronco. ¿Cómo no iban a mostrar ideas comunes? Por eso se explica que los textos de Qumrán y el Nuevo Testamento participen de tantas concepciones teológicas en común, y que a veces parezcan muy semejantes y se iluminen las unas con las otras. ¡Son ideas que proceden de ramas de un mismo tronco! Pero no poseemos ningún texto entre los manuscritos descubiertos tras la Segunda guerra mundial que nos sirva de testimonio externo para indicarnos que los cristianos copiaran sus ideas expresamente de los esenios o del subgrupo de Qumrán, o al revés. La gran aportación de los manuscritos del Mar Muerto a la comprensión del cristianismo primitivo es presentarnos un medio religioso cuya atento estudio afecta a la comprensión de todos los niveles del estudio del Nuevo Testamento: literario, teológico, sociológico, histórico. Por ello se impone estudiar más y más Qumrán y su legado. La aportación a este estudio que supone tener una fiable, excelente y accesible edición en castellano, la del Prof. García Martínez, de la Editorial Trotta, de Madrid, es inestimable.

¿Cuáles son los textos bíblicos en los que la idea de resurrección parece sustentarse y qué motivos pudieron facilitar su aparición y desarrollo posterior?

No es fácil contestar a esta pregunta porque cuando se afirma en el Nuevo Testamento que “Jesús resucitó según las Escrituras” (ejemplo conspicuo: 1 Corintios 15,4) no se cita texto alguno. Pablo está pensando en toda la Biblia hebrea que solo en pocos pasajes (la creencia en la resurrección no aparece claramente en el Antiguo Testamento hasta el Libro de Daniel) muestra esta doctrina.

Los textos son los siguientes, algunos de los cuales en su contexto original no tenían el significado de una resurrección estricta para la afirmación de la inmortalidad:

- Oseas 6,1-2: “Venid, volvamos a Yahveh, pues él ha desgarrado y él nos curará, él ha herido y él nos vendará. Dentro de dos días nos dará la vida, al tercer día nos hará resurgir y en su presencia viviremos”.

- Ezequiel 37,1-6: “La mano de Yahveh fue sobre mí y, por su espíritu, Yahveh me sacó y me puso en medio de la vega, la cual estaba llena de huesos. Me hizo pasar por entre ellos en todas las direcciones. Los huesos eran muy numerosos por el suelo de la vega, y estaban completamente secos. Me dijo: «Hijo de hombre, ¿podrán vivir estos huesos?» Yo dije: «Señor Yahveh, tú lo sabes.» Entonces me dijo: «Profetiza sobre estos huesos. Les dirás: Huesos secos, escuchad la palabra de Yahveh. Así dice el Señor Yahveh a estos huesos: He aquí que yo voy a hacer entrar el espíritu en vosotros, y viviréis. Os cubriré de nervios, haré crecer sobre vosotros la carne, os cubriré de piel, os infundiré espíritu y viviréis; y sabréis que yo soy Yahveh.»

- Isaías: 52:13-15: “He aquí que prosperará mi Siervo, será enaltecido, levantado y ensalzado sobremanera. Así como se asombraron de él muchos –pues tan desfigurado tenía el aspecto que no parecía hombre, ni su apariencia era humana–; otro tanto se admirarán muchas

naciones; ante él cerrarán los reyes la boca, pues lo que nunca se les contó verán, y lo que nunca oyeron reconocerán”.

· Isaías 53,8-12: “Tras arresto y juicio fue arrebatado, y de sus contemporáneos, ¿quién se preocupa? Fue arrancado de la tierra de los vivos; por las rebeldías de su pueblo ha sido herido; y se puso su sepultura entre los malvados y con los ricos su tumba, por más que no hizo atropello ni hubo engaño en su boca. Mas plugo a Yahveh quebrantarle con dolencias. Si se da a sí mismo en expiación, verá descendencia, alargará sus días, y lo que plazca a Yahveh se cumplirá por su mano. Por las fatigas de su alma, verá luz, se saciará. Por su conocimiento justificará mi Siervo a muchos y las culpas de ellos él soportará. Por eso le daré su parte entre los grandes y con poderosos repartirá despojos, ya que indefenso se entregó a la muerte y con los rebeldes fue contado, cuando él llevó el pecado de muchos, e intercedió por los rebeldes”.

· Isaías 25,6-9: “Hará Yahveh Sebaot a todos los pueblos en este monte un convite de manjares frescos, convite de buenos vinos: manjares de tuétanos, vinos depurados; consumirá en este monte el velo que cubre a todos los pueblos y la cobertura que cubre a todos los gentes; consumirá a la Muerte definitivamente. Enjugará el Señor Yahveh las lágrimas de todos los rostros, y quitará el oprobio de su pueblo de sobre toda la tierra, porque Yahveh ha hablado. Se dirá aquel día: «Ahí tenéis a nuestro Dios: esperamos que nos salve; éste es Yahveh en quien esperábamos; nos regocijamos y nos alegramos por su salvación»”.

· Isaías 26,19-21: “Revivirán tus muertos, tus cadáveres resurgirán, despertarán y darán gritos de júbilo los moradores del polvo; porque rocío luminoso es tu rocío, y la tierra echará de su seno las sombras. Vete, pueblo mío, entra en tus cámaras y cierra tu puerta tras de ti, escóndete un instante hasta que pase la ira. Porque he ahí a Yahveh que sale de su lugar a castigar la culpa de todos los habitantes de la tierra contra él; descubre la tierra sus manchas de sangre y no tapa ya a sus asesinados”.

Salmos:

– 16,8-11: “Pongo a Yahveh ante mí sin cesar; porque él está a mi diestra, no vacilo. Por eso se me alegra el corazón, mis entrañas retozan, y hasta mi carne en seguro descansa; pues no has de abandonar mi alma al sheol, ni dejarás a tu amigo ver la fosa. Me enseñarás el camino de la vida, hartura de goces, delante de tu rostro, a tu derecha, delicias para siempre”.

– 22,26 (27) LXX: “Los pobres comerán, quedarán hartos, los que buscan a Yahveh le alabarán: «¡Viva por siempre vuestro corazón!»; v. 29 (30) Ante él comieron y se postraron todos los poderosos de la tierra, ante él se caerán cuantos bajan al polvo. Y mi alma para él vive y mi linaje lo servirá”.

– 49,14-15: “Como ovejas son llevados al sheol, los pastorea la Muerte, y los rectos dominarán sobre ellos. Por la mañana se desgasta su imagen, ¡el sheol será su residencia! Pero Dios rescatará mi alma, de las garras del sheol me cobrará”.

– 73,23-24: “Pero a mí, que estoy siempre contigo, de la mano derecha me has tomado; me guiarás con tu consejo, y tras la gloria me llevarás. ¿Quién hay para mí en el cielo? Estando contigo no hallo gusto ya en la tierra”.

– 110,1-4: “Oráculo de Yahveh a mi Señor: «Siéntate a mi diestra, hasta que yo haga de tus enemigos el estrado de tus pies. El cetro de tu poder lo extenderá Yahveh desde Sión; ¡domina en medio de tus enemigos! Para ti el principado el día de tu nacimiento, en esplendor sagrado desde el seno, desde la aurora de tu juventud. Lo ha jurado Yahveh y no ha de retractarse: «Tú eres por siempre sacerdote, según el orden de Melquisedec»”.

Otros escritos cronológicamente posteriores:

· Dn 12,2-3: “Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el oprobio, para el horror eterno. Los doctos brillarán como el fulgor del firmamento, y los que enseñaron a la multitud la justicia, como las estrellas, por toda la eternidad.

· 2 Macabeos 7,9.14.23.29.36: “Al llegar a su último suspiro dijo: «Tú, criminal, nos privas de la vida presente, pero el Rey del mundo a nosotros que morimos por sus leyes, nos resucitará a una vida eterna». “Cerca ya del fin decía así: «Es preferible morir a manos de hombres con la esperanza que Dios otorga de ser resucitados de nuevo por él; para ti, en cambio, no habrá resurrección a la vida». “Pues así el Creador del mundo, el que modeló al hombre en su nacimiento y proyectó el origen de todas las cosas, os devolverá el espíritu y la vida con misericordia, porque ahora no miráis por vosotros mismos a causa de sus leyes». “No temas a este verdugo, antes bien, mostrándote digno de tus hermanos, acepta la muerte, para que vuelva yo a encontrarte con tus hermanos en la misericordia». “Pues ahora nuestros hermanos, después de haber soportado una corta pena por una vida perenne, cayeron por la alianza de Dios; tú, en cambio, por el justo juicio de Dios cargarás con la pena merecida por tu soberbia”.

**¿Cómo situar a los Evangelios en el conjunto de la producción literaria judía y grecorromana?
¿Son una creación cristiana o hay otros textos semejantes?**

Es usual considerar los evangelios canónicos como un género literario único dentro de la literatura griega antigua. Esta opinión es sostenida por comentaristas y críticos de cualquier tipo y sesgo, ya conservador o incluso radical. Pero siempre me ha parecido que esta posición no está carente de dificultades, pero a la vez que no es fácil formarse una idea precisa de a qué género literario puede adscribirse a los evangelios canónicos.

En primer lugar: en mi opinión, las teorías propuestas para explicar el porqué de la forma “evangelio”, considerada implícitamente como única y singular, no son satisfactorias. Son las siguientes: a) la hipótesis del puro “desarrollo inmanente de la tradición sinóptica” (es decir: por sí misma, necesariamente, esta tradición habría de acabar siendo una biografía); b) la teoría de la existencia de un “marco previo” (es decir: como existía un encuadre cronológico y geográfico para el material sobre Jesús, éste debía acabar también en una suerte de “vida” del personaje); c) la teoría del influjo de las biografías de los “hombres divinos” (sencillamente porque no había muchas como género; en realidad solo conocemos una, la *Vida de Apolonio de Tiana*, como señalaré de inmediato); d) simplemente la voluntad de un autor determinado (en nuestro caso, Marcos) decidido a redactar un “evangelio” como algo especial. Todas estas hipótesis son poco convincentes y presentan flancos para la crítica.

También –en segundo lugar– deja un poco confuso la constatación de que es cierto que en la literatura antigua no poseemos obras que puedan parecerse estrictamente a lo que es el primer evangelio llegado hasta nosotros, el de Marcos (compuesto hacia 71-72 d. C.). La comparación con las “biografías” realizadas por autores antiguos, más o menos de Lucas época, como las *Vidas paralelas* de Plutarco, la obra de Luciano cuando narra las peripecias de *Peregrino Proteo*, las *Vidas de los Césares* de Suetonio, tampoco dejan satisfecho al investigador porque las diferencias son muy notables, a pesar de que muestre con los evangelios diversas

similitudes pertinentemente señaladas por los estudiosos. Las dificultades son tantas que José Montserrat, conocido estudioso, ha afirmado que para encontrar un paralelo suficiente a los evangelios hay que remitirse a las *Vidas de Buda* de la antigua tradición pali, que ofrecen una sucesión de hechos, milagros y dichos de estructura muy parecida a la de los Sinópticos.

Por otro lado, sin embargo, si hacemos hincapié en el hecho de que los evangelios están basados en bloques previos o colecciones anteriores de dichos, milagros, o narraciones de hechos portentosos de un héroe, Jesús, y que cada bloque fue compuesto de acuerdo con los géneros y normas de la época, puede que ya esto solo haga matizar, reduciéndola a un tono menor, la afirmación de que los evangelios son un género literario singular, ya que sus partes constitutivas no son singulares. Y me da la impresión de que cuando se insiste demasiado en esa “singularidad” de los evangelios se procede un tanto apriorísticamente: se la enfatiza porque ya previamente, por la fe, el evangelio tiene un carácter sacro e inigualable.

Puede precisarse que cuando se intenta definir formal y materialmente ese género singular, no se puede reprimir una cierta insatisfacción metodológica, en mi opinión. ¿Cómo puede definirse este género singular? Pues buscando esa singularidad. Entonces se sostiene comúnmente que un evangelio –como género literario específico– es un relato que se ocupa de la vida pública de un personaje o persona significativa, compuesto a base de unidades separadas de tradición que sitúan a ese personaje dentro de las Sagradas Escrituras de los judíos; y a la vez se afirma que materialmente el género “evangelio” consistiría en el mensaje de que Dios actuaba en la vida, muerte y resurrección de Jesús cumpliendo las promesas divinas que se hallan en esas Escrituras judías. Con otras palabras: se definiría el género ‘evangelio’ como compuesto de escritos que nos presentan las actuaciones de Dios y de Jesucristo como el agente para la salvación de los humanos. Pues bien, no me convence cualquier tipo de definición formal y material de “evangelio” que camine por estos derroteros... y me parece difícil que pueda caminar por otros, si se insiste en la singularidad del evangelio. Se insiste en que es singular el “evangelio” porque formula un juicio sobre Dios, sobre Jesucristo y su actuación respecto a la salvación de la humanidad. Ahora bien, ¿se atrevería un historiador profano de la literatura griega a hacer hincapié de este modo en la forma y la materia del “evangelio” si, imitando este modo de juzgar, se atreviera a definir la épica griega de la *Iliada* como “género literario singular” porque narra también la “intervención de los dioses en la vida de los hombres”? Y para confirmar este juicio añadiría que modernos estudios han puesto llamativamente de relieve los puntos de conexión literaria entre la *Odisea*, y también la *Iliada*, y los evangelios.

Por otro lado, si examinamos los evangelios desde fuera, veremos que lo primero que se le ocurre a cualquiera es que se trata del relato de parte de la vida, hechos y dichos, de un personaje importante. Solo dos de ellos se inician con noticias de su infancia (Mateo y Lucas), pero todos presentan la vida del personaje durante un espacio de tiempo (de uno a tres años) con sus peripecias, por ejemplo, su poder de atracción de las muchedumbres; su lucha contra elementos dominantes de la sociedad; sus acciones y sentencias célebres que corrían en boca de todos; su enfrentamiento con elementos y personalidades sociales y políticas superiores a él, y su derrota, muerte y su triunfo posterior. Todo ello suena a relato más o menos biográfico.

Entonces si se llega de este modo a la conclusión de que los evangelios son parte de la historia de un personaje que se estimaba importante, con sus dichos y hechos, más la

peripécia de su muerte, no se ve inconveniente ninguno en situar a estos escritos en el género global de las “biografías”, sin necesidad de inventar un género literario particular. En su época de composición, ya existían en Israel unas narraciones que tenían aspectos parecidos: las *Vidas de los profetas*. Estas obras relatan de forma breve las peripecias principales de la vida y obra de cada profeta, lugar de nacimiento, algunas tradiciones populares formadas alrededor de sus figuras, datos geográficos de los lugares donde actuaron y sobre todo el modo de su muerte y su enterramiento.

José Montserrat ha señalado en *La sinagoga cristiana*, Trota, Madrid, hacia el 2000, pp. 182-183: “Hay sobre todo en algunos pasajes una neta sobreimposición de la figura de los profetas Elías y Eliseo sobre Juan y Jesús”, y señala los siguientes paralelos 1 Re 17,2 con Lc 3,2 y 4,1; 1 Re 17,21 con Lc 8,55; 1 Re 17,23 con Lc 7,15; 1 Re 19,20 con Lc 9,59; 2 Re 4,29 con Lc 10,4, 2 Re 4,4 con Lc 9,17”. Concluye: “No puede soslayarse, pues, la evidencia de que Lucas tomó parcialmente como modelo narrativo el ciclo de los profetas Elías y Eliseo”. Del mismo modo, una “vida” del profeta Jesús, por muy incompleta que sea se incardina dentro del género biográfico. Junto con el posible modelo de la vida de los profetas existen entre los evangelios y la historiografía helenística judía algunos paralelos en concreto con *1 y 2 Macabeos* y algunas secciones del *Libro de las Antigüedades judías* del Pseudo Filón”.

Helmut Köster, señala los siguientes parecidos entre los evangelios de Marcos y Lucas y las breves biografías en griego de los profetas de Israel: la vida de Jesús de Marcos comienza con el bautismo porque es como la vocación profética; la vida pública es como el relato del ministerio profético; la pasión y muerte tienen el interés de legitimar el encargo divino con lo que tristemente sucede a un profeta; también el título de hijo de Dios dado por el centurión al lado de la cruz es un caso de legitimación profética ante las multitudes en contra de las autoridades; el rechazo a la veneración de la tumba de Jesús que muestra el evangelio se corresponde con el carácter oficial de una biografía profética: sólo se venera la tumba de un sabio; no la del que cumple un encargo divino.

Y si ya el breve, a veces brevísimo, relato de la vida de los profetas se ha considerado una suerte de biografía, nos parece que estamos habilitados para situar a los evangelios igualmente dentro de las biografías escritas en griego en la época helenística. En efecto, el evangelio de Marcos, cronológicamente el primero y el que inaugura el género biográfico (o hagiográfico) dentro del judeocristianismo, no es la pura plasmación del “kerigma”, es decir, de la proclamación primitiva sobre Jesús y la salvación que este aporta, sino que su autor pretendió conscientemente hacer una historia del año y pico de la vida pública de Jesús y de su muerte, y su resurrección manifestada en la tumba vacía. No me parece que se pueda dudar de que formalmente los evangelistas pretendieron ofrecer a sus lectores un relato ordenado cronológica y temáticamente de la vida terrena de Jesús, cada uno en diversa medida según su propia perspectiva.

Los aspectos singulares de Marcos son debidos a la intención del autor de ser una historia de Jesús y a la vez la proclamación de un mensaje de salvación que exige la aquiescencia del lector. El que Mateo y Lucas tuvieran aún más claro que lo que estaban escribiendo era una “biografía” de Jesús lo demuestra el hecho de que ambos añaden al texto de Marcos una genealogía y un breve relato del nacimiento e infancia del héroe. Una prueba de este aserto es la constatación de que ya el primer evangelio, y en mayor grado los dos siguientes, son en realidad reelaboraciones con la intención de ofrecer una “historia” seguida

a partir de escritos o pequeñas colecciones de dichos, y hechos de Jesús, más antiguas y deslavazadas. Hemos indicado que Marcos no inventa su vida de Jesús, sino que se basa en materiales previos e insistimos en que la estructura de los evangelios es similar a las biografías helenísticas: se narra en primer lugar la procedencia del personaje (ausente de Marcos y de Juan ciertamente en los que la “vida” irrumpe en medio de la acción); en segundo se cuentan al lector los hechos y dichos más famosos o notables del personaje; y en tercero, se dan los detalles sobre su muerte y enterramiento.

En contra de estas observaciones en pro del encuadre de los evangelios en el género biográfico antiguo se ha señalado que el marco biográfico de los evangelios no es el de una biografía real, puesto que le falta el interés por lo que propiamente corresponde al género, la procedencia del protagonista, Jesús, su formación y desarrollo interno, su retrato literario y en definitiva, su personalidad, y que estos defectos son achacables a que el evangelio es ante todo una “proclamación” y no una biografía. Podemos estar en parte de acuerdo con la crítica. Pero no con la consecuencia: ¿qué biografía de la antigüedad reunía estas características? Ninguna en realidad; ninguna biografía helenística resistiría esta crítica. El género biográfico no presentaba la vida completa del personaje, sino que utilizaba anécdotas, sentencias y hechos, sobre todo cotidianos, para ilustrar las virtudes y el carácter de la persona o de las realizaciones del biografiado, o bien se cargaban las tintas en el carácter del héroe, por ejemplo en las *Vidas paralelas* de Plutarco, más que en sus hechos. No se pueden parangonar las biografías de época helenística con las modernas, puesto que las primeras intentan ante todo ser un encomio, una pintura lo más favorable posible del personaje-héroe de la narración. En el caso de los evangelios, dentro totalmente de ese mismo marco encomiástico, se intentaba contar su vida de modo que se suscitara la fe en él como mesías salvador del mundo (Lc 1,1-4; Jn 20,31).

En síntesis: no creo que los evangelios sean un género literario único. **Su posterior carácter sagrado no los sitúa fuera del marco de la biografía de época helenística, que era un género muy maleable y permitía notables variantes. Los evangelios, además de su carácter evidentemente religioso, presentan la vida de su héroe porque sus hechos y dichos se consideran totalmente reales e históricos.** El carácter de proclamación de parte de su contenido no permite excluirlos del amplio género de la biografía de su tiempo, del que se han puesto algunos ejemplos. Y como paralelo simple en la literatura judía pueden señalarse las breves “Vidas de los profetas”.

¿Los relatos de la infancia que se encuentran en los Evangelios de Mateo y Lucas desarrollan ideas ya presentes en el Antiguo Testamento o tuvieron su fuente de inspiración en ideas ajenas a la religiosidad judía?

Las dos cosas. Como idea ajena al pensamiento judío –y adscribible en general y a priori al ámbito griego– tenemos el núcleo básico de esos “evangelios” de la infancia: el nacimiento del héroe fue virginal. ¿De dónde puede proceder esta idea tan propia del cristianismo? Ciertamente, no del ámbito judío en la época de Jesús. El judaísmo en el siglo I defendía en todo momento el nacimiento normal, carnal, del mesías y en general que la figura humana del mesías sería la de un monarca político guerrero que defendiera la independencia de la tierra de Dios, Israel, del poder de cualquier potencia extranjera. Es esta una idea tan común

que casi no hace falta insistir en ella. En los *Salmos de Salomón*, apócrifos, compuestos en torno al 60-50 a.C.; y en el diálogo de Justino Mártir con el Judío Trifón (Diálogo 49. 68) se ve con toda claridad.

Los milagros judíos en esta ámbito son el nacimiento normal de una mujer estéril que concibe normalmente de su marido = Isaac, Sansón y Juan Bautista por obra divina que corrige su esterilidad. Tampoco procede de un posible sustrato cananeo que hubiera retenido algunas ideas entre el pueblo judío acerca de la diosa de los cielos Istar, que concibe a alguno de sus hijos por intervención de otro dios, sin la cooperación de su marido... Pero Istar es Astarté, la cónyuge de Yahvé (Elefantina s. V) y es sincretizada con Afrodita / Venus; esas generaciones son entre dioses, pero con actividad sexual. No hay, pues que buscar tampoco en el mundo semita oriental, sino en el ámbito grecorromano: Perseo, nacido de la Virgen Dánae y de Zeus transformado en lluvia de oro es el paralelo más acentuado. Atis, divinidad de los cultos de misterios, hijo de Nana, la cual al comer una granada queda encinta. Y luego los consabidos Pitágoras, Platón Alejandro Magno, Augusto y su madre Octavia. Y la idea general de que los dioses tienen hijos físicos entre los hombres.

¿Nació esa concepción – de todos modos en suelo griego– de la versión e interpretación griega precristiana del texto hebreo Isaías 7,14? Es posible. He aquí el entorno próximo del texto (versículos 13-16 de ese capítulo): “Dijo Isaías: «Oíd, pues, casa de David: ¿Os parece poco cansar a los hombres, que cansáis también a mi Dios? Pues bien, el Señor mismo va a daros una señal: He aquí que una doncella está encinta y va a dar a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel. Cuajada y miel comerá hasta que sepa rehusar lo malo y elegir lo bueno. Porque antes que sepa el niño rehusar lo malo y elegir lo bueno, será abandonado el territorio cuyos dos reyes te dan miedo. Y sigue la descripción de la ruina de Siria (Aram) y de Israel (Samaría) por medio del rey de Asiria.

Ciertamente, en el texto de hebreo no hay anuncio de ningún mesías, sino de una ayuda de un rey extranjero. Isaías dice que el tiempo que eso tardará será lo que se tarda en concebir y dar a luz un hijo = unos nueve/diez meses. El sentido mesiánico es la aparición en la versión griega de un vocablo sorprendente: *parthénos*, “virgen” que da a luz un hijo. Y no hay más. El texto hebreo habla de una jovencita, presenta *almá*, que en los LXX debería traducirse por *neanís* (de *neós*, nuevo), o quizás *nýmpha*, “joven casadera”. Y misteriosamente los traductores vierten el término hebreo *almá* traducen por *parthénos*, que –como he dicho tiene el significado primario de “virgen”. Pero hasta que llegan los cristianos y lo aplican literalmente a Jesús postulando un nacimiento prodigioso, virginal, el sentido de la frase (v. 14) era el mismo para un judío de la Diáspora que si leyera el texto hebreo, a saber: “Una jovencita que era doncella, virgen, se casa, deja de serlo, concibe y tiene un hijo”. No hay aquí milagro alguno, sino el curso de la naturaleza. Esto explica que en este texto los judíos jamás vieran sentido mesiánico alguno, pero sí por parte de los cristianos, pero solo si tenían ya la idea previa que el nacimiento el héroe Jesús debía de haber sido tan milagroso, o más, que cualquiera de los héroes paganos. En el fondo tenemos ya en los dos primeros capítulos de Mateo y Lucas el mismo espíritu de magnificación de Jesús que se verá más claro aún en los evangelios apócrifos.

El resto de los evangelios de la infancia, sobre todo en Lucas, está transido de temas judíos, a veces tremendamente judíos para un cristiano posterior (que concibe al mesías no como un guerrero victorioso, sino como el príncipe de la paz y de la humildad), como son los

cánticos del “Magnificat” (Lucas 1,39-56: de María), 31 “Benedictus” (Lucas 1,67-79.80, de Zacarías, padre de Juan Bautista) y los de los profetas Simeón y Ana (Lucas 2,25-35) están llenos de motivos plenamente judíos. Destacaría sobre todo el Benedictus ya que en él no se trata de una redención de tipo universalista, como se dice que predicó Jesús, sino concentrada solo en Israel. He aquí los temas pertinentes del Benedictus como obras de Yahvé en pro solo de Israel: “Que nos salvaría de nuestros enemigos y de las manos de todos los que nos odian”; “Haciendo misericordia a nuestros padres y recordando su santa alianza”, “Y el juramento que juró a Abrahán nuestro padre”, y “Libres de manos enemigas, podamos servirle sin temor en santidad y justicia delante de él todos nuestros días”. Más judío imposible. Todo ello amplía lo dicho en el v. 69: Dios suscita “una fuerza salvadora *en la casa de David*, su siervo”, es decir, se habrán de cumplir las esperanzas mesiánicas judías de un guerrero victorioso, de la casa de David, que acabaría con los enemigos de Israel. **El mesianismo, del que Juan Bautista será precursor, es de nuevo muy distinto del que luego aparecerá en el resto de los evangelios de Mateo y Lucas, donde Jesús será un Mesías sufriente, manso y humilde de corazón (Mt 11,29) con tintes universalistas.**

Del mismo modo, hay una parte nuclear en el Evangelio de la infancia de Mateo, como es la historia de los magos y la estrella maravillosa, que tiene un clarísimo transfondo del Antiguo Testamento: la leyenda parece haberse plasmado a partir de tradiciones veterotestamentarias. Entre los judíos piadosos de la época de Jesús existía la comprobable costumbre literaria –tenemos obras abundantes que nos lo confirman– de dar cuerpo a una noción teológica importante que alguien desea destacar inventando historias que tenían como personajes figuras importantes del Antiguo Testamento. La mayoría de los escritos que hoy denominamos “Apócrifos del Antiguo Testamento”, cuya teología es como la prolongación de la Biblia hebrea, se plasma literariamente fingiendo algo –un testamento, una hazaña, un discurso, una historieta, una doctrina– de un personaje bíblico importante del pasado: por ejemplo, Adán, Eva, Abrahán, Moisés, los Doce Patriarcas, etc.

Una mentalidad de esta clase pudo muy bien componer toda la historia de los Magos a base de figuras inspiradas en el Antiguo Testamento para dar cuerpo a la idea de que Jesús era el Mesías, el hijo de Dios, y que fue anunciado por la naturaleza a unos paganos, que respondieron positivamente a la llamada, mientras que los judíos no le hicieron el menor caso. Tales paganos eran como el adelanto de lo que más tarde iba a ocurrir: mientras que los judíos se resistían a creer que Jesús era el mesías verdadero, los gentiles –en la época del evangelista Mateo– se convertían en mucho mayor número a esa fe. Por eso Mateo quiere simbolizar con los Magos el rechazo a Jesús de los habitantes de la capital de Israel, que simboliza a los judíos, y la afluencia de los paganos a la nueva religión.

Estudios muy concienzudos, que comparan el texto de Mateo con la Biblia –tanto la hebrea, como la traducción al griego llamada de los Setenta–, que analizan el vocabulario del mismo Mateo y el bíblico, y que estudian las tradiciones de uno y otra, han llegado a la conclusión de que la narración sobre los Magos se inspira en la historia del profeta y mago pagano Balaán –relatada en el libro de los *Números* capítulos 23-24–, un personaje que no era israelita, que podía predecir el futuro y practicaba la magia, que venía del Oriente y que en parte predijo la venida del Mesías.

En efecto, Balaán fue llamado por un rey enemigo de Israel para que lo maldijera antes de una batalla decisiva. Aunque el monarca le pagó muy bien, Balaán hizo justamente

lo contrario de lo que se le pedía: reconoció la grandeza de Israel y por inspiración divina acabó bendiciéndolo y proclamando que el pueblo elegido regiría finalmente el mundo, porque en su seno nacería un rey que acabaría controlando a todas las naciones. La parte más interesante del oráculo de Balaán dice así: “Lo veo, aunque no para ahora, lo diviso, pero no de cerca: de Jacob avanza una estrella, un cetro surge de Israel. Aplasta las sienes de Moab, el cráneo de todos los hijos de Set (Números 24,17)”. Este oráculo fue considerado mesiánico por los judíos desde muy pronto. Un siglo después de la muerte de Jesús, durante la Segunda Revuelta judía, del 130-135, durante el gobierno del emperador Adriano, el jefe espiritual del judaísmo del momento, el Rabí Aquiba, proclamó Mesías al jefe de la revuelta, por lo que fue conocido popularmente como Bar Kok^ebá, “Hijo de la estrella”. Escribe Raymond Brown: “Por tanto, junto a las semejanzas de título (mago), de origen (viene del Oriente) y de función (anunciar al Mesías), entre el mago Balaán y los magos del Evangelio de Mateo, tenemos la semejanza de que Balaán predijo que aparecería una estrella como símbolo de ese Mesías”. Y como los cristianos tenían el convencimiento profundo de que todo el Antiguo Testamento era una profecía sobre Jesús, y que éste era el cumplimiento de la antigua Alianza..., Mateo –o el cristiano que lo hubiese reflexionado antes y había inventado el relato– tenía todos los elementos en su mano para componer una “historia”..., pero puramente teológica, no real.

Naturalmente, para que una narración del Antiguo Testamento sirviera de trasfondo a un relato judío posterior, y en concreto del Nuevo Testamento (que es todo él judío), no es necesario que el autor posterior, cristiano, copie absolutamente todo de su fuente de inspiración. Hay y debe haber variantes, según la intención del nuevo autor. Por ejemplo, en Mateo, la estrella guía a los magos hasta la casa del Mesías. Esto no aparece en el oráculo de Balaán, pero conociendo a Mateo y cómo emplea la Escritura para ilustrar la vida de Jesús, es muy probable que tengamos aquí otro motivo bíblico: una alusión a la peregrinación de Israel por el desierto; en ella una luz brillaba de noche y guiaba a Israel yendo por delante. Para Mateo, esta luz/estrella guía ahora no ya a un Israel infiel al Mesías, sino a los paganos. Y es probable también que los magos desempeñen en la narración de Mateo el papel de personajes positivos que contrapesan la maldad de los negativos: Herodes, más los sacerdotes y escribas.

Además, los ecos del relato de Balaán recordarán al lector familiarizado con la Biblia y con otros autores contemporáneos judíos, que empleaban la misma técnica de Mateo –ilustrar una idea por medio de alusiones a paralelos bíblicos--, que Dios había revelado ya en la Biblia antigua su plan salvador para los paganos. Probablemente, pues, Mateo, muy judío y seguidor de la teología de Pablo de Tarso en el profundo sentido teológico de la muerte de Jesús como sacrificio redentor y en la divinidad de Jesús (aumentándola sobre su maestro), explicaba la presencia de creyentes gentiles en su comunidad de seguidores del Mesías por medio de profecías al respecto del Antiguo Testamento... y ésta era una: tal presencia no era el resultado de un simple fracaso del plan de sobre Israel; era la continuidad y cumplimiento de un antiguo plan de salvación dirigido a ellos, simbolizados en los magos, que se realizaría a través del Mesías, cuyo nacimiento estaba él entonces contando.

Además de Balaán pudo influir en la formación de esta narración la historia de Moisés. En efecto, el nacimiento de uno y otro –Jesús y Moisés– fue maravilloso, y ambos escapan de las acechanzas de un faraón/ monarca, ambos malvados y crueles. Ambos conducen a Israel a la salvación; en el Evangelio de Mateo Jesús es presentado como el nuevo

Moisés, que en el Sermón de la Montaña, reinterpreta la ley antigua y la hace nueva. Pues bien, sabemos por el historiador Flavio Josefo (*Antigüedades de los judíos* II 9, 205) que los rabinos de su época interpretaban el relato del libro del Éxodo sosteniendo que los consejeros del faraón, que eran magos y hechiceros, habían sabido, por inspiración del diablo naturalmente, que iba a nacer el futuro Moisés, y aconsejaron al monarca matarlo. Así pues, aparte del libro de los *Números* se ofrecía a Mateo la interpretación moderna judía moderna de la historia del Éxodo. Vuelvo a citar al ilustre exegeta Raymond Brown, ya fallecido: “Unos magos dotados de conocimientos ocultos aconsejaron al faraón en contra de Moisés. El Herodes de Mateo también es avisado por unos magos; pero éstos son como el mago Balaán, son buenos y llega desde el Oriente para desbaratar los designios del rey sobre Jesús”.

¿Cuándo empiezan los estudios de exégesis bíblica moderna? ¿Qué intelectuales se animaron a abordar el estudio de la Biblia como un conjunto más entre la inmensa producción literaria humana?

Antes de la época que puede considerarse “moderna”, ya en los siglos XVI y XVII, hubo ilustres precedentes que iniciaron el estudio aséptico y racionalista de la Biblia hebrea y del nuevo Testamento. Personajes señeros fueron, entre otros, Martín Seidel, un docto en humanidades y profesor en Heidelberg, que escribió un tratado sobre *El origen y fundamentos de religión cristiana*, que pone en cuestión los fundamentos bíblicos del cristianismo, en que manifestaba sus serias dudas acerca del mesianismo de Jesús. También un autor anónimo de inicios del siglo XVIII compuso un tratado, denominado el *Symbolon Sapientiae*, que ataca igualmente la historicidad de las bases teológicas de la religión cristiana contenidas en el Nuevo Testamento. El deísmo británico (John Toland; Mathew Tindal; Thomas Chubb), el libre pensamiento francés de ese mismo siglo (Jean Meslier; Voltaire y el Barón d'Hollbach) escribieron muy críticamente sobre Jesús y el cristianismo.

Pero la revolución moderna de los estudios críticos e independientes sobre la figura de Jesús y la fiabilidad de los evangelios comenzó sin duda en 1778 con la publicación por parte de Gotthold Ephraim Lessing de una obra, anónima en principio, que llevaba el título *Sobre el objetivo de Jesús y de sus discípulos*. El autor –luego se conoció su nombre– era Hermann Samuel Reimarus, profesor de lenguas orientales de la universidad de Hamburgo, quien llevaba unos treinta años reflexionando y escribiendo notas en secreto sobre la no historicidad completa de la figura evangélica de Jesús. Reimarus postulaba que debía separarse radicalmente la predicación del Nzareno, netamente judía, de la teología de los apóstoles, muy diferente de la de su maestro. Entusiasmados con él –afirmaba Reimarus– y decepcionados por su muerte infamante en la cruz, los discípulos robaron su cuerpo intentando con ello no caer en el ridículo de haber seguido a un mesías fracasado. Con todo propósito forjaron la nueva y esplendorosa imagen de un redentor-mesías que padece y muere, con lo que expía voluntariamente no sólo los pecados de los judíos, sino los de todo el género humano. Justificaban así fantiosamente la muerte de su maestro y su resurrección.

Independientemente de cómo se juzgue hoy esta interpretación, sobre todo la hipótesis del robo del cadáver de Jesús, la distinción de Reimarus entre la doctrina de este y la de los discípulos planteó para generaciones venideras la posible diferencia entre el Jesús

histórico y la voluntariosa interpretación que de él ofrecieron sus continuadores, el luego llamado "Cristo de la fe".

El campo de estudios críticos sobre Jesús y el Nuevo Testamento se inició tempranamente en el ámbito de la denominada crítica textual, es decir, la ciencia que se ocupa de estudiar los manuscritos (en concreto del Nuevo Testamento) de clasificarlos, de hacer un elenco de sus lecturas propias y de escoger entre ellas aquellas que se creen más antiguas y que formaban parte del texto originario de un libro de este corpus, por ejemplo, un evangelio o una carta de Pablo. El mérito de la primera edición, crítica en parte, del Nuevo Testamento griego corresponde a la *Biblia Políglota Complutense* (1514). Fue esta una edición plurilingüe, pues se imprimieron los textos hebreos, arameo, griego y latín (los cuatro primeros volúmenes estaban dedicados al Antiguo Testamento; el Nuevo Testamento es el quinto). Tal empresa muy novedosa (pues se sustituía el texto latino de la Vulgata por el original griego) se realizó bajo los auspicios del Cardenal Cisneros en Alcalá de Henares, quien concibió el proyecto en 1502. Diversos humanistas trabajaron en esta obra, pero el más conocido e importante es quizás Diego López de Zúñiga. Unos investigadores sostienen que los manuscritos en los que se basaron los editores, probablemente de los siglos XI y XII, provenían de Roma, pero no se sabe con exactitud cuáles fueron. Pero otros, en mi opinión con mayor fundamento, defienden que en la base del Nuevo Testamento de la Políglota Complutense estuvieron manuscritos españoles, aunque estos parecen haberse perdido irremisiblemente en un incendio.

Sin embargo, la verdadera expansión y aprecio por el texto griego entre los estudiosos sólo se produjo tras la edición de Erasmo de Rotterdam de 1516 (¡impresa dos años después que la edición de Alcalá!). Aunque posterior cronológicamente, se adelantó de hecho en el mercado al retrasarse el permiso papal para la difusión del texto complutense. El papa concedió el permiso en 1520 y luego se tardaron unos dos años en poner en circulación los volúmenes. Y para colmo de adversidades, muchos de ellos perecieron en un naufragio cuando eran trasladados a Italia. La Biblia Políglota Complutense ha sido reeditada hace unos 20 años o más en un bello facsímil y es accesible en buenas bibliotecas. Como pasa muchas veces, los españoles se dejaron ganar por la mano y perdieron una gran ocasión de propagar un texto bueno, o al menos mejor que el de su competidor (e incluso la posibilidad de hacer negocio) por la burocracia y la lentitud.

Tuvo tal éxito el texto griego erasmiano a pesar de sus innumerables defectos (por ejemplo, se basó en manuscritos de pésima calidad), que pronto se convirtió en "universalmente reconocido" (*textus receptus*) e intocable. Nadie se atrevió a modificarlo durante siglos, aunque en sucesivas ediciones, en las notas a pie de página, se iban acumulando variantes de los nuevos manuscritos descubiertos en las bibliotecas y muchas sugerencias para mejorarlo. Fue Richard Simon, un sacerdote católico francés, quien se decidió por fin a estudiar críticamente el texto del Nuevo Testamento en su obra *Historia crítica del texto del Nuevo Testamento* (Rotterdam 1685). Los principios, o normas de análisis, de Simon sobre la calidad de los manuscritos y las variantes, unidos al riquísimo material textual que aportó fueron aprovechados por otros estudiosos que profundizaron en el análisis del texto y en la oferta de posibles enmiendas al *textus receptus* erasmiano, aunque no se atrevieron a imprimir un texto diferente. En ese momento comenzaron a establecerse las reglas clásicas de la crítica textual, que duran hasta hoy.

Fue un filólogo clásico, Karl Lachmann, el primero que rompió con el "texto recibido" erasmiano editando a comienzos del s. XIX (1831, Berlín) un Nuevo Testamento decididamente nuevo, basado en dos grandes manuscritos del siglo IV: el Sinaítico, procedente del monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí, y el Vaticano, procedente de Alejandría. En este mismo siglo XIX se produjeron los verdaderos avances en la crítica textual: estudiosos alemanes e ingleses (Constantin von Tischendorf y Brooke Foss Wescott – Fenton John Anthony Hort) sentaron las bases de un texto moderno y duradero: colacionaron nuevos manuscritos, dieron a luz estudios críticos y finalmente produjeron dos magníficas y nuevas ediciones críticas del Nuevo Testamento (que contienen a pie Dios página las lecturas variantes de los manuscritos, denominado "testigos del texto" más importantes), que siguen siendo utilizadas hasta hoy día. En contra de la edición erasmiana, fundamentada en manuscritos del tipo llamado "eclesiástico" o bizantino, muy tardíos y que enmendaban mucho el original, estos investigadores prepararon un Nuevo Testamento griego basado en papiros y manuscritos sobre todo alejandrinos, que se apartaba muchísimo del usado hasta el momento. Desde esos años hasta hoy la ciencia no ha hecho más que perfeccionar y pulir los métodos de edición diseñados por en el siglo XIX.

A inicios también del siglo XIX comenzó a abrirse camino el estudio meramente histórico, y por separado, de la teología de cada autor del Nuevo Testamento. Este ámbito de investigación puede denominarse "estudio crítico de la religión o teología crítica", puesto que implicaba una perspectiva no teológica, sino en realidad meramente historicista. Esta impostación crítica influyó rápidamente en la exégesis del Nuevo Testamento y en su fundamentación metódica, la hermenéutica. Ya a finales del siglo XVIII, Karl August Keil (1754-1818), en su obra *Sobre la interpretación histórica de los libros y sobre su necesidad*, había formulado la tesis de que para todos los escritos antiguos, y naturalmente también para la Biblia, no existe más que un método único de interpretación, el gramático-histórico; es decir, no vale guiarse por las opiniones de la tradición. Este método se apoya en el estudio de la lengua y del contexto histórico, e investiga lo que cada autor quiso expresar en su momento, despreocupándose de la aplicación de sus ideas a la vida de los lectores de épocas posteriores. En la exposición de los escritos antiguos, sostenía, debe prescindirse del hecho de la inspiración, y el exegeta sólo debe aclararlos sin plantearse la cuestión de si el texto que explica tiene o no razón.

Sólo medio siglo después aparecieron ya las obras que llevaron casi a sus últimas consecuencias la consideración puramente histórica del Nuevo Testamento, y que influyeron poderosamente en la formación de una nueva imagen de Jesús como fruto de esta aproximación historicista: las obras de David Friedrich Strauss (1808-1874) y de Ferdinand Christian Baur (1792-1860). Sus trabajos, a pesar de sus evidentes exageraciones, vistas desde hoy, marcaron una pauta y modelaron un talante de investigación del que somos herederos todavía.

Strauss se había propuesto esclarecer los fundamentos históricos de la fe en Cristo por medio de la investigación crítica de la tradición recibida sobre Jesús. El resultado fue su muy famosa *Vida de Jesús elaborada críticamente* (1835-1836: ¡tenía poco más de 27 años!). Su crítica radical fundamentó la aplicación del criterio de "mito" para caracterizar ciertas historias contenidas en los evangelios. Explicaba que la mayor parte de la tradición de estos escritos es una construcción mental de los seguidores de Jesús, que tenía su punto de partida en el

Antiguo Testamento y en las esperanzas mesiánicas del pueblo judío. Quizás más importante que su crítica en sí fue la fundamentación de la insalvable separación entre los tres primeros evangelios y el Cuarto respecto a la valoración histórica de Jesús. Strauss sostenía que el autor del último evangelio aplicaba conscientemente su propio lenguaje a Juan Bautista y a Jesús, es decir, ponía en boca de estos personajes no palabras históricas, sino las suyas, y que el producto de todo ello representaba una construcción teológica deliberada del Cristo, el Mesías, y no una historia verdadera. Ello podía verse especialmente, afirmaba, en las claras contradicciones que se perciben de modo especial entre los relatos de la pasión de Mateo, Marcos y Lucas y los discursos de despedida de Jesús en el Cuarto Evangelio.

Ferdinand Christian Baur –que fue por dos veces maestro de Strauss– intentó con su obra crítica una reconstrucción de la historia del cristianismo primitivo y de su teología. Gracias al análisis de las fuentes (no solo el Nuevo Testamento, sino también otros escritos cristianos primitivos), descubre en esa historia tres tendencias fundamentales y opuestas entre sí: la petrina, judaizante y conservadora; la paulina, liberal, innovadora y abierta a los paganos; y una tercera, la de Lucas, “irenista” o pacífica, con ánimo de concordia, que intenta fundir las dos primeras. Baur acepta una visión hegeliana de la historia, según la cual el cristianismo petriño sería la “tesis”; la “antítesis”, el paulino; y la “síntesis” o conjunción, el cristianismo postapostólico de Lucas-Hechos. Cada escrito del Nuevo Testamento puede encuadrarse en una de estas tres directrices por medio del estudio de las “tendencias” (ideología) que muestran en su texto. Naturalmente, la visión irenista de Lucas condiciona mucho la imagen de Jesús. Las aplicaciones concretas de las tesis de Baur fueron interesantes. Pongo algunos ejemplos: en el caso de Pablo, la “crítica de las tendencias o sesgos de su obra” sirve para distinguir entre epístolas auténticamente paulinas y el resto, que se encuadra en el momento sintético posterior. Otro ejemplo: estudiando la tendencia de Lucas en los Hechos de los apóstoles, se puede distinguir entre la imagen que Pablo da de sí mismo y la que ofrece Lucas, muy condicionada por sus tesis acerca de cómo debía de ser la iglesia primitiva, llena de paz y sin postura discordante alguna.

Sostenía así Baur que el cristianismo primitivo, como cualquier otra historia humana, se movía determinado por el enfrentamiento de posturas encontradas. Indirectamente, Baur llegaba también a caer en la cuenta de la existencia de fuentes primarias y secundarias para la historia del cristianismo dentro del Nuevo Testamento mismo. La valoración de cada fuente o escrito no puede efectuarse sin determinar antes claramente, gracias al análisis crítico, el propósito de la obra en cuestión. Baur intenta así buscar una metodología para situar cada texto del Nuevo Testamento dentro de un proceso humano de evolución histórica, en concreto de la teología.

Un poco más tarde, a comienzos del siglo XX, publicó Adolf von Harnack (1851-1930) su *Esencia del cristianismo* (Leipzig 1900). Su tesis era la siguiente: se debe distinguir claramente entre el mensaje evangélico –puramente judío– y el dogma posterior, que en su concepción y estructura es obra del espíritu griego sobre el suelo del evangelio. Sostuvo Harnack que el cristianismo más primitivo, que procede directamente de Jesús, fue un fenómeno aislado en su entorno histórico, ya que el Nazareno no había sufrido influencia notable ni del judaísmo ni del helenismo contemporáneo. La figura de Jesús está transida –según Harnack– de la esperanza de una próxima llegada del reino de Dios como una realidad puramente interna, espiritual, en el corazón del hombre. Sin embargo, esta idea

absolutamente central en Jesús fue pronto sustituida por sus discípulos, que la mudaron por una esperanza en un reino de Dios concretado en acontecimientos futuros, externos, del final de los tiempos. Mientras Harnack preconizaba un aislamiento casi total del cristianismo más primitivo como fenómeno ideológico, otros investigadores de la misma época realizaban los puntos de contacto del movimiento cristiano y del Nuevo Testamento con el judaísmo y helenismo contemporáneos.

Este cambio puede denominarse la nueva orientación hacia el ámbito de la historia comparada de las religiones, que condujo a mutaciones notables de perspectiva. Fue mérito de Adolf Hilgenfeld (1823-1907) haber puesto de relieve, por primera vez hacia 1860, que la literatura apocalíptica judía de época helenística (siglos III a.C.- I d.C.: los escritos también llamados “Apócrifos de la Biblia hebrea”), era un eslabón importante en la prehistoria teológica del cristianismo ya que habían sido el mundo o la atmósfera teológica en la que se crio Jesús. Hilgenfeld fue el primero en sostener en una publicación importante, de 1857 – *La apocalíptica judía en su desarrollo histórico. Una aportación a la historia previa del cristianismo*– que el judaísmo precristiano, apocalíptico, contenía en sí muchas ideas teológicas parecidas a las de los cristianos posteriores, sobre el profetismo, el mesías, el Hijo del Hombre, el reino de Dios, el mundo futuro, etc. El cristianismo había aceptado tales nociones y no las había tomado en concreto de la Biblia hebrea, sino de ese judaísmo posterior. El resultado de esta investigación fue insertar al Nuevo Testamento dentro de la historia general de la evolución teológica del judaísmo helenístico. La teología judía del cristianismo no era un meteorito religioso aislado, sino el producto de una larga historia anterior.

Esta línea fue seguida fundamentalmente por los partidarios de lo que se llamó la “escatología consecuente”. Entre ellos destaca Albert Schweitzer (1875-1965), con su obra *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús (De Reimarus a Wrede)*, de 1904. Schweitzer llegó a la conclusión parecida a la de Hilgenfeld, a saber, que la vida de Jesús no era algo único y original, sino que se situaba en la atmósfera de las más vivas esperanzas apocalípticas del judaísmo inmediatamente anterior al cambio de era.

El judío inglés E. G. Montefiore (1858-1938), nacido por la misma época aunque su obra científica cumbre llegó un poco más tarde, en 1927-1930, sostuvo, en dos libros importantes, *Los evangelios sinópticos*, y *Literatura rabínica y enseñanzas evangélicas*, un punto de vista totalmente opuesto al de Harnack, a saber, la escasa originalidad de las doctrinas de Jesús respecto al judaísmo de su tiempo. A pesar de su crítica radical del leguleyismo farisaico, Jesús se encontraba mucho más cerca de él que lo que los teólogos cristianos habían pensado desde hacía siglos. Fue Montefiore el primero en manifestar que si con alguna corriente judía se podía comparar apropiadamente a Jesús era con el fariseísmo, por muy crítico que Jesús fuera con éste.

La llamada “Escuela de la historia de las religiones” no es más que el afianzamiento de esta tendencia comparatista. Pongo algunos ejemplos. El primero afecta al influjo sobre el encuadramiento del histórico del cristianismo entre otras religiones fueron los avances en la historia de la espiritualidad y religión del helenismo. Ya en 1889, Hermann Usener (1834-1905) abrió este camino con su trabajo *Sobre la fiesta de la Navidad*. El autor empleaba el material comparativo proporcionado por los papiros mágicos para especificar el terreno en el que pudo brotar la concepción del nacimiento virginal de Jesús y la creencia de su filiación

divina. Llegó a la conclusión de que ese terreno eran ciertas concepciones de la religiosidad griega que se habían ido extendiendo por el ámbito mediterráneo, en concreto su aprecio por la virginidad y la normal aceptación de la idea de que los dioses tuvieran hijos entre los hombres: a base de un estudio comparatista, concluyó que las narraciones de la infancia de los dos primeros evangelios (Mateo 1-2 y Lucas 1-2) no eran verdadera historia sino una saga legendaria, cuyos principales elementos habían nacido en suelo griego, no judío.

Un discípulo de Usener, Albrecht Dieterich, (1866-1908) recalcó en su obra *Una liturgia mitraica*, Leipzig 1903, que el pensamiento ético de la Estoa se había extendido en el helenismo hasta las capas más populares, alcanzando incluso al judaísmo que se helenizó, por lo que hasta los mismos judíos –incluido Jesús de Nazaret– habían aceptado muchos elementos de la moral estoica pagana. Ello explicaba que también el cristianismo, como heredero de la sinagoga judía, se hubiera beneficiado de la recepción por parte del judaísmo helenístico de normas y modelos morales estoicos. Con otras palabras, el autor venía a sostener que una buena parte de la moral cristiana era griega, estoica, y no judía, y que había sido recibida a través del judaísmo helenístico. Afirmaba también Dieterich que concepciones cristianas como la “unión con la divinidad”, o la “ingestión del dios” (eucaristía), la “filiación divina” (el cristiano como hijo de Dios) o el “nuevo nacimiento” (bautismo) tienen su reflejo en toda la antigüedad y aparecen bien testimoniadas fuera del cristianismo.

Franz Cumont (Bélgica, 1868-1947), con su obra *Textos y monumentos figurados de los misterios de Mitra* (Bruselas 1899), habría de influir mucho sobre los estudios neotestamentarios por cuanto su labor supuso el esclarecimiento de numerosos paralelos entre las religiones mitraica y cristiana. En otro trabajo sobre las *Religiones orientales en el paganismo romano* (París 1907) constataba que la investigación de las creencias comunes entre el cristianismo y las religiones místicas sobrepasaba los límites del Imperio romano y conducían al Oriente, de donde provenía en último término ese ideario común. Comenzaba pues a considerarse seriamente la posible influencia de la religión irania no sólo sobre el judaísmo, sino también –al menos indirectamente– en el cristianismo.

El ambiente estaba ya preparado cuando Richard Reitzenstein (1861-1931) se propuso iluminar sistemáticamente los orígenes de las creencias religiosas helenísticas, y consecuentemente del cristianismo, con paralelos orientales. Ya en 1901, al editar dos papiros, indicaba que la concepción del Logos como una personalidad divina (Verbo o Palabra de Dios: presente sobre todo en el Prólogo del Cuarto Evangelio) podía explicarse por la unión de teorías estoicas con egipcias, con lo que podría aclararse la concepción central del prólogo del Cuarto Evangelio, el cual la habría tomado de esos ámbitos. En su obra posterior, *Poimandres* (1904), afirmaba la existencia de un mito helenístico cuyo núcleo era la noción de “Dios hecho hombre”, y que este era anterior al cristianismo. Por tanto, se podía sospechar una influencia de lo anterior sobre lo cronológicamente posterior. Al mismo tiempo hacía hincapié en la asombrosa concordancia del lenguaje del evangelio de Juan con el de la mística griega de la época helenística. Finalmente, en su conocida obra *Las religiones de misterio helenísticas* (1919), insistía una vez más en la participación del Nuevo Testamento en el ambiente religioso-sincrético del helenismo. En concreto sostenía que el Nuevo Testamento participaba de las ideas centrales de los cultos de misterio helenísticos o, con otras palabras, que había pocas dudas de que la versión cristiana, sobre todo paulina, se incardinaba muy bien dentro de una “misteriosofía” general del helenismo. Tras una pintura detallada de ese

trasfondo, caracterizaba a Pablo como un místico gnóstico del helenismo, porque unía concepciones judías con otras que eran típicas y peculiares de los cultos de misterio de la religión griega.

Hermann Gunkel (1862-1932) publicó a finales del siglo XIX una investigación sobre el primer y último libro de la Biblia, el *Génesis* y el *Apocalipsis: Creación y caos en épocas remotas y al final de los tiempos*. Tras una crítica rigurosa de las interpretaciones del momento, indicaba Gunkel que el relato de la creación (Gn 1) y el de la visión de la Mujer y el Dragón (Apocalipsis 12) no podían explicarse partiendo de supuestos puramente judíos o cristianos, sino a partir del conjunto de los mitos babilónicos de la creación, que pasaron al judaísmo en época muy temprana, adquiriendo luego una intención escatológica, es decir, de explicación del final de los tiempos. Señalaba Gunkel la necesidad de una investigación de la historia de la tradición, especialmente de la apocalíptica, teniendo en cuenta que en el proceso de aceptación de mitos foráneos se admiten algunos conceptos no suficientemente aclarados. Postulaba también la necesidad de someter a un método de investigación semejante las tradiciones sobre Jesús, a saber, en qué sentido, tanto él, como sobre todo los que habían transmitido sus hechos y dichos estaban influidos por nociones teológicas no solamente judías, sino procedentes de ámbito oriental luego asimiladas, por ejemplo, en el seno de los grupos apocalípticos.

Un poco más tarde, en 1903 –en una obra titulada *Sobre la comprensión del Nuevo Testamento desde el punto de vista de la Historia de las Religiones*–, sostenía el mismo Gunkel la tesis de que la teología neotestamentaria se había constituido asimilando y aceptando influencias de otras religiones. Normalmente no se trataba de una influencia directa, sino de ideas que habían llegado a los cristianos a través del judaísmo. Partiendo del concepto de que el saber histórico es fundamentalmente un conocimiento de las conexiones culturales y del contexto histórico, indicaba Gunkel que debía definirse al judaísmo como una religión sincrética, es decir, una religión que asimilaba ideas teológicas de fuera. Consecuentemente, y a partir de múltiples ejemplos tomados del Apocalipsis, de los evangelios y de la teología paulina, señalaba que muchas de estas concepciones son orientales y que habían sido incorporadas secundariamente a la imagen de Jesús. A partir de aquí sostenía que también el cristianismo es una religión sincretista, que mezcla ideas teológicas tomadas de diversos ambientes religiosos y que bajo ese punto de vista debía ser investigada.

En verdad, es realmente impresionante cuán fecundo fue el siglo XIX (sobre todo su segunda mitad) en la generación de científicos que abrieron nuevas vías en el estudio del Nuevo Testamento. Otro paso de gigante lo dio Wilhelm Bousset. Según este autor (1865-1920), era imperioso continuar la fecunda idea de investigar a Jesús y al cristianismo a la luz de la influencia sobre este último de las “religiones de misterios” (hoy decimos mejor “cultos de misterio”). En este ámbito, aparte de otras obras sobre el judaísmo helenístico y sobre la historia y concepciones principales de la gnosis, su obra principal fue *Kýrios Christós*, en la cual intenta reunir todos los hilos que se habían ido manejando a partir de una concepción de la fe cristiana vista desde el prisma de la historia de las religiones.

En *Kýrios Christós* (Gotinga 1913) se plantea por vez primera que los grupos primitivos cristianos son ante todo comunidades de culto. Como otras asociaciones paganas, por ejemplo, las formadas para honrar al “Señor Sarapis”, o al “Señor Atis”, los cristianos vieron a Cristo como *kýrios*, señor, el cual es un poder sobrehumano que está presente en el

culto. Y es en el culto y en la liturgia donde se plasman las ideas de la teología. Las variadas concepciones judías sobre la figura apocalíptica de un como “hijo de hombre” (Dn 7,13-14; en griego el “Hijo del Hombre”) habían sido creadas en el culto sinagoga y retroproyectadas por los seguidores judeocristianos de Jesús hacia la figura de su maestro. Es decir, una cosa es lo que Jesús pensaba realmente del “Hijo del Hombre” y de sí mismo como tal (si era él, o no, esa figura mesiánica), y otra lo que la fe de la comunidad cristiana sostuvo que era el pensamiento de Jesús. A partir de esa figura celestial, se había formado la fe de la primera comunidad palestinese cristiana que concibió a Jesús como el Hijo del Hombre del libro de Daniel, aunque en realidad él, por su parte, lo considerara una personalidad distinta a la suya. Pero, además de este grupo, existía la comunidad helenística, constituida en gran medida por judíos muy helenizados y, muy pronto también, por paganos convertidos a la fe en Jesús como mesías. Fue en ella, y por influencias de ideas o nociones religiosas del ambiente griego, donde nació la idea de que sólo Jesús era el verdadero *Kýrios*, Señor y Dios. No lo era el emperador, por muy divinizada que apareciera su figura incluso en su vida mortal, ni tampoco ninguna deidad de griegos o romanos. La noción de Jesús como *Kýrios* tenía su origen no en la realidad histórica de Jesús, quien nunca se llamó a sí mismo Dios o Señor, sino en el culto litúrgico cristiano. Resultaba además que este culto contraponía expresamente la figura de Jesús a la veneración de otras divinidades paganas ya meramente culturales o expresamente salvadoras, con lo que elevaba a Jesús a la misma categoría de divinidad. Por ello, en esa comunidad helenística primitiva –y por obra de la fuerza de su liturgia– se dio un cambio profundo: en lugar de la esperanza en un “*Hijo del hombre*” que había de venir (propia de la comunidad palestinese) surgió la adoración del “Señor (*Kýrios*) celestial”. Este cambio suponía en principio un claro peligro para las concepciones sobre el final de los tiempos que pasaban a un segundo plano, concepciones que eran las propias de Jesús. Todo este cambio pudo ser posible, opinaba Bousset, porque muchos paganos que antes habían sido adoradores de otras divinidades salvadoras en los cultos de misterio, más tarde –por obra de Pablo– se pasaron a las filas del cristianismo.

Para Bousset, todo lo que había ocurrido en el cristianismo primitivo era relativamente sencillo de explicar: en el fondo, un dios de los cultos de misterio había recibido un nombre nuevo, Jesús de Nazaret. Se habían fusionado, pues, dos figuras. Naturalmente los conversos a la fe en Jesús tenían poco interés en su vida histórica, por lo que se concentraban en el drama de su muerte y resurrección, que se repetía en su liturgia cada domingo (“día del Señor” o del *Kýrios*; en griego “*kyriaké heméra*”). En el sacramento de la eucaristía recibían el verdadero cuerpo y sangre del dios (como se ve, Bousset contempla como imposible que esto ocurriera en una comunidad palestinese, judeocristiana, donde no había eucaristía tal como se entiende usualmente), con lo cual, al ser partícipes de la divinidad recibían a la vez la confirmación de su paso de la muerte a la vida. Así, de este modo, la primitiva tensión escatológica propia de la comunidad primitiva palestinese se fue mutando en tensión sacramental en la comunidad helenística, propiciada por la ingestión de un ser divino exterior que se hacía interior en el hombre y que hacía de este a partir de un ser en el tiempo una realidad intemporal y celeste.

Como puede verse claramente, la metodología comparatista de la “Escuela de Historia de las Religiones” habría de conducir necesariamente a una crítica radical del material evangélico, a su manera de presentar a Jesús. Esta crítica ponía de relieve la diferencia entre

el Jesús de la historia y el Cristo de la fe –es decir, las creencias de los discípulos acerca de Jesús tras su resurrección, cuando se convencieron de que era el cristo o mesías–, intentando explicar cómo las características de este último se proyectaban hacia atrás, hacia la imagen del Jesús histórico, que resultaba así coloreado con notas propias del Cristo de la fe.

Un estudioso de la Biblia hebrea, Julius Wellhausen (1844-1918), fue un precursor del camino de analizar las fuentes de los evangelios, ya que realizó también aportaciones notables en el estudio de los evangelios, como enseguida veremos. Seguramente se habrá observado que los estudiosos que han ido llevando hacia delante la historia de la investigación crítica del Nuevo Testamento han sido fundamentalmente alemanes. No es de extrañar que hasta hace relativamente poco, seguros de su supremacía, en libros alemanes se traían a colación pocos autores extranjeros: se discutía entre colegas de lengua alemana, y se citaban unos a otros. Este mismo fenómeno está ocurriendo ahora con el inglés: una notable mayoría de la investigación se publica en esa lengua y no se citan trabajos que no estén redactados en ella.

Otro avance extraordinario al inicio del siglo XX en el estudio del Nuevo Testamento fue el de la crítica de los evangelios en general. El mencionado Julius Wellhausen añadió a su obra *Historia israelita y judía* (Berlín 1894) un capítulo suplementario sobre los evangelios, ya que estos son claramente un producto judío. En este trabajo presentaba a Jesús como un predicador del amor divino en un reino de Dios que ya había comenzado a manifestarse. Este Jesús tenía una relación con Dios de hijo a padre como hombre que era. La apelación “hijo de hombre”, que Jesús se otorgaba a sí mismo, significaba en arameo precisamente eso, un mero ser humano. Tras su muerte, sin embargo, este apelativo se cambió en título mesiánico y pasó a ser en griego el Hijo del Hombre. La comunidad de creyentes adscribió a Jesús una filiación divina real: lo consideró hijo real, no metafórico, de Dios. Otros cristianos primitivos acabaron de transformar la imagen del Jesús terreno uniendo su persona a diversas concepciones escatológicas judías de la época (por ejemplo, el juez mesiánico que ha de venir, etc.).

Más tarde, en su *Introducción a los tres primeros evangelios* (Berlín 1905), mantuvo Wellhausen que estos escritos no poseen valor firme como fuente para una verdadera historia de Jesús, sino como testimonio de la fe en él. La tradición evangélica, múltiple y variada, se plasmó en los evangelios actuales gracias a una selección dogmática, es decir, el dogma previo eligió entre el material recibido sobre Jesús: los intereses doctrinales de los autores evangélicos influyeron tremendamente en esta selección. Además, los evangelistas añadieron por su cuenta, y también movidos por sus propias ideas, los lazos de unión de las diversas palabras y acciones de Jesús seleccionadas por ellos, lo que influyó, naturalmente en su interpretación; de lo que se deduce que el ordenamiento y la disposición de estos escritos es una invención personal de los evangelistas.

En esta misma línea se sitúa la crítica radical que Wilhelm Wrede (1859-1906) llevó a cabo sobre la concepción del mesianismo en los evangelios. En su obra capital, *El secreto mesiánico en los evangelios. Aportación a un mejor entendimiento del evangelio de Marcos* (Gottinga 1901), vuelve a insistir en que ciertas concepciones teológicas de la comunidad de seguidores de Jesús fueron transferidas, o retroproyectadas a la vida histórica del Nazareno. Por ejemplo, según Wrede, Jesús no tuvo conciencia mesiánica alguna, pues no hay la menor *justificación* de ella en el más antiguo de los evangelistas, Marcos. Ahora bien, que ya en este evangelio

aparezca Jesús como mesías se aclara porque los primeros cristianos no podían explicarse en absoluto el fracaso aparente de la misión de Jesús (la muerte en cruz) y la poca proyección práctica de esta misión mesiánica en su vida pública. Entonces se les ocurrió pensar que la solución era que Jesús había decidido mantener oculta tal misión. Wrede opinaba que existía una divergencia entre la concepción anterior a Marcos –que presentaba a Jesús simplemente como profeta, y ante todo como maestro y taumaturgo– y la idea de la comunidad de creyentes (a la que pertenecía el evangelista) de que Jesús era el mesías, y además un mesías sufriente con ideas apocalípticas. Esta diferencia obligó a Marcos a crear un lazo de unión entre ambas concepciones, es decir, le llevó a poner en boca de Jesús una conciencia mesiánico-apocalíptica pero a la vez el deseo de ocultarla. Tal conexión, sin embargo, se revela como contradictoria, puramente ficticia, literaria, y no se corresponde con la realidad histórica. Bien analizados los textos, se deduce que Jesús en realidad nunca se consideró a sí mismo como el mesías.

Wrede revela también una concepción crítica radical respecto al Cuarto Evangelio. Afirma que las ideas religiosas de su autor proceden de sistemas gnósticos; el último escrito evangélico se compuso porque, en las luchas de la iglesia primitiva con el judaísmo, los tres primeros evangelios (los sinópticos) no habían conseguido la finalidad que se proponían. La obra de Juan no es, por tanto, un texto histórico, sino teológico: intenta presentar una determinada imagen de Jesús y difundirla para vencer a sus adversarios teológicos.

La línea radical de pensamiento sobre el Jesús de la historia que hemos considerado es la que llevó a Wilhelm Wrede, consecuentemente, a pedir la supresión en las facultades alemanas de teología de la disciplina denominada “Teología bíblica del Nuevo Testamento”. Postulaba que, en vez de una teología neotestamentaria, había que practicar y enseñar una “historia religiosa del cristianismo primitivo” que considerara el conjunto de todos los escritos cristianos de los primeros momentos, no solo los canónicos, que renunciara expresamente a la idea de canon de libros sagrados y prescindiera en absoluto del concepto de revelación.

Estas ideas fueron defendidas con toda energía por Wrede en su obra *Sobre la tarea y método de la denominada Teología del Nuevo Testamento*, Gotinga 1897. Como puede percibirse, estamos aquí ante nociones “modernas” que luego han defendido Helmut Köster y Jean Dominic Crossan, entre otros (piénsese en el “Jesus Seminar”), como base para reconstruir la vida de Jesús. Si se estudia sobre todo la obra de Crossan, se observará cómo concede gran importancia, por ejemplo, a textos que se catalogan entre los apócrifos del Nuevo Testamento, como el Papiro Egerton 2, el *Evangelio de Pedro*, y sobre todo el *Evangelio copto-gnóstico de Tomás*. Al aceptar estas fuentes como primarias, al mismo nivel que los otros evangelios del Nuevo Testamento, es lógico que cambie radicalmente la presentación de la figura del Jesús histórico. Que ello sea aceptable o no es otra cuestión. Pero la base ideológica de Crossan está ya en Wilhelm Wrede cien años antes.

La misma exigencia de abrir perspectivas puede verse en Gustav Krüger (1862-1940) en su obra *El dogma del Nuevo Testamento*, Gießen 1896. Para este investigador, en lugar de una historia del Nuevo Testamento, habría que investigar exclusivamente la historia del cristianismo primitivo, que es pluriforme. Había que eliminar también de las facultades de teología la disciplina de la “Introducción al Nuevo Testamento”; en sustitución de ella promovía una idea parecida a la de Wilhem Wrede: convenía enseñar “historia de la literatura cristiana”, y en vez de “teología neotestamentaria”, la variada y pluriforme “teología cristiana primitiva”. El dogma de un Nuevo Testamento con un ideario propio, armónico, bien

constituido, unitario, procede de la teología del catolicismo, no de la ciencia, y es una construcción ficticia que, como tal, debe ser rechazada. La realización de este *desideratum* se halla en la obra de Paul Wendland (1864-1915), *Las formas literarias del cristianismo primitivo*, Tubinga 1912. Wendland era catedrático de Instituto, pero unía la docencia en la enseñanza media con un afán de investigación básica encomiable; junto con Leopold Cohn es el más famoso editor de Filón de Alejandría, un autor nada fácil; no creo que su edición del texto griego de Filón haya sido superada hasta hoy.

Por la misma vía transita otro famoso personaje en la historia de la investigación neotestamentaria, Heinrich Weinel (1874-1936), con su obra –que mantiene un título polémico pero con orientación nueva– *Teología del Nuevo Testamento. La religión de Jesús y la del cristianismo primitivo*, Tubinga 1911, donde para trazar esta historia se considera como fuente todo el conjunto del cristianismo primitivo, sin atenerse solamente a los escritos canónicos. En mi opinión, Weinel es un buen ejemplo de que tanto la disciplina histórica, que tiene como objeto el estudio del Nuevo Testamento, como la historia real de la iglesia primitiva no progresan linealmente, sino que avanzan dando bruscos saltos que nos parecen a veces no ser del todo consecuentes. Así, Weinel afirma que Jesús aportó una gran novedad en la historia religiosa del judaísmo al predicar una redención que no se obraba por la mera realización de las obras de la Ley, sino ante todo por el sentido ético, moral, de aquel que realiza tales obras /. Pero luego no es consecuente Weinel al sostener que la piedad de la iglesia primitiva se aparta de este ideal de Jesús, porque la Iglesia hace de la redención un "sistema estético más que ético", lo cual es erróneo. Al afirmar tal cosa no considera la evolución del concepto de la redención en la iglesia primitiva en sí mismo, como un producto de la historia, sino que utiliza como norma para juzgarlo el modelo teológico de Jesús. Con otras palabras, emplea una vara de medir teológica (verdadero-falso) a la hora de juzgar un hecho meramente histórico, no sometible a juicios de valor. Weinel se aparta del *desideratum* de Wilhelm Wrede a la hora de aplicar a la historia y evolución del cristianismo primitivo una valoración objetiva, netamente histórica, sin hacer juicios de valor.

En el campo de la cultura católica francesa tuvo la crítica radical cierta resonancia por las obras de tres investigadores franceses, protestante uno, Maurice Goguel (1880-1955), y católico el otro al principio, Alfred Loisy (1857-1940), más el investigador independiente Charles Guignebert (1867-1939).

El primero, en su obra *Jesucristo y el Apóstol Pablo* (París 1904) se pronunciaba en favor de una metodología puramente histórica a la hora de investigar el Nuevo Testamento. Comparando la predicación de Jesús con la teología paulina, percibía Goguel que, sobre todo en la cristología y en la doctrina de la justificación por la sola fe, existían radicales diferencias en el Nuevo Testamento, de tal modo que Pablo, a partir del evangelio, había creado algo totalmente novedoso y que hablando en propiedad no había una relación directa de su pensamiento con el de Jesús.

El segundo, Alfred Loisy, fue el representante de la crítica radical católica. Ejerció de profesor de Sagrada Escritura en el Instituto Católico de París desde 1884 a 1893. Era filólogo y exegeta, y fue excomulgado en 1908 por su asociación con el modernismo teológico y su enfrentamiento con la jerarquía eclesiástica, la cual consideraba que Loisy minaba las bases de la fe. Alfred Loisy escribió una obra importante titulada *El Evangelio y la Iglesia* (París 1902), en respuesta a la de Adolf von Harnack sobre el cristianismo (*La esencia del*

cristianismo, que hemos comentado anteriormente). En esta afirmaba el erudito alemán que, puesto que la esencia del cristianismo era la realización interior e individual de Dios en el alma humana, no tenía necesidad de una iglesia; más aún, esta podría convertirse en un obstáculo y deformación del cristianismo genuino. En contra de tal postura, Loisy defendió a la iglesia como una organización mediadora entre Dios y el hombre, pero negó que fuese fundada por Cristo en la forma que asumió después. Su conocida frase, “Jesús anunció el reino de Dios, pero lo que vino fue la Iglesia” (*L’Église et l’Évangile*, Editorial Alphonse Picard et Fils, 1902 : capítulo III p. 111 et 112) expresa bien lo afirmado. Para Loisy, los evangelios son el producto y testimonio de la fe de la iglesia primitiva y el cuarto, el de Juan, especialmente, una descripción simbólica de la verdad. En su comentario a este evangelio, (*El Cuarto Evangelio*, París 1903), afirma la nulidad de este escrito evangélico como fuente histórica, presentándolo como una exposición alegórico-simbólica de la fe en Cristo hacia el final del siglo I. Con otras palabras: en el Cuarto Evangelio no habla el Jesús de la historia, sino el evangelista y su teología. Esta posición es parecida a la ya comentada de Wilhelm Wrede.

Charles Guignebert, ignorado injustísimamente por las historias de la investigación en lenguas alemana e inglesa, recoge el testigo de Goguel y Loisy, perfilando mejor sus ideas. Con un notable conocimiento de la investigación inglesa y alemana, la realmente puntera e influyente de su tiempo, corrige todos sus excesos y afirmaciones temerarias, transmitidas a menudo irreflexivamente pues los investigadores alemanes siguen a menudo el pensamiento de escuela sin someterlo a una crítica independiente. Su obra *Jesús*, de 1933, es un prodigio de sensatez aun manteniendo una postura de crítica radical. El Jesús que se desprende de su investigación es un menestral judío convertido en maestro de la Ley, sanador y taumaturgo, pero fracasado a fin de cuentas, ya que no logró convencer a sus correligionarios en Galilea ni en Jerusalén. Las ideas teológicas de Jesús son exquisitamente judías; no destacó precisamente por su originalidad, aunque combatió una cierta clase de fariseísmo que le parecía superficial, ya que no alcanzaba el fondo profundo, esencial de la Ley. Jesús no fue más allá de creerse un profeta escatológico anunciador del reino de Dios y si se creyó un mesías fue solamente en su interior y con escasos deseos nacionalistas. Probablemente su vida pública fue muy breve, debido a la vigilancia constante de Antipas y del propio Pilato, quienes lo consideraban un epígono del Bautista. Su muerte se debió, sin duda, a un acto político por parte de los romanos que no podían admitir la existencia de un reino en la tierra que no fuera el del imperio de Roma. Igualmente otras obras de Guignebert, como *El mundo judío en tiempos de Jesús* (1935), *El Cristo* (1943, publicada póstumamente), obra inacabada sobre los orígenes inmediatos de la fe cristiana –es decir, el paso del Jesús histórico a la creencia en el Cristo celestial– merecen atención aún hoy día.

En el terreno de la interpretación de Pablo hubo también avances con perspectivas similares. Un buen ejemplo es la obra de Martin Brückner (1868-1922), *El nacimiento de la cristología paulina*, Estrasburgo 1903, respecto a Pablo y su relación con la figura de Cristo. Según Brückner, Pablo unió la concepción tradicional judía del mesías celeste con la de la encarnación de Jesús, de tal modo que no fue la vida terrena de Jesús, sino las doctrinas judías sobre el mesías celestial las que formularon la fe cristológica paulina.

Paul Wernle (1872-1939), en sus obras *Cristo y el pecado en Pablo de Tarso*, Tubinga 1897, y *Los inicios de nuestra religión*, Tubinga 1901, intentó poner de manifiesto la distancia

ideológica entre Jesús y Pablo, verdadero fundador del cristianismo, que derivará más tarde hacia el protocatólicismo, presente en el Nuevo Testamento y que los investigadores protestantes consideran una perversión del primitivo espíritu del cristianismo.

Wilhem Wrede, por su parte, contribuyó a esta concepción con su libro sobre Pablo (*Paulus*, Tubinga 1904), en el que este apóstol aparece como el teólogo que añade a la figura de Jesús la concepción judía del mesianismo, sin tener en cuenta esencialmente la doctrina real ni la persona histórica de Jesús, como se ha indicado, que no se creyó el mesías. Estas tres obras marcaron para siempre la investigación, incluso confesional, de las relaciones entre el pensamiento de Pablo y el Jesús de la historia.

Para la investigación crítica de los Evangelios fue básica el método de investigación que se denominó “historia de las formas”. Karl Ludwig Schmidt (1891-1956) examinó exhaustivamente en su obra, *El marco de la historia de Jesús* (Berlín 1919), los datos geográficos y temporales sobre la vida y la predicación de Jesús de Nazaret que aparecen en los evangelios, y llegó a la conclusión de que todo ese marco, en el que los autores de estas obras hacen que se desarrollen las tradiciones sobre su protagonista, es ficticio y puramente pragmático. Por tanto, las tradiciones sobre Jesús se transmitieron aisladamente, sin referencias temporales ni geográficas. Fueron los “biógrafos”, los evangelistas, los que unieron entre sí las diversas tradiciones por la semejanza de su contenido o por motivos prácticos, o por intereses teológicos personales. Schmidt es en realidad el iniciador del método “historia de las formas”.

Un poco más tarde, hacia 1919-1921, se llega a las dos figuras más representativas de este método que acabamos de nombrar –también denominado “crítica de las formas” o “historia de la tradición”– y que es el más crítico y revolucionario en la interpretación de los evangelios hasta el día de hoy. Los nombres de los dos investigadores que consolidaron esta línea son Martín Dibelius (1883-1947) y Rudolf Bultmann (1884-1968), y sus pautas y orientaciones siguen vigentes hasta nuestro tiempo, a pesar de las críticas acerbas que recibieron desde el momento mismo de su aparición. Se dice a menudo que están superados, pero la metodología por ellos inaugurada, con pequeños retoques, se sigue empleando hasta hoy.

El que estudie hoy día, por ejemplo, la obra básica de Rudolf Bultmann, *La historia de la tradición sinóptica*, se encontrará con que ofrece muy pocas explicaciones, o ninguna, del porqué opina de una manera u otra acerca de la autenticidad de dichos y hechos de Jesús, ya que da por supuesto en los lectores una serie de conocimientos previos. La idea directriz de su método es tratar de individualizar la prehistoria oral de los textos del Nuevo Testamento, sobre todo de los evangelios. Bultmann y su colega Martin Dibelius intentaron descubrir cómo se pasó del estadio oral de la tradición sobre Jesús al estadio de obra escrita –los textos que hoy tenemos–, procurando averiguar qué modificaciones sufrieron esos textos en el curso mismo de la transmisión oral, y quizás más, al plasmarse luego por escrito. Con otras palabras, esta metodología significaba el intento de alcanzar y estudiar lo que hay detrás cronológicamente de los evangelios, lo que significa acercarse al tiempo del Jesús histórico.

Según la “historia de las formas”, la comprensión literaria de los textos de los evangelios sinópticos (Marcos, Mateo y Lucas) comienza a caminar por un sendero conveniente cuando se llega a la idea de que estas obras son una *compilación* de pequeñas unidades de tradición oral. En un estadio preliterario –tal como se sospecha que fueron los primeros comienzos de las tradiciones sobre Jesús– nadie se preocupó de plasmar por escrito esas pequeñas unidades,

pues primaba lo que creían palabra viva de Jesús, que se divulgaba de boca a oreja. De hecho, afirman, esta tradición sólo transmitía historias aisladas; grupos de dichos de Jesús; anécdotas, algún milagro, alguna parábola, etc. Bultmann y Dibelius arribaron a la idea de que tales breves unidades se pueden examinar por sí mismas si se logra aislarlas de su marco actual, los evangelios.

Los impulsores de esta nueva metodología eran fervorosos protestantes, que intentaban separar nítidamente la investigación básica de la fe. Como buenos luteranos de base, sostenían que lo único que importaba para sentirse interpelado por Jesús no era la historia, que en sí no tenía importancia salvífica alguna, sino la fe. Pero, de cualquier modo, la investigación histórica es en sí interesante para la ciencia aunque quede lejos de la vida íntima, interior, de la fe. En esta línea, los dos postulaban también la utilización de la historia de las formas en la búsqueda de la evolución de las tradiciones más antiguas en el resto de los escritos del Nuevo Testamento. Reconocían, sin embargo, que el sistema era más difícil de emplear, ya que fuera de los evangelios normalmente sólo se dispone de una tradición simple (es decir, no de varios textos que pueden confrontarse entre sí, como pasa con los escritos evangélicos), y muchas veces no hay posibilidad de comparar una tradición con otros estratos de ideas también tradicionales.

Los inicios de la crítica de la redacción evangélica, es decir, del papel desempeñado por los autores evangélicos al remodelar las fuentes que tenían ante sus ojos, si eran escritas, o bien la tradición oral, fue obra, a mitad del siglo XX, y por obra de jóvenes investigadores alemanes que estaban preparando su “escrito de habilitación”, se abrió paso con rapidez un nuevo método para abordar la historia de los evangelios, con la intención de entenderlos un punto más allá de lo que había aportado la “historia de las formas”. Los autores mismos de esta corriente de investigación aplicaron a tal método la etiqueta de “historia” o “crítica de la redacción”. Esta crítica de la redacción sólo se entiende como un complemento de los métodos de la crítica literaria y de la historia de las formas. Es imposible, desde el punto de vista de sus normas de trabajo y resultados, separarla de esos sistemas: todos los que empezaron a practicar la historia de la redacción eran ya “adictos” a la historia de las formas, aunque sentían cierta necesidad de complementar sus resultados.

El punto de vista central, y también de partida, de la “historia de la redacción” consistió en considerar a los escritores del Nuevo Testamento, sobre todo los evangélicos, no sólo como meros coleccionistas, “compiladores”, y transmisores de un material previamente existente (como había hecho la “historia de las formas”), sino como auténticos moldeadores y creadores de algunas de las nociones teológicas que transmite ese material, es decir, como autores verdaderos. De este modo, el nuevo método intentaba llegar a entender con mayor precisión cuál había sido la función de los autores evangélicos: ¿había influido la mentalidad y teología propias de cada autor en la manera de presentar el material tradicional que estaba “transmitiendo”? Sin duda, respondieron, porque resultaba que, después de una detenida investigación, se veía claro que la tarea de los evangelistas no había sido sólo transmitir, sino reelaborar, a veces drásticamente, el material que transmitían.

El método básico de trabajo de esta crítica de la redacción es puramente comparativo entre textos en el caso de los evangelios: consiste en estudiar muy concienzudamente –por medio de reflexión sobre una sinopsis evangélica– las diferencias y similitudes (añadidos, omisiones, cambios de orden o de otro tipo) entre los evangelistas cuando presentan un texto

similar o análogo al de los otros textos evangélicos. Por extensión, el método se podría aplicar a otras obras del Nuevo Testamento, aunque con mayor dificultad, ya que no suele haber paralelos estrictos.

La importancia de la “historia de la redacción” se concentraba, pues, en lo peculiar del pensamiento teológico de cada evangelista y en cómo cada uno copiaba y manipulaba sus fuentes (que eran, en primer lugar, la tradición oral, si es que fuera posible distinguirla por medio de la crítica de fuentes— o bien si se presumía que estaba copiando de otro evangelista anterior o de cualquier otro texto escrito), alterándolas, editándolas o corrigiéndolas. De tal comparación muy detenida se pudo deducir claramente que Mateo y Lucas no consideraban a Marcos un libro sagrado, intocable, sino manifiestamente mejorable, y que no estaban de acuerdo con su perspectiva o con la manera de contar algún episodio de Jesús o sus palabras. Resulta a veces que la corrección de Mateo o de Lucas sobre el texto de Marcos es de tal calibre, que a pesar de estar copiando pasajes enteros de este evangelio, se cambia totalmente el sentido.

El caso más notable es el del Cuarto Evangelio. Aunque la crítica duda de si el autor conoció o no a los evangelistas anteriores (mi opinión personal es que leyó al menos a Lucas; o bien que alguno de los autores finales de ese cuarto evangelio incrustó dentro de él material lucano), me parece prácticamente seguro que tal autor conocía perfectamente la *tradición* evangélica sinóptica. Pero no la consideró conveniente o pertinente en absoluto. Pensó que sus antecesores —esa tradición evangélica, sinóptica, previa— hablaban de Jesús con cierta superficialidad (“carnalmente”, diría Clemente de Alejandría) sin llegar al meollo de lo que había sido Jesús realmente, aunque de ello no se dedujera que estaban radicalmente equivocados. Por eso, compuso ese misterioso y desconocido autor su evangelio, el cuarto, para enmendar a los tres anteriores, presentando a sus lectores una visión espiritual —y verdadera según él (o ellos, si fueron varios los autores, como parece)— de Jesús.

El mérito de recoger estas observaciones comparativas minuciosas y estudiarlas metódicamente, el ponerlas de relieve y sobre todo el obtener las consecuencias destacando la redacción, la autoría, de cada uno de los evangelistas (y por ampliación de otros escritos del Nuevo Testamento) es lo que ha hecho que la “historia de la redacción” siga también plenamente vigente hasta nuestros días. No cabe duda de que la visión obtenida por este método sobre los autores evangélicos, en especial, es muy distinta de la simple lectura acrítica, a veces demasiado aventurada, que había primado hasta el siglo XIX. También se obtienen muchas consecuencias sobre las posibilidades de reconstrucción del Jesús histórico y su posible contraste con el Cristo de la fe, pues se percibe cómo van progresando ciertas nociones puramente teológicas, no histórico-tradicionales, de un evangelista al siguiente cronológicamente.

Otro campo de investigación importante en los que se ha avanzado mucho es en los estudios sociológicos del Nuevo Testamento. Desde que el *corpus* del Nuevo Testamento fue elevado a categoría de Escritura sagrada (hacia el último cuarto del s. II), se introdujo la tendencia, al menos subconsciente, de apartarlo como algo divino de todos los condicionantes sociológicos e históricos. Hasta bien entrado el siglo XX, muchos estudiosos han considerado los textos sagrados como portadores de una revelación atemporal, prescindiendo de su contexto histórico y olvidando su relación con la vida concreta de las comunidades en los que se engendraron. Y en concreto sobre Jesús, se consideraba en él su doctrina como un

fenómeno ideológico dentro del judaísmo; para unos derivados de este y sin romper su marco; para otros, con una función rompedora del judaísmo condenado a claudicar ante el cristianismo naciente representado por el mismo Jesús.

En la aplicación de métodos sociológicos a la Biblia fueron pioneros ciertos trabajos en torno a la Biblia hebrea que comenzaron a aplicar categorías sociológicas en sus estudios. Así desde finales del siglo XIX y comienzos del XX diversos autores relacionaron ya la historia de Israel con la de la antigüedad en general recurriendo a categorías sociológicas respecto a la vida de los pueblos en la época de composición de tales tradiciones (J. Fenton), o bien se compararon las formas sociales, costumbres y ritos de Israel con los datos etnográficos acerca de los beduinos preislámicos (J. Wellhausen); o también se relacionaron los grupos sociales del antiguo Israel, su evolución y su interrelación con las ideas religiosas en general (M. Weber), o con el profetismo del entorno (A. Causse).

Sabemos ya que el despertar de los métodos histórico-críticos, sobre todo la historia de las formas, llevó a preguntarse no sólo qué significaba un determinado pasaje del Nuevo Testamento, o en concreto de los evangelios, sino también a demandar qué trascendencia tenía para el momento actual de la iglesia que lo había generado y cómo su situación vital dentro del grupo cristiano había influido en el proceso de su propio nacimiento como texto. Ahora bien, dijimos que la historia de las formas olvidó la perspectiva global del texto que estudiaba, y sobre todo el entorno humano desde o hacia el que iba dirigido, pero a la vez debe afirmarse que la fuerza de los presupuestos históricos desarrollados por ese método condujo no sólo a la creación del método de la historia de la redacción, como acabamos de ver, sino también a la aplicación de la sociología al estudio del Nuevo Testamento en general y a los evangelios en particular, a partir sobre todo de los años treinta del siglo pasado. La sociología pretendía en realidad profundizar también en el concepto de "contexto vital" en el que se habían generado los evangelios, puesto de relieve en un principio por la historia de las formas.

El análisis sociológico es interdisciplinar y supone, además del dominio de los métodos exegéticos habituales, una buena dosis de conocimientos históricos y del modo de proceder de la moderna sociología. Con todo este aparato de estudio se pretende presentar el contenido de los textos del Nuevo Testamento en general no sólo como meros enunciados teológicos, como puros productos mentales, sino como imbricados en una vida y en una situación particulares, cuyo conocimiento exacto –en todas sus direcciones: económica, política, de conflictos sociales– ayuda sobremanera a desentrañar el significado más profundo de los textos mismos. Con otras palabras, la historia concreta y las condiciones sociales han afectado y conformado el mensaje religioso; este no se generó en un estado mental aséptico, sino condicionado y limitado por unas coordenadas concretas de la vida real. Si estas hubieran sido otras, el mensaje habría sido distinto.

La consideración social del Nuevo Testamento ha de comenzar por interesarse por las experiencias reales de aquellos hombres que formaban las comunidades cristianas en la época de formación de este corpus. El investigador ha de introducirse en las actividades vitales de los cristianos tanto dentro de las propias comunidades como en su entorno social. La necesidad de tal consideración social se justifica precisamente por la posterior historia de los textos que se estudian. Si se desea comprender por qué motivo utilizó la Iglesia esos textos, por qué los conservó y reunió en un *corpus* otorgándole autoridad canónica, el investigador se

ha de ocupar en primer lugar de los intereses y actividades de aquellos grupos cristianos que llevaron a cabo ese proceso de canonización (S. J. Case). En síntesis: “La exégesis sociológica pretende descubrir y explicar la interacción dialéctica entre expresión teológica y experiencia social, analizar la correlación entre realidades sociales y simbolizaciones religiosas” (Rafael Aguirre; este investigador y su grupo son los pioneros de los estudios sociológicos del Nuevo Testamento en lengua hispana).

¿Fue Jesús el creador de la institución de la eucaristía?

No lo fue, sino que la eucaristía tal como la conocemos hoy es muy probablemente una interpretación propia de Pablo de Tarso de una cena más solemne de lo habitual, que quizás fuera de despedida por parte de Jesús que intuía la gravedad del peligro que se le venía encima. Tratemos primero este punto. El mentor de Jesús, Juan Bautista, había sido degollado por el tetrarca de Galilea, Herodes Antipas. Este buscaba a Jesús para matarlo porque era tan peligroso políticamente —o para el orden público al menos— como su maestro (Lucas 13,31). Además la acción contra el Templo, y su negativa sibilina a pagar el tributo al César (Lc 23,1-3), más la posible entrada mesiánica en Jerusalén acompañado de sus seguidores galileos lo había puesto en el punto de mira del gobernador de Judea, Poncio Pilato.

La crítica histórico-filológica sostiene, por medio de un análisis serio de los pasajes evangélicos en los que aparece (Marcos 14,22-25; Mateo 26,26-29; Lucas 22,14-20) que esta cena no fue “una cena pascual”, sino en todo caso de “despedida” como acabo de indicar, y que en ella Jesús no instituyó eucaristía alguna. Debo desarrollar estos dos puntos.

El *primero*: aunque Marcos y Mateo presentan los preparativos de la Última Cena como celebración de la Pascua, después en el propio relato de la cena, el único entre los cuatro evangelistas que dice claramente que fue una cena pascual es Lucas: “Cuando llegó la hora, se recostó Jesús a la mesa y los apóstoles con él. Y les dijo: ‘¡Cuánto he deseado comer con vosotros esta Pascua antes de padecer! Porque os digo que no la volveré a comer hasta que tenga su cumplimiento en el reino de Dios’ (22,14-16). Tampoco Pablo —que veinte o treinta años antes que los evangelistas había escrito, en su Primera carta a los corintios, sobre la institución de la eucaristía— dice expresamente que fuera una cena pascual: “Porque yo recibí del Señor lo que os transmití a vosotros: que el Señor Jesús, la noche en que iba a ser entregado, tomó pan, dio gracias, lo partió y dijo: «Esto es mi cuerpo... etc.” (11,23-24). Citaré este texto más ampliamente luego.

El Cuarto Evangelio no habla tampoco de cena pascual, sino que lo niega de modo expreso: “Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre [...] Durante la cena [...] se levanta de la mesa, se quita sus vestidos y, tomando una toalla, se la ciñó. Luego echa agua en un lebrillo y se puso a lavar los pies de los discípulos y a secárselos con la toalla con que estaba ceñido (13,1-5). Es evidente que esa cena no pudo ser la celebración de la Pascua porque Jesús murió un viernes, inmediatamente antes de la fiesta. Suponer que Jesús celebró la Pascua antes de tiempo porque sabía que iba a morir, y que su muerte era un sacrificio que inauguraba una nueva alianza, va en contra de todo lo que sabemos de Jesús, especialmente contra el sentido de su entrada triunfal y su purificación del Templo, lo que lo enmarca entre otros muchos detalles más como un judío observante.

En contra también de que esta cena fuera pascual habla la práctica imposibilidad de que se considere como tal si en ella no hubo cordero pascual ni otros elementos necesarios. En efecto, en la presunta comida pascual que presentan los evangelistas faltan elementos claves de esa cena: no se habla del cordero ni de las fiestas amargas, esenciales en toda comida de Pascua, ni se sigue el orden de las copas ya establecido en tiempos de Jesús –aunque lo sabemos por declaraciones de rabinos algo posteriores– de acciones propias de esa comida. Se ha señalado además que hay una probabilidad intrínseca contra la identificación de la última Cena como pascual. Ésta era una cena anual. Si Jesús hubiese instituido un recuerdo suyo solemne en una cena pascual, este acto habría dado lugar a una cena anual solemne, cristiana. Y no fue así. Además, los evangelistas, empezando por Marcos, se olvidan luego en absoluto, para el resto del relato de la Pasión, que están narrando cosas que ocurren el día de Pascua. Parece entonces muy probable que la alusión a la Última Cena como comida pascual es un añadido de la tradición cristiana primitiva –contradicha por el Evangelio de Juan– motivada por una teología cada vez más común entre los cristianos que hacía de Jesús y de su sacrificio en la cruz el sustituto del sacrificio de la pascua judía: Jesús, el Redentor, como Cordero de Dios, fue sacrificado de una vez por todas. Y así como la sangre del sacrificio del cordero pascual había liberado a los israelitas de perecer a manos del ángel en el éxodo de Egipto, del mismo modo la sangre de Cristo libera a la humanidad de perecer en las manos de Dios en el éxodo de la vida. Los seres humanos somos salvados por la sangre redentora del cordero divino (1 Corintios 5,7).

El *segundo punto* a aclarar es que Jesús no instituyó en ella eucaristía alguna. Aparte de las dificultades intrínsecas de que un judío observante como Jesús instituyera un culto nuevo que suponía la eliminación de una de las funciones primarias del Templo, la expiación de los pecados, es claro también que los testimonios sobre esa presunta institución son contradictorios.

A) La institución de la Eucaristía aparece en el Evangelio de Marcos, a quien siguen Mateo y Lucas, pero está del todo ausente en el de Juan, el cual a su vez tiene temas eucarísticos claros en su capítulo 6... que deben explicarse.

B) Por otro lado, aunque el primer relato cronológicamente de la institución aparece en 1 Corintios 11, 23-25, obra de Pedro probablemente anterior al 58 d. C., en el dibujo del cristianismo primitivo en obras muy posteriores como los Hechos de los apóstoles y como la “Doctrina de los XII apóstoles” (o *Didaché*, compuesta entre los años 110-130) la eucaristía no parece desempeñar papel alguno. Por ello hay que dudar al menos. Y aunque estemos acostumbrados a una respuesta positiva a la pregunta sobre la institución, desde el punto de vista de la historia y del conocimiento que tenemos de Jesús es mucho más probable la respuesta negativa que la positiva: no parece que Jesús pudiera instituir la eucaristía al menos con las características de participación real, aunque misteriosa de su cuerpo y de su sangre.

Creo que es conveniente explicitar lo que acabo de decir. La institución de una eucaristía tal como lo presentan Pablo y los Evangelios habría supuesto para Jesús una ruptura absoluta con todos los esquemas sacramentales del judaísmo que él profesaba. El judaísmo no tenía propiamente en el siglo I ninguna concepción parecida a la de “sacramento” –idea que desarrollarán más tarde los cristianos pasado el tiempo–, pero sí la idea básica de que toda acción que conllevara el perdón, la gracia divina o la presencia divina

había de hacerse en el Templo y por medio de ritos ejecutados por los sacerdotes de la estirpe de Aarón y Sadoc.

Además: en el judaísmo no cabía, ni cabe, ni por asomo, la idea de la “comuni3n o ingest3n del dios”. Y la eucarist3a cristiana, con su ingest3n de vino y pan como sangre y cuerpo de Cristo, se parece much3simo a este concepto. Creo que el Jes3s hist3rico no habr3a podido admitirlo. Adem3s, “beber la sangre del Mes3as” aunque fuera simb3licamente –con vino– ser3a casi imposible en una mente jud3o, pues rompe el tab3 de la ingest3n de sangre. Y otro argumento de peso: si el Jes3s de la historia jams rompi3 los lazos con el juda3smo, ni se le ocurri3 fundar religi3n nueva alguna, 3c3mo se iba a presentarse como prototipo de un mes3as jud3o, un “domingo de ramos”; un poco m3s tarde, al d3a siguiente *lunes*, seg3n Mateo y Lucas, purificar el Templo con lo que afirmaba su validez absoluta como instituci3n jud3a, y en la noche del *jueves* instituir un rito que romp3a con todo el sistema expiatorio y sacrificial del juda3smo y que, por si esto fuera poco, estaba construido contra el tab3 de no ingerir sangre como acabo de decir? Adem3s, los judeocristianos que frecuentaban el Templo, es decir, los cristianos primitivos dibujados en los Hechos de los Ap3stoles, dirigidos por los ap3stoles, que habr3an estado en la 3ltima Cena, no pod3an a la vez ser piadosos jud3os y participar en una eucarist3a paulina, pues tambi3n ellos tendr3an que romper con el juda3smo..., y sabemos con toda seguridad que eso no fue as3 en absoluto. Testimonio clar3simo es Hch 2,46-47: “Acud3an al Templo todos los d3as con perseverancia y con un mismo esp3ritu, part3an el pan por las casas y tomaban el alimento con alegr3a y sencillez de coraz3n. Alababan a Dios y gozaban de la simpat3a de todo el pueblo. El Se3or agregaba cada d3a a la comunidad a los que se hab3an de salvar”.

Por otro lado, he insinuado arriba que la instituci3n de la Eucarist3a no encaja con otros testimonios del cristianismo primitivo. Hay dos textos importantes que niegan en la pr3ctica la instituci3n por parte de Jes3s. El primero es de los mismos Hechos de los ap3stoles que acabo de citar, cuya composici3n es quiz3s incluso posterior al Evangelio de Juan. El libro de Hechos menciona la “fracci3n del pan” en diversos pasajes: 2,42.46; 20,7.11; 27,35. El m3s interesante es una parte del texto citado en el p3rrafo anterior, 2,46: “part3an el pan en las casas y tomaban su alimento con alegr3a y sencillez de coraz3n”. El resto de los pasajes (cuatro) dice exactamente lo mismo, “partir el pan”, sin ninguna alusi3n a lo que hoy entendemos por eucarist3a con su referencia al cuerpo y sangre de Cristo. Parece indicar s3lo una comida en com3n, ya que pan en hebreo significa a menudo globalmente “comida”.

El segundo texto pertenece a la *Didach3* o “Doctrina de los Doce ap3stoles”, que es un documento judeocristiano muy antiguo, hemos dicho que compuesto entre el 110-130 aproximadamente –podr3a ser anterior incluso a la Segunda Ep3stola de Pedro (compuesta hacia el 130-135)– y que a punto estuvo de entrar en el canon de Escrituras sagradas del Nuevo Testamento. La *Didach3* menciona una liturgia judeocristiana primitiva, que se llamaba “eucarist3a”, en los cap3tulos 9 y 10. “Eucarist3a” es un vocablo ciertamente griego, pero usado por los jud3os de lengua griega para expresar “una oraci3n de acci3n de gracias”. Una “eucarist3a” judeocristiana era una ceremonia parecid3sima a una comida comunal jud3a en un d3a festivo, un s3bado por ejemplo, que constaba en primer lugar de una bendici3n sobre el vino, como paso previo y anterior a la comida propiamente dicha, y de una bendici3n sobre el pan (hemos dicho que este vocablo significa a veces todo tipo de alimento), que es el inicio de la comida propiamente tal.

En el texto de la *Didaché* sobre esta “eucaristía” hay oraciones de acción de gracias a Dios, hay plegarias por la Iglesia donde se expresa el anhelo cristiano común en esos momentos de que se acabe el mundo cuanto antes y que venga el Señor Jesús. No hay mención alguna a la sangre y cuerpo de Jesús, ni a “comunión” alguna, tal como entendemos nosotros la eucaristía después de leer a Pablo y el relato evangélico de su institución, en una tradición continua que sigue hasta hoy día. Por tanto, puede sostenerse que la Última Cena no contenía ninguna institución de la Eucaristía por parte de Jesús, con obligación de repetirla como recuerdo de la muerte de este. Esta explica perfectamente la falta de mención de ésta en los Hechos de los apóstoles y en la *Didaché*.

Y ahora volvamos a Pablo, al que considero el iniciador de esta manera de entender la Cena y que influyó poderosamente en los evangelistas. Esta cena, que efectivamente fue la última de Jesús con los discípulos debió de generar recuerdos, cosa que Pablo aprovechó para interpretarla profundamente para sus cristianos de Corinto, muchos de los cuales –a tenor de 1 Corintios– o bien eran antiguos adeptos de los cultos de misterio, o bien eran gente de talante gnóstico, de elevada espiritualidad. Pablo interpreta la Cena de una manera que sirva a estos lectores como una suerte de sustituto del encuentro íntimo con Dios, un encuentro que otros creyentes, judeocristianos, sentían especialmente en las visitas y en las oraciones en el templo de Jerusalén, en donde pensaban que la presencia de Dios era absolutamente palpable. Esta sensación estaba prohibida para los que no fueran judíos.

Pablo habla dos veces en 1 Corintios (capítulos 10 y 11, que cito a continuación) de la intimidad del creyente con la divinidad, en concreto con el “Señor exaltado a los cielos”. Es esta una idea que encaja bien con el concepto de cuerpo místico del Mesías, que son los creyentes. El Mesías pertenece al ámbito de lo divino después de su resurrección, y ante el Padre hace de abogado de sus fieles. Pablo les dice a sus cristianos de Corinto que él sabe, por revelación especial de ese Señor celeste a él mismo, que participar simbólicamente en esa cena, repitiendo de algún modo algunos de los mismos gestos que en ella se hicieron, tiene igual efecto de intimidad con ese Señor que sienten esos judíos en el Templo de Jerusalén, o bien otros paganos cuando celebran comidas rituales presididas por una divinidad en donde la ingestión de los alimentos se entiende como una suerte de comunión con el dios. Esto ocurría, por ejemplo, con “la comidas de Anubis”, con los ritos báquicos de las ménades, quienes al menos una vez al año sentían una suerte de comunión con Dioniso/Baco cuando ingerían la carnes del cabrito desgarrado vivo en sus celebraciones orgiásticas.

Que eso era así lo da a entender en el primero de los textos en los que Pablo menciona la cena eucarística, 1 Corintios 10,16-21: “La copa de bendición que bendecimos ¿no es comunión con la sangre de Cristo?; el pan que partimos ¿no es comunión con el Cuerpo de Cristo?... No quiero que entréis en comunión con los demonios. No podéis beber de la copa del Señor y de la copa de los demonios. No podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios”.

E inmediatamente a continuación en esa misma carta viene la interpretación “unionista” con el Mesías por parte de Pablo mismo de esa última cena de Jesús. E insisto en que, para Pablo, la interpretación proviene de una revelación personal divina: “Porque yo recibí del Señor lo que os transmití: que el Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó pan, y después de dar gracias, lo partió y dijo: «Éste es mi cuerpo que se da por vosotros; haced esto en recuerdo mío». Asimismo también la copa después de cenar diciendo: «Esta

copa es la nueva alianza en mi sangre. Cuantas veces la bebiereis, hacedlo en recuerdo mío.» Pues cada vez que coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga. Por tanto, quien coma el pan o beba la copa del Señor indignamente será reo del cuerpo y de la sangre del Señor. Examínese cada cual y coma así del pan y beba de la copa. Pues quien come y bebe sin discernir el cuerpo come y bebe su propia sentencia. Por eso hay entre vosotros muchos enfermos y débiles, y mueren no pocos” (1 Corintios 11, 23-31).

Unánimemente los comentaristas confesionales sostienen que esta tradición –*os transmití*– procede de la comunidad anterior a Pablo, en último término de la iglesia madre de Jerusalén, y no de una revelación directa a Pablo, de modo que no traducen la frase en sí, sino que suelen parafrasearla del modo siguiente: “Porque lo mismo que yo recibí, y que venía del Señor, os lo transmití a vosotros”. El argumento principal para esta paráfrasis es el uso en este pasaje de términos técnicos de la exégesis de los rabinos de la época (“recibir”/“transmitir”; en griego *paralambánein/paradidónai* que traducen los vocablos hebreos correspondientes *qibbel min* y *masar*) que, solo supuestamente como veremos, indican “invariablemente”, según afirman, una tradición comunitaria anterior. Pero esta afirmación es errónea. Para persuadirse de ello basta con leer el inicio del que es quizás el tratado más famoso de la Misná, *Abbot*, 1,1ss: “Moisés recibió (*qibbel*) la Torá (la Ley) del Siná (es decir, de Dios) y la transmitió (*masar*) a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, y los profetas a los Hombres de la Gran Asamblea [el tribunal de 120 miembros que comenzó a actuar en Israel en tiempos del Esdras bíblico, años después de la vuelta del exilio en Babilonia]” (Trad. de Carlos del Valle, Misná, Sígueme, Salamanca, 1997, pág. 835)”. La conclusión evidente de la lectura de este importante texto es que una “tradición” no necesariamente procede de una comunidad anterior, sino que puede provenir del Señor celeste, es decir, por medio de una revelación personal.

La interpretación unionista con el Mesías por Pablo fue una idea genial por parte de éste. A sus paganos creyentes en el Mesías debió de parecerles muy atractivo este modo de unión con la divinidad que las confirmaba que estaban en el camino de la salvación: en su última cena en la tierra el ahora Señor celestial había instituido un recuerdo de sí mismo para ese tiempo que mediará hasta su segunda venida. El recuerdo consistía en una acción conmemorativa introducida dentro de las comidas comunes, en las que el pan y el vino representaban simbólica pero “realmente” el cuerpo del mesías. No se podía pedir una comunión más estrecha con lo divino que la ingestión simbólica del cuerpo y la sangre del Mesías. Además de una manera fácil, sencilla y nada costosa ;con pan y vino transformados en cuerpo y sangre del salvador divino! Todo mejor, más fácil y más barato que los costosos ritos de los cultos de misterio. Pablo respondía así a las demandas espirituales de un cierto número de personas de la notable minoría dentro del Imperio romano que buscaban ansiosamente la salvación.

Finalmente quedan todavía dos preguntas importantes respecto a la institución de la eucaristía tal como se entiende comúnmente hoy. La primera es: **¿Por qué aparece la institución de la Eucaristía en los evangelios sinópticos de un modo muy parecido al de Pablo?** Y la respuesta: **porque los Evangelios son un producto de discípulos de Pablo.** Y porque ese producto respondía a las demandas de las gentes religiosas, tal como hemos indicado ya. Debe, pues, quedar muy claro que, cronológicamente, primero escribió Pablo y luego se compusieron los Evangelios... ¡y no al revés! Hay mucha gente que se desorienta por

el orden en el que se edita el Nuevo Testamento: primero los Evangelios; luego Pablo. ¡Pero el orden temporal es exactamente al revés! Teniendo en cuenta este hecho, y sabiendo que Marcos es un seguidor muy claro de la teología de Pablo, es por lo que he formulado la hipótesis de que sobre un relato de una cena de despedida, Marcos y sus dos seguidores, Mateo y Lucas, también paulinos (Mateo en parte) añadieron –o mejor superpusieron– tanto la idea de que tal cena era pascual (idea sugerida por Marcos y los que le siguen de acuerdo de la proclamación cristiana anterior a la formación de los Evangelios –en nuestra interpretación, más concretamente a partir del uso de las Iglesias paulinas– que presenta a Jesús como el cordero pascual sacrificado: 1 Cor 5,7) como que en ella Jesús había instituido la eucaristía.

La segunda es: ¿Cómo se explica entonces que el Cuarto Evangelio no presente la institución de la eucaristía y, sin embargo, contenga alusiones claras a temas eucarísticos? Desde luego, supongo con la mayoría de los investigadores en que es sorprendente que el capítulo 13 de Juan hable de una Cena última, e incluso de la traición de Judas que participaba de esa cena, que nada diga de una institución tan importante, pero que a la vez aparezca en 6,51 la siguiente afirmación en boca de Jesús que supone la eucaristía paulina: “Yo soy el pan vivo, bajado del cielo. Si uno come de este pan, vivirá para siempre; y el pan que yo le voy a dar, es mi carne por la vida del mundo” (6,51). La ausencia de la institución eucarística se debe en el Cuarto Evangelio al deseo del autor de eludir cualquier interpretación de la Última Cena tal como la narran los evangelistas anteriores, a los que corrige, que no sea estrictamente simbólica y mística: que a nadie se le ocurra interpretar la ingestión del cuerpo y sangre del Mesías más que como un símbolo estricto. Casi diría que el temor del evangelista es como un presagio de lo que luego sería una interpretación crasa, aunque milagrosa y misteriosa, de esa cena: la doctrina de la transubstanciación real, aunque invisible, de las especies de pan y vino en el cuerpo y sangre reales de Jesús. En realidad, lo que el cristiano ingiere al comulgar, como habría de enseñar la doctrina católica, no es pan y vino sino auténticamente el cuerpo y la sangre del Mesías. Según el evangelista Juan, el que participaba de esa ingestión de pan y vino se unía solo simbólica y místicamente a Jesús, el Viviente y no había teofagia alguna. Y en esto coincidía con el pensamiento paulino.

¿Cómo se puede compatibilizar un Jesús judío, fiel a la Ley de Moisés, con un personaje capaz de llamar «raza de víboras» a los fariseos?

No hay problema alguno. Formular esa duda se debe a no tener suficientemente en cuenta dos aspectos de la vida de Jesús. El primero es que las discusiones entre los fariseos, o entre fariseos y saduceos, o con esenios, por la interpretación de la ley de Moisés, o de la tradición sobre ella, eran frecuente y muy sonoras en Israel. No es extraño que los adversarios llegaran a elevar el tono de su denigramiento de la posición del contrario. Pero no llegaba nunca la sangre al río. Jamás, en Israel, quizás no en la Diáspora (como cuando los judíos se oponen a Pablo, ya que este les “birla” a los temerosos de Dios, quienes de frequentadores de la sinagoga pasan a ser creyentes en el mesías que Pablo anuncia). Por mucho que discutieran agriamente un judío con otro, nunca llegaría a denunciar a su adversario ideológico al brazo armado de la potencia invasora, Roma. Y segundo: Jesús era ante todo un profeta... Y cualquiera que

repase las figuras proféticas de Israel en el Antiguo Testamento verá cómo los profetas se las gastaban con sus adversarios. No hay pues ningún problema.

Y añadiría una tercera razón: los evangelistas exageran mucho la contraposición de Jesús con los fariseos porque componen sus obras en unos momentos (después de la gravísima derrota de los judíos tras la primera gran guerra contra Roma que acaba con la destrucción del Templo) en los que el fariseísmo sobreviviente no podía permitir fisura alguna en el pueblo judío sobreviviente: había que reconstruir un judaísmo sin Templo..., y cualquier secta disidente en algo (y los judeocristianos lo eran) debía ser expulsada del seno de la comunidad. Y eso les ocurría a los grupos que estaban detrás de los evangelistas, sobre todo de Mateo y Juan, ¡que estaban siendo expulsados de la sinagoga oficial en el momento de la composición de los respectivos evangelios! El presentar a un Jesús que durante su vida se peleaba muchísimo, y con palabras fuertes, con los fariseos de su época era un buen ejemplo para seguir peleándose con los fariseos actuales. De ahí que hubiera que exagerar la figura de un Jesús peleón.

¿Qué significa que Jesús fuera un taumaturgo y un exorcista? ¿Qué es lo que diferencia una práctica de la otra? ¿Había entonces otros personajes que se pudieran comparar a Jesús en este aspecto?

En primer lugar, debo indicar que la crítica histórica de los evangelios solo admite como posiblemente históricos aquellos “milagros” de Jesús que eran psicósomáticos, que requerían para su realización de la anuencia, consentimiento y sugestión del curado o exorcizado. “Milagros” de este tipo los estamos viendo continuamente en nuestro tiempo, en el que abundan tanto sanadores como exorcistas. En segundo: piénsese que según la mentalidad judía, casi universal del siglo I, el causante principal de las enfermedades era el demonio. Sanación y exorcismo iban unidas. Así pues, la única diferencia entre sanación y exorcismo es que la primera y el segundo no tenían que ir siempre unidos inextricablemente.

Como no quedan tantas noticias del siglo I como desearíamos, resulta que no tenemos constancia de muchos personajes análogos a Jesús en sus sanaciones y exorcismos. Se suelen señalar dos rabinos de la misma época y que además eran galileos: Rabí Hanán y Rabí Honí, el trazador de círculos. Del primero tenemos pocos datos salvo prácticamente que era un sanador. Del segundo sí se cuenta que hacía el milagro de que cayera la lluvia sobre cuando había una pertinaz sequía. Se contaba que Honí trazaba un círculo en el suelo con una vara, e interpellaba a Dios diciéndole que no saldría de ese círculo hasta que Él no enviara la pertinente lluvia. Y se dice que Dios le hacía caso.

¿Quién decide la muerte de Jesús? ¿Las autoridades romanas o las autoridades judías? ¿Tenían los judíos la potestad de sancionar y ejecutar una sentencia de muerte?

Sin duda alguna, la autoridad romana. Al respecto hay dos hipótesis totalmente contradictorias: la primera es la versión tradicional: es la que se desprende de una rápida lectura de los Evangelios –y que representa, sin duda, la intención de los autores de estos escritos, a saber, eliminar toda culpabilidad de Roma en esta muerte y achacarla a puros problemas internos y religiosos dentro del judaísmo. Los que condenaron a muerte a Jesús

fueron, pues, los judíos. Los príncipes del pueblo movidos por la envidia y por un antagonismo antiguo hacia Jesús, fundado en un celo mal entendido por la ley de Moisés, condenaron a Jesús como trasgresor de esas normas sagradas, el sábado entre otras, y por blasfemo: por haberse proclamado “hijo de Dios”. Los romanos fueron meros ejecutores, contra su voluntad, de una pena máxima debida a motivos puramente religiosos.

La segunda entiende que Jesús fue condenado a muerte por los romanos como pretendiente mesiánico, como individuo políticamente peligroso en cuanto que –al proclamarse mesías/rey, y al haberse negado al pago del impuesto de capitación a los romanos– había agitado al pueblo y podía provocar de inmediato un motín contra las fuerzas de ocupación, motín que quizá se produjo de hecho, o al menos un conato, tras la entrada triunfal en Jerusalén, con el resultado de un muerto (Mc 15,7).

¿Con qué versión debemos quedarnos? Ciertamente con la segunda, porque conociendo ya la figura de Jesús, su doctrina, lo que pensaba Pilato y las ideas y costumbres del Imperio romano, esta versión se impone como una evidencia. La purificación del Templo en el momento de la máxima afluencia de peregrinos a Jerusalén hacía sospechar que podían ocurrir otras acciones semejantes; era conocido que Jesús tenía múltiples seguidores y que muchos eran fanáticos (celadores de la Ley, celotas) y al menos algunos portaban armas; se sabía que Jesús se había negado sibilinamente al pago del impuesto al César, y que proclamaba que el reino de Dios vendría de inmediato a la tierra de Israel, un reino que excluía de su seno a los judíos increyentes, a las autoridades ocupantes, a los herodianos y romanos de a pie, junto con sus tropas y desde luego en último término a Tiberio y todo el poder de los romanos

Además esta explicación de la muerte es consistente con la conexión establecida por Mc 11,18 entre la acción del Templo y el destino de Jesús (“Se enteraron de esto los sumos sacerdotes y los escribas y buscaban cómo podrían matarlo”); con la tradición conservada en Jn 11, 47-53 (“Si le dejamos que siga así, todos creerán en él y vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación: v. 48; conviene que muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación.”: v. 50); con las diversas tradiciones relativas a la presencia judía y romana en su arresto, con el modo de ejecución, con el *titulus crucis* (“Y estaba puesta sobre la cruz la inscripción de la causa de su condena: «El Rey de los judíos»”: Mc 15,26) y con la ejecución de Jesús junto a “ladrones” o “bandidos” (griego *lēstai*) término que, como es sabido, tiene claras connotaciones políticas, parecidas a las que hoy se asocian con el término “terrorista”. Lo que motivó la detención y ejecución de Jesús como “rey de los judíos” fue el peligro que para el orden público supusieron su acción en el Templo y las implicaciones políticas de su mensaje acerca de la venida de un reino de Dios que sustituiría al régimen romano existente.

Algunos se preguntan cómo es posible esta condena si el mesianismo de Jesús tenía un sentido total y puramente religioso. Pero es que no era así; la cuestión era que el mesianismo de Jesús –o de cualquier otro de por lo menos diez agentes mesiánicos que, según Flavio Josefo existieron entre la muerte de Herodes el Grande y la destrucción del Templo– por muy de intención religiosa que fuera, o por muy desmilitarizado que se presentara, tenía inmensas implicaciones políticas y revolucionarias, aunque fuera de modo indirecto. El establecimiento del Reino de Dios suponía la inmediata expulsión de los romanos y una nueva constitución política. Por ello había que eliminarlo.

Para ilustrar esta idea piénsese en la proclamación del Corán y de la *sharía* como productos en apariencia totalmente religiosos y sólo con fundamentos religiosos cuando se hacen la base de un estado. Aunque el Corán sea un libro puramente religioso, y aunque la ley que de él se deriva fuera solo estrictamente religiosa, sus implicaciones políticas son inmensas. Los motivos solo religiosos –que podrían teóricamente existir, pero que se reducían a disputas entre fariseos, más o menos fuertes, sobre la interpretación de la ley de Moisés– no fueron otra cosa, y en todo caso, más que un pretexto aducido por los enemigos principales de Jesús, los saduceos, cooperantes con Roma, y la aristocracia sacerdotal, quienes disfrutaban del *status quo* vigente, obtenían pingües beneficios económicos, y tenían mucho que perder con un alzamiento popular contra los romanos. Incluso la acusación de blasfemia tiene poca o ninguna base al leer atentamente los Evangelios sinópticos.

Respecto al denominado “*ius gladii*”, o derecho a aplicar la pena capital a algunos malhechores, debe decirse que, a pesar de una cierta discusión entre los especialistas de derecho romano antiguo, cree la mayoría que el Gran Sanedrín tenía la potestad de condenar a muerte por lapidación a los blasfemos, por ejemplo, o los judíos que profanaran pública y ostentadamente el descanso del sábado. **Pero a la vez, que en el resto de delitos, sobre todo los políticos o los cometidos por esclavos, en especial la huida, o la incitación a ella, la pena de muerte –en las provincias y a los “peregrini” (es decir, no ciudadanos romanos) casi siempre por crucifixión estaba reservada a la autoridad romana; y en especial el castigo a los sediciosos o insurrectos. Por tanto, jamás los judíos podrían haber condenado a la cruz a Jesús en los años de la gobernación de Poncio Pilato.**