

Archivos Acento

José Ochoa

Atlas histórico de la Biblia

II. Nuevo Testamento

Mapas y gráficos del autor

[Contracubierta]

La interpretación de Jesús como un profeta apocalíptico, la esencia de su mensaje, la responsabilidad de su muerte, la existencia de un osario del hermano de Jesús, la formación de la religión cristiana, la superposición de creencias paganas sobre la raíz judía del cristianismo, la aproximación científica a los milagros...

La polémica está servida.

Pero, más allá del dogma de la Iglesia, más allá de la lectura habitual de los evangelios, la pregunta es: ¿Podemos conocer al Jesús histórico? La respuesta la tendrá que buscar cada lector. Para ayudarle en esa búsqueda, se le ofrece aquí una indagación en las fuentes que nos hablan de Jesús y que sirven para entenderlo en su contexto histórico.

En este atlas se parte de los hallazgos arqueológicos, así como de las metodologías histórica y filológica para intentar llegar al núcleo de la figura de Jesús y del movimiento que generó, retirando las sucesivas capas de tradición que condicionan su comprensión.

El libro está estructurado de forma modular; con más de 150 textos complementarios, 46 mapas y planos, y 50 cronologías, gráficos y tablas que guían al lector por la turbulenta Palestina romana durante los dos primeros siglos de nuestra era.

JOSÉ OCHOA, doctor en Filología Clásica y documentalista, ha trabajado en diferentes campos siempre con el interés puesto en la divulgación del conocimiento, la transmisión de la cultura y la arquitectura de la información en los nuevos medios. Traductor y autor multimedia para la Biblioteca Nacional, mantiene en internet un espacio de reflexión sobre la transmisión del saber y la tecnología (www.joseochoa.com).

ARCHIVOS ACENTO ES UNA COLECCIÓN DE LIBROS DE REFERENCIA DESTINADOS A PROPORCIONAR, DE MODO EXACTO Y ACCESIBLE, NOTICIAS DIRECTAS SOBRE PERSONAJES Y ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS.

Índice general

Índice general.....	3
Introducción.....	13
PRIMERA PARTE La historia intertestamentaria	17
1. La crisis de la República Romana	17
2. El Mediterráneo unificado de Augusto	20
3. Vida y creencias en la Antigüedad.....	24
4. Herodes, rey cliente de Roma	27
5. Un reino a imagen y semejanza de Roma	30
6. La división del reino herodiano	37
7. El reino de la alianza	43
SEGUNDA PARTE Jesús en su mundo, en su momento	52
8. Las fuentes evangélicas y la biografía de Jesús.....	53
9. Pablo y otras fuentes cristianas	59
10. Jesús en las fuentes no cristianas	65
11. Los nombres de Jesús.....	70
12. Su origen: nacimiento y familia	76
13. La infancia y los años ocultos de Jesús.....	92
14. El movimiento del Bautista.....	102
15. El comienzo del ministerio de Jesús	108
16. Los viajes de Jesús	115
17. Taumaturgo, sanador y exorcista	119
18. Maestro, profeta y mesías	124
19. El Templo: arquitectura, vida y religión.....	134
20. La Pascua Judía en Jerusalén.....	137
21. Juicio y muerte de Jesús	140
22. Entierro y resurrección.....	149
TERCERA PARTE La difusión del cristianismo	156
23. Marco histórico del primer cristianismo en Palestina	156
24. La aparición del cristianismo.....	159
25. La actividad misionera de Pablo	164
26. El cristianismo de Pablo.....	172
27. Resistencia violenta: la rebelión de los zelotas.....	175

28. La vida de las primeras comunidades cristianas	181
29. La difusión del mensaje cristiano por el mundo romano	194
30. La época de las persecuciones	200
Glosario	211
Índice de nombres.....	218

Índice de mapas

Mapa 1. Escenarios de la guerra civil en el siglo I a.C.	17
Mapa 2. Dominio romano de Palestina (63-40 a.C.)	18
Mapa 3. Provincias y Estados vasallos del Imperio de Augusto.....	21
Mapa 4. La Roma de Augusto.....	22
Mapa 5. El mausoleo de Augusto.....	23
Mapa 6. Herodes conquista su reino.....	28
Mapa 7. El reino de Herodes el Grande.....	29
Mapa 8. El palacio de Herodes en Jericó.....	30
Mapa 9. Las construcciones de Herodes el Grande.....	31
Mapa 10. Cesarea Marítima.....	34
Mapa 11. Los palacios herodianos de Masada.....	36
Mapa 12. Sección del palacio norte de Masada.....	36
Mapa 13. El Herodión.....	37
Mapa 14. La división del reino a la muerte de Herodes.....	39
Mapa 15. Restos arqueológicos de la Tiberíades de Antipas.....	41
Mapa 16. Ubicación de Qumrán.....	47
Mapa 17. El complejo monástico de Qumrán.....	48
Mapa 18. Los hallazgos de Qumrán.....	49
Mapa 19. Entorno geográfico del nacimiento de Jesús.....	78
Mapa 20. Zona de actuación del Bautista.....	105
Mapa 21. Galilea.....	111
Mapa 22. Las costas del Mar de Galilea.....	115
Mapa 23. Jesús en Galilea.....	117
Mapa 24. Jesús de Galilea a Judea.....	118
Mapa 25. Vías de comunicación de la Palestina romana.....	119
Mapa 26. La Jerusalén herodiana.....	134
Mapa 27. El Monte del Templo en época de Jesús.....	135
Mapa 28. El Templo herodiano de Jerusalén.....	136
Mapa 29. Jesús en Jerusalén.....	139
Mapa 30. La cámara funeraria de la familia de Caifás.....	150
Mapa 31. El reino de Herodes Agripa.....	157
Mapa 32. Primer viaje misionero de Pablo.....	166
Mapa 33. Segundo viaje misionero de Pablo.....	171

Mapa 34. Tercer viaje misionero de Pablo	172
Mapa 35. Pablo va prisionero a Roma	175
Mapa 36. El reino de Agripa II y la primera revuelta judía	176
Mapa 37. La campaña de Tito.....	177
Mapa 38. El sitio y caída de Jerusalén.....	178
Mapa 39. La Masada de los zelotas.....	179
Mapa 40. El asedio de Masada.....	179
Mapa 41. Difusión del cristianismo a finales del siglo I.	193
Mapa 42. La diáspora judía por Anatolia.....	196
Mapa 43. La diáspora judía por Próximo Oriente	196
Mapa 44. Las iglesias de Asia Menor.....	208
Mapa 45. La cristiandad hacia el año 300.....	209
Mapa 46. El imperio de Constantino	209

Índice de gráficos

Gráfico 1. Cronología de los siglos I a.C. y I d.C.....	19
Gráfico 2. Genealogía de Augusto: el poder en Roma al final de la República	20
Gráfico 3. Emperadores romanos de la familia julio-claudia	21
Gráfico 4. Organización piramidal del panteón grecorromano	25
Gráfico 5. Cronología del poder en Palestina en el cambio de era	30
Gráfico 6. Estratos arqueológicos en Palestina.....	32
Gráfico 7. Genealogía herodiana	38
Gráfico 8. Cronología del mando romano en Judea (6-68 d.C.).....	39
Gráfico 9. Imperios y revoluciones judías (600 a.C. – 200 d.C.)	51
Gráfico 10. La tradición evangélica: fuentes y textos	56
Gráfico 11. Los libros del Nuevo Testamento.....	61
Gráfico 12. Pablo en la tradición neotestamentaria.....	62
Gráfico 13. Los autores del Nuevo Testamento	65
Gráfico 14. Creencias comparadas de los primeros grupos cristianos.....	74
Gráfico 15. Genealogía de Jesús en Mateo	87
Gráfico 16. El año decimoquinto de Tiberio, según Lucas	108
Gráfico 17. Los milagros en el <i>Evangelio de Juan</i>	123
Gráfico 18. Respuestas del profetismo y del apocalipsis	125
Gráfico 19. La liberación de Barrabás en los relatos evangélicos	143
Gráfico 20. Cronología político-literaria 30 – 130 d.C.....	156
Gráfico 21. Creencias comparadas de Jesús y Pablo	173
Gráfico 22. Cronología política 60 – 330 d.C.....	206

Índice de textos complementarios

BIBLIA – Lista de los libros por sus abreviaturas	16
BIBLIA - Capítulos y versículos	19
ARQUEOLOGÍA - El mausoleo de Augusto.....	22
OTRAS CREENCIAS - El culto imperial	23
OTRAS CREENCIAS - Oráculos, arúspices y augures en Roma.....	25
OTRAS CREENCIAS - Mitraismo	26
OTRAS FUENTES – Estrabón explica los reyes clientes	28
BIBLIA - Los manuscritos del Nuevo Testamento y sus errores.....	29
ARQUEOLOGÍA - Los estratos de las excavaciones en Tierra Santa	32
ARQUEOLOGÍA – El puerto de Sebastes en Cesarea	33
ARQUEOLOGÍA – Cesarea Marítima	34
ARQUEOLOGÍA – El mausoleo de Herodes.....	37
ARQUEOLOGÍA – La ciudad de Séforis.....	39
ARQUEOLOGÍA – La Tiberíades de Herodes Antipas.....	40
OTRAS CREENCIAS - Fariseos	41
OTRAS CREENCIAS – Samaritanos	42
OTRAS CREENCIAS – Saduceos.....	42
BIBLIA - Comercio frente a alianza en el profeta Amós	44
OTRAS CREENCIAS - Ritos de purificación.....	45
ARQUEOLOGÍA – Vasos de piedra.....	45
ARQUEOLOGÍA – Piscinas y cisternas.....	46
OTRAS CREENCIAS - Esenios	47
ARQUEOLOGÍA – Qumrán, un yacimiento excepcional	48
OTRAS FUENTES – Los comentarios bíblicos en los manuscritos de Qumrán.....	49
BIBLIA - Profetas y videntes	50
HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN - Los comienzos	52
BIBLIA - La verdad teológica.....	53
ECOS MEDIEVALES - El tetramorfos	54
BIBLIA - La tradición oral de los evangelios.....	54
BIBLIA - Los evangelios sinópticos.....	55
BIBLIA – La fuente Q (<i>Quelle</i>).....	56
METODOLOGÍA FILOLÓGICA - Crítica textual	57

OTRAS FUENTES – El biógrafo Plutarco.....	59
BIBLIA - Pablo de Tarso, ¿inventor del cristianismo?	61
HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN - La <i>Old Quest</i>	63
METODOLOGÍA HISTÓRICA - Criterios de historicidad	64
METODOLOGÍA HISTÓRICA – El criterio de antigüedad	65
OTRAS FUENTES – Flavio Josefo y sus menciones de Jesús	66
METODOLOGÍA HISTÓRICA - El testimonio múltiple	68
HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN - La <i>No Quest</i>	69
ARQUEOLOGÍA – ¿Jesús citado en una inscripción?	69
ARQUEOLOGÍA – Los nombres del osario de Santiago	71
ECOS MEDIEVALES – El crismón	72
HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN - La <i>New Quest</i>	73
OTRAS CREENCIAS - Adopcionistas judeocristianos.....	73
ECOS MEDIEVALES - Adopcionismo en la Europa carolingia	74
BIBLIA - El <i>Evangelio de Marcos</i>	75
BIBLIA - El <i>Evangelio de Marcos</i> como modelo de Mateo y Lucas	76
OTRAS FUENTES – Tradiciones judías sobre el nacimiento de Moisés	79
OTRAS CREENCIAS - Sueños con mensaje divino	79
OTRAS FUENTES - El <i>Protoevangelio de Santiago</i>	80
OTRAS CREENCIAS – Hijos de los dioses	81
OTRAS FUENTES – La crítica del pagano Celso del nacimiento de Jesús	82
OTRAS FUENTES - El mito de Ificles y el hermano gemelo	83
METODOLOGÍA FILOLÓGICA - La paleografía y la autenticidad del osario de Santiago	84
BIBLIA - El <i>Evangelio de Mateo</i>	85
ECOS MEDIEVALES - Genealogía románica.....	88
METODOLOGÍA FILOLÓGICA - El estilo y la lengua del autor	88
ARQUEOLOGÍA - Nazaret.....	89
HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN - La <i>Third Quest</i>	90
ECOS MEDIEVALES - Nazaret en la Alta Edad Media.....	91
METODOLOGÍA FILOLÓGICA - Crítica literaria	92
OTRAS FUENTES - El <i>Evangelio de la infancia de Tomás</i>	93
ARQUEOLOGÍA - Sinagogas en la Palestina del s. I d.C.....	94
BIBLIA - La hipótesis de la cuarta fuente.....	95
METODOLOGÍA FILOLÓGICA - Los aramaísmos	96
METODOLOGÍA FILOLÓGICA - Los mejores testimonios textuales	98

BIBLIA - El <i>Evangelio de Lucas</i>	99
VISIÓN DE JESÚS – El predicador casado de Phipps	101
METODOLOGÍA HISTÓRICA - El criterio de discontinuidad	102
METODOLOGÍA HISTÓRICA - El criterio de dificultad	103
VISIÓN DE JESÚS – El campesino galileo de Crossan.....	106
METODOLOGÍA FILOLÓGICA - La lectura más difícil es preferible.....	107
BIBLIA - El <i>Evangelio de Juan</i>	109
OTRAS CREENCIAS – El origen del mal según la cultura grecolatina.....	110
OTRAS CREENCIAS – Origen de la imagen del diablo y el infierno	111
BIBLIA – Las fuentes del <i>Evangelio de Juan</i>	111
METODOLOGÍA FILOLÓGICA - La versión más breve es preferible	113
ECOS MEDIEVALES - Numerología	114
ARQUEOLOGÍA – Las casas de Cafarnaún	115
ARQUEOLOGÍA – La barca del Mar de Galilea	117
ARQUEOLOGÍA – La casa de Pedro.....	117
VISIÓN DE JESÚS – El judío marginal de Meier	118
METODOLOGÍA HISTÓRICA – El historiador ante el milagro	119
OTRAS CREENCIAS – Los espíritus del mal en el judaísmo	121
OTRAS CREENCIAS – La <i>Vida de Apolonio de Tiana</i> de Filóstrato	122
METODOLOGÍA FILOLÓGICA – Criterios lingüísticos de autenticidad	123
VISIÓN DE JESÚS – El ignorante de sí mismo, según Wrede	124
VISIÓN DE JESÚS – El profeta apocalíptico de Ehrman	125
METODOLOGÍA FILOLÓGICA - La lectura más antigua	126
OTRAS FUENTES - El <i>Evangelio de Tomás</i> , el quinto evangelio	126
OTRAS CREENCIAS – La “regla de oro” en la cultura antigua.....	129
OTRAS FUENTES - El <i>Evangelio de los ebionitas</i>	129
ECOS MEDIEVALES – El Nuevo Testamento de Lyon	131
VISIÓN DE JESÚS – El filósofo cínico.....	132
OTRAS CREENCIAS – Los cínicos.....	133
ARQUEOLOGÍA – La Jerusalén de Herodes el Grande.....	134
ARQUEOLOGÍA – El Templo herodiano	135
VISIÓN DE JESÚS – Las palabras de Jesús elegidas democráticamente.....	136
METODOLOGÍA HISTÓRICA - El criterio de coherencia	138
METODOLOGÍA HISTÓRICA – Identificación de los prejuicios de un autor	141
OTRAS FUENTES – El retrato de Pilato en Filón y Josefo	143

ARQUEOLOGÍA – La inscripción de Poncio Pilato	144
ARQUEOLOGÍA – El esqueleto de un crucificado	147
OTRAS FUENTES - El <i>Evangelio de Pedro</i>	149
ARQUEOLOGÍA – El osario de Caifás	150
ARQUEOLOGÍA – El Santo Sepulcro	151
ECOS MEDIEVALES – Pero Tafur en el Santo Sepulcro.....	152
OTRAS FUENTES - El <i>Evangelio de los hebreos</i>	153
OTRAS FUENTES – Los discursos de revelación.....	154
OTRAS FUENTES - El <i>Evangelio de Felipe</i> y el de <i>María Magdalena</i>	155
BIBLIA – <i>Hechos de los apóstoles</i>	157
BIBLIA – La dedicatoria del <i>Evangelio de Lucas</i>	158
METODOLOGÍA HISTÓRICA - El criterio de credibilidad contextual.....	159
OTRAS FUENTES – Luciano de Samosata	160
OTRAS CREENCIAS – Mártires judíos y grecorromanos	161
OTRAS FUENTES - El <i>Evangelio de los nazarenos</i>	162
OTRAS FUENTES - Suetonio	163
BIBLIA – El autor de los <i>Hechos</i>	164
BIBLIA – La <i>Primera Epístola a los tesalonicenses</i>	167
ARQUEOLOGÍA – Enterramientos cristianos de los primeros siglos.....	168
OTRAS FUENTES – Las cartas a los corintios	169
BIBLIA – La <i>Epístola a los filipenses</i>	171
BIBLIA – La <i>Epístola a los romanos</i> o el evangelio según Pablo	173
OTRAS CREENCIAS - Zelotas	176
OTRAS CREENCIAS - La teología imperial de Josefo	177
ARQUEOLOGÍA – La atalaya de Masada	178
ARQUEOLOGÍA – El sitio de Masada.....	179
BIBLIA - Literatura apocalíptica	180
BIBLIA – Las cartas de Juan.....	181
OTRAS CREENCIAS - Cristianos gnósticos.....	183
OTRAS FUENTES - El <i>Evangelio de los egipcios</i>	183
OTRAS CREENCIAS – El orfismo.....	184
OTRAS CREENCIAS - Cristianos proto-ortodoxos.....	185
BIBLIA - La <i>Epístola de Santiago</i>	186
OTRAS FUENTES - La <i>Didaqué</i>	187
OTRAS FUENTES - Los <i>Apocalipsis de Pedro</i>	188

BIBLIA – La <i>Epístola a los colosenses</i>	189
BIBLIA – La <i>Epístola a los efesios</i>	189
BIBLIA – El canon muratorio.....	190
BIBLIA – Las cartas pastorales de Pablo.....	191
BIBLIA - Apocalipsis para los momentos de opresión.....	195
ARQUEOLOGÍA – La cueva de los horrores y la cueva de la cartas.....	196
OTRAS FUENTES – Plinio el Joven.....	197
OTRAS CREENCIAS - Cristianos marcionitas.....	197
METODOLOGÍA FILOLÓGICA - El testimonio más frecuente.....	199
OTRAS FUENTES – El <i>Diatesseron</i>	199
BIBLIA - La <i>Epístola a los hebreos</i>	200
OTRAS FUENTES - La <i>Epístola de Bernabé</i>	201
ARQUEOLOGÍA – La construcción de las primeras iglesias cristianas.....	202
BIBLIA – La <i>primera epístola de Pedro</i>	204
OTRAS FUENTES – Las <i>Cartas</i> de Ignacio de Antioquía.....	205
ECOS MEDIEVALES – El <i>Comentario</i> de Beato de Liébana al <i>Apocalipsis</i>	207
BIBLIA - Apocalipsis e historia judía.....	208
BIBLIA – El autor de 2 Tesalonicenses.....	208

Introducción

Millones de personas en todo el mundo leen cada día un pasaje de los 27 libros que componen el Nuevo Testamento, especialmente de los cuatro evangelios que recogen la vida de Jesús. Es por tanto el referente fundamental para la fe de muchos creyentes y está en la base de la construcción de lo que llamamos civilización occidental.

Sin embargo estos libros hunden sus raíces en la Historia: surgieron en un momento histórico y fueron compuestos para lectores y oyentes que vivían un contexto determinado. Para ellos, los textos neotestamentarios tenían una significación histórica que podemos indagar. De lo que se trata es de reconstruir lo ocurrido en el pasado a partir de datos e informaciones que pueden ser examinadas y evaluadas.

La distancia cultural que nos separa del hombre de la Antigüedad es mayor de lo que solemos pensar. Hace dos mil años se consideraban frecuentes fenómenos que nuestra tradición religiosa concibe como excepcionales. La actividad cotidiana en una vida por lo general corta, sometida a muchos riesgos e incertidumbres, se traducía en una religión que poco tiene que ver con las creencias de hoy. De ahí la oportunidad de revisar esas concepciones de lo terreno y lo trascendente, cuando afrontamos la historia del origen del cristianismo.

La presentación de la historia del Nuevo Testamento en este Atlas parte de algunas premisas:

1. Jesús de Nazaret es un personaje histórico, del que nos hablan las fuentes y sobre el que podemos intentar una aproximación historiográfica. Sin embargo, dado que todas las fuentes son indirectas, no podemos aspirar a conocer al “Jesús real”, sino una reconstrucción teórica realizada con la capacidad que nos ofrecen las ciencias de la Historia.
2. No todo lo que se nos ha transmitido sobre Jesús puede tener el mismo valor histórico, puesto que el resultado sería contradictorio. Sólo aplicando criterios de crítica histórica y filológica sobre las fuentes podemos acercarnos a la verosimilitud histórica.
3. La creencia en los evangelios como palabra revelada infalible en su contenido, no puede impedir analizar estas obras a la luz de la crítica filológica, ni estudiar cómo surgen de la evolución de capas de redacción que reflejan una intención concreta para un público determinado.
4. La arqueología nos ofrece el entorno físico que arroja luz a la interpretación de la figura histórica poniéndola en su contexto cultural, político y socioeconómico, lo que para el lector del siglo XXI es un esfuerzo indudable, dadas las enormes diferencias entre nuestro mundo y el grecorromano en el que surge la figura de Jesús.

Este atlas invita al lector a un viaje al momento en que Roma controla el mundo mediterráneo y extiende su poder por la costa oriental, un espacio donde pueblos y religiones se confrontan con la cultura imperial helenizante. Se trata de la continuación del largo viaje que desde la cuna de las culturas de los ríos (Nilo, Tigris y Éufrates) en los comienzos del segundo milenio antes de Cristo emprendimos en el primer volumen, dedicado a los textos veterotestamentarios y la historia antigua del pueblo judío.¹

El itinerario será más corto, pero no menos apasionante, y lo realizaremos con similares provisiones. En el Antiguo Testamento se mencionan muchos pueblos, cada

¹ Véase: José Ochoa, *Atlas histórico de la Biblia. Antiguo Testamento*. Acento Editorial. Madrid 2003.

uno con su cultura y su religión, mientras que en el Nuevo Testamento la cultura está unificada bajo el Imperio Romano, aunque subsisten muchas creencias y se generan otras en un bullir de credos.

Así como en el Antiguo Testamento nos trasladábamos al pasado, a los orígenes, para entender cómo surge el pueblo de Israel del texto bíblico, con el Nuevo Testamento nos proyectaremos al futuro del tiempo que narra por medio de algunos “ecos medievales” que nos hablan de las primeras aproximaciones a lo acontecido en el siglo primero y a la formación del cristianismo.

Esos testigos tardoantiguos o del medievo formaban parte de la construcción de la tradición escrita y de la transformación del territorio palestino, añadiendo sucesivas capas (peregrinos de toda Europa, bizantinos, cruzados) que ahora tenemos que ir apartando para aproximarnos a la historia de Jesús, tanto en los textos como sobre el terreno.

Ir al encuentro del origen del cristianismo no sólo tiene la dificultad de profundizar en las sucesivas capas de tradición textual (transmisión, copia, contaminación, alteración) o excavar los estratos superpuestos del terreno (en edificios públicos, palacios, iglesias, castillos, refundación de ciudades, rutas). Cuando nos vayamos aproximando al momento histórico objeto de este libro, encontraremos una gran variedad de creencias, valores, prioridades y puntos de vista. Al contrario de lo que se suele pensar, en el origen del cristianismo no había una concepción única que tuvo que enfrentarse contra desviaciones heréticas a lo largo de los siglos. En realidad, analizando la historia de los dos primeros siglos de nuestra era somos testigos de la construcción de la ortodoxia en un escenario de controversias, algunas de las cuales llegan hasta nuestros días.

Por otra parte, el uso cotidiano del texto neotestamentario en la liturgia y siglos de homilética ha supuesto un desgaste de su significado que provoca una pérdida de la perspectiva histórica. Vamos a intentar recuperarla exponiendo el contexto en el que surgen las propuestas de Jesús, que han sido sucesivamente usadas, manipuladas e incluso tergiversadas por papas guerreros, por fanáticos de todas las épocas y por mandatarios que han ejercido la violencia en nombre de Cristo. La interpretación del mensaje ha sido muchas veces forzada para acomodarla a actitudes que eran incluso contrarias a las enseñanzas recogidas en el Nuevo Testamento, como ha ocurrido con la opulencia eclesiástica o la guerra santa.

Este libro no pretende plantear una interpretación renovada, sino ofrecer el contexto en que surgieron las enseñanzas del galileo, para facilitar el contacto con su significado originario. La exégesis queda fuera de los objetivos de este atlas: no se pretende dar respuestas, sino plantear preguntas con una perspectiva histórica, prescindiendo de lo que aportan la fe cristiana y la dogmática de la Iglesia.

Es precisamente el enfoque histórico el que rige el criterio de este trabajo. Esto significa que nos atendremos a los datos tangibles que la Historia puede analizar. Podremos preguntarnos qué ocurrió en los últimos días de Jesús en Jerusalén y cómo acabó por ser crucificado, pero el análisis histórico no es pertinente para dilucidar si murió por los pecados del mundo. Por eso, desde estas páginas no se intentará proponer un significado del mensaje de Jesús para el creyente de hoy, sino el mayor acercamiento posible a lo que significaba para sus contemporáneos y los hombres y mujeres de los dos primeros siglos de nuestra era, tanto los que adoptaron la fe cristiana como los que no lo hicieron.

Incluso si nos mantenemos dentro de los márgenes de la Historia, el resultado no será siempre único y claro. Las mismas evidencias suelen ser utilizadas por los científicos para sostener teorías dispares o directamente enfrentadas. Sin cansar al lector con la abrumadora variedad de interpretaciones, intentaremos centrarnos en los datos más seguros, en los más verosímiles y en las polémicas más importantes.

Toda aproximación histórica al Nuevo Testamento se enfrenta al problema de cómo ordenar la información. Aquí hemos seguido un criterio cronológico con algunas licencias, porque el autor más cercano al tiempo de Jesús es Pablo, que no nos habla apenas del personaje histórico, y las primitivas comunidades cristianas, evidentemente posteriores, produjeron los textos que nos permiten aproximarnos a un momento histórico (el comienzo de nuestra era) que, a su vez, está enmarcado dentro de procesos históricos que superan el marco geográfico de la Palestina en tiempos de Jesús.

Siguiendo el criterio del volumen precedente, el lector encontrará una serie de textos complementarios que permiten profundizar en algunos temas, conocer detalles técnicos (filológicos, arqueológicos, históricos) que ilustran los problemas que se analizan en los capítulos, o acceder a textos que completan la lectura del Nuevo Testamento. Del mismo modo, siempre que hemos podido diseñar la información de forma visual lo hemos hecho, conscientes de que en algunos casos supone una simplificación, pero convencidos de que ayudamos a la comprensión de los complejos problemas tratados en este atlas.

BIBLIA – Lista de los libros por sus abreviaturas

Ab	Abdías		Judas	Judas
Ag	Ageo		Lc	Evangelio de Lucas
Am	Amós		Lm	Lamentaciones
Ap	Apocalipsis		Lv	Levítico
Ba	Baruc		1M	I Macabeos
1Co	1 Corintios		2M	II Macabeos
2Co	2 Corintios		Mc	Evangelio de Marcos
Col	Colosenses		Mi	Miqueas
1Cro	I Crónicas		MI	Malaquías
2Cro	II Crónicas		Mt	Evangelio de Mateo
Ct	Cantar de los cantares		Na	Nahún
Dn	Daniel		Ne	Nehemías
Dt	Deuteronomio		Nm	Números
Ef	Efesios		Os	Oseas
Esd	Esdras		1P	1 Pedro
Est	Ester		2P	2 Pedro
Ex	Éxodo		Pr	Proverbios
Ez	Ezequiel		Qo	Qohélet=Eclesiastés
FIm	Filemón		1R	I Reyes
FIp	Filipenses		2R	II Reyes
Ga	Gálatas		Rm	Romanos
Gn	Génesis		Rt	Ruth
Ha	Habacuq		1S	I Samuel
Hb	Hebreos		2S	II Samuel
Hch	Hechos de los Apóstoles		Sal	Salmos
Is	Isaías		Sb	Sabiduría
Jb	Job		Si	Sirácida=Eclesiástico
Jc	Jueces		So	Sofonías
Jdt	Judith		St	Santiago
Jl	Joel		Tb	Tobías
Jn	Evangelio de Juan		1Tm	1 Timoteo
1Jn	1 Juan		2Tm	2 Timoteo
2Jn	2 Juan		1Ts	1 Tesalonicenses
3Jn	3 Juan		2Ts	2 Tesalonicenses
Jon	Jonás		Tt	Tito
Jos	Josué		Za	Zacarías
Jr	Jeremías			

Libros del Nuevo Testamento, en negrita.

PRIMERA PARTE La historia intertestamentaria

El último período de la historia judía recogido en un libro del Antiguo Testamento corresponde con la dinastía asmonea, cuyo poder se vio quebrado con la caída de Jerusalén en manos del general romano Pompeyo (63 a.C.). El Nuevo Testamento comienza su relato con el nacimiento de Jesús, momento que en nuestro calendario marca un cambio cronológico: el comienzo de nuestra era.

Entre ambos hitos de la historia hay poco más de medio siglo, en el que se produjo la consolidación del poder romano y la unificación de la cuenca mediterránea bajo un mismo entorno cultural.

1. La crisis de la República Romana

Las tensiones sociales y la ambición de políticos y militares romanos llevaron a Roma a la guerra civil. El continuo estado de guerra que supone la expansión por la fuerza del dominio romano es soportado por los granjeros y los campesinos que son la columna vertebral del ejército romano. A los que pierden la vida en las batallas se suman los que pierden la tierra por la presión fiscal. El pequeño propietario de tierras va cediendo terreno a los latifundios controlados por nobles y ricos, y trabajados por esclavos. En ese contexto surgen personalidades que se apoyan en el ejército para, en nombre de los terratenientes o del pueblo, afianzar su poder. Sila y Mario son los dos ejemplos más sobresalientes de esta alternancia en el poder de Roma.

En torno al año 70 a.C. empiezan a destacar tres personalidades que basan su capacidad de influencia en sus resultados en la acción militar: Marco Licinio Craso derrota en 71 a.C. al ejército de esclavos liderados por Espartaco; Gneo Magno Pompeyo, tras limpiar el Mediterráneo de piratas que operaban desde Creta y Cilicia, derrota a Mitridates, rey del Ponto, conquista Siria, convirtiéndola en provincia en 64 a.C., y amplía este territorio con la conquista de Palestina un año después; Gayo Julio César, el más joven, tenía en su haber notables hechos de armas, pero basaba su posición en su carrera política. Sobrino de Julia, la esposa de Mario, fue administrando sus alianzas y apoyos, llegando a ser *Pontifex* en 73 a.C., tribuno militar el 70, cuestor en 69 y edil en 65.

Mapa 1. Escenarios de la guerra civil en el siglo I a.C.

A su llegada a Palestina en 65 a.C., Pompeyo se encuentra con el enfrentamiento entre los hijos de Salomé Alejandra por el control de la monarquía judía asmonea: Aristóbulo (apoyado por la clase sacerdotal de los saduceos) e Hircano II (al que respaldan las tropas nabateas del rey Aretas III). El apoyo de los nabateos lo había conseguido Antípater, un gobernador idumeo al servicio de la dinastía asmonea. El general romano recibió embajadas de ambos bandos y de un tercero que no apoyaba a ninguno de los pretendientes al poder, sino que pedía a los romanos la abolición de la monarquía y la restauración del gobierno de los sacerdotes.

Tras tomar Jerusalén, donde se habían refugiado los seguidores de Aristóbulo, Pompeyo repuso a Hircano en el sumo sacerdocio, desmontó el reino asmoneo que habían construido Hircano I y Alejandro Janneo, y reorganizó el territorio, tras suprimir todo resto de administración seléucida.

A las ciudades de fundación griega las convirtió en ciudades libres bajo la tutela del gobernador romano de Siria. A Judea se le redujo la extensión y se vio separada de la zona norte galilea por la región de Samaria. Toda la zona costera fue independizada

del poder de Jerusalén, que dejó de ser capital de un reino judío. En la zona noreste los romanos crearon una liga de diez ciudades, la Decápolis, que quedaron, como Judea, bajo la autoridad de un gobernador romano.

En el año 60 a.C. el primer triunvirato pretende conseguir el equilibrio de poder en Roma entre estos tres generales. Se trata de una asociación no oficial promovida sobre todo por César que consiguió la reconciliación entre Craso y Pompeyo.

El diseño geopolítico de Pompeyo no había traído la estabilidad a la región palestina, que vivió continuos disturbios durante el siguiente cuarto de siglo, provocados por las luchas intestinas por el control del poder. Aristóbulo fue enviado con su familia como prisionero a Roma, pero su hijo Alejandro consiguió regresar y provocar una sublevación contra Hircano en el 57 a.C. Con una infantería de diez mil soldados y mil quinientos jinetes tomó varias fortalezas (Alexandreion, Hircania y Maqueronte) e intentó conquistar Jerusalén, donde encontró la resistencia de las tropas romanas del gobernador de Siria, Gabinio. El joven Marco Antonio tomó parte en la campaña que sofocó la rebelión. Los romanos detuvieron a Alejandro y destruyeron las fortalezas que había tomado.

Gabinio llevó a cabo una reorganización de Judea dividiéndola en cinco distritos que tenían al frente una ciudad que hacía de capital: Jerusalén en Judea, Jericó para el valle del Jordán, Amato en Perea, Séforis en Galilea y Adora en Idumea. Duró poco como sistema administrativo, pero contribuyó a debilitar el poder de Hircano.

Al año siguiente fue Aristóbulo quien, huyendo de Roma, consiguió formar otro ejército en Judea, cuya falta de preparación le forzó a una permanente retirada con constantes bajas, hasta que fue detenido en Maqueronte y devuelto a Roma. Tomó el relevo de nuevo su hijo Alejandro, que se sublevó contra Gabinio, quien aniquiló el ejército del cabecilla judío junto al monte Tabor.

Mapa 2. Dominio romano de Palestina (63-40 a.C.)

Mientras Pompeyo y Craso son cónsules en 55 a.C., César combate en Germania y en las Islas Británicas. Ese año Craso llega a Siria como gobernador y con el ánimo de incrementar su fortuna personal saquea el Templo de Jerusalén, llevándose dos mil talentos, además de vasos sagrados y objetos del culto que fueron valorados en otros ocho mil talentos.

Palestina se había convertido ya en una pieza de la lucha por el poder en Roma. En 53 a.C. Craso muere luchando contra los partos y comienza el enfrentamiento por el poder entre los otros dos triunviros, que centran su actividad en los dos extremos del Mediterráneo. Tras sofocar la rebelión de la Galia, venciendo a Vercingetorix en Alesia, César se enfrenta a Pompeyo.

En un primer momento, Antípater e Hircano se mostraron partidarios de Pompeyo, mientras que los que se ponían del lado de César querían liberar a Aristóbulo de prisión y ponerlo al frente de un par de legiones. Pompeyo cortó de raíz la resistencia haciendo envenenar a Aristóbulo y condenando a su hijo Alejandro a ser decapitado en Antioquía.

En 48 a.C. César derrota a Pompeyo en Farsalia y lo persigue hasta Egipto. En Alejandría las tropas de Ptolomeo XIII (hermano de Cleopatra VII) asesinan a Pompeyo, quedando César como único hombre fuerte de Roma. Antípater, que se había puesto con Hircano de parte de Pompeyo, encontró la forma de seguir agradando a los romanos. César tomó partido en el enfrentamiento entre Ptolomeo y Cleopatra (su hermana y esposa) y sufrió un asedio en Alejandría del que se libró gracias a la ayuda de las tropas enviadas por Mitrídates de Pérgamo y Antípater. Gracias a Gabinio, gobernador de Siria, Antípater se proclamó etnarca de Judea en 57 a.C. La ayuda ofrecida a César le permitió obtener la ciudadanía romana y el cargo de

gobernador de Judea. En 43 a.C. fue envenenado en un banquete, mientras recaudaba fondos para Casio, que estaba preparando la conjura para asesinar a César.

Julio César había terminado de derrotar a la facción pompeyana en la batalla de Munda, en Hispania. Durante esta campaña, había sido elegido cónsul único en Roma. A su vuelta recibió el título de *Liberator* y el sacrosanto tribunado, que le aproximaban a la realeza y a la divinidad. Aunque tuvo el gesto de rechazar en su quinto consulado en el 44 a.C. la dignidad regia, tenía en la práctica el control del Estado.

La muerte de César, a manos de los que le consideraban un peligro para la salud de la República, abrió un segundo período de inestabilidad en el gobierno de Roma y una segunda fase de guerra civil. Casio, uno de los asesinos de César, llegó a Siria poco después e impuso altos tributos a las ciudades de Judea, que tenían que vender a sus hombres como esclavos, si no encontraban otra forma de pagar las tasas exigidas.

Gráfico 1. Cronología de los siglos I a.C. y I d.C.

BIBLIA - Capítulos y versículos

Los manuscritos antiguos disponían el texto del Nuevo Testamento en una continua sucesión de letras, sin separación de palabras ni frases. La marcación de capítulos empieza a observarse en manuscritos del siglo IV, pero no son los que usamos en las ediciones y traducciones contemporáneas.

En el siglo XIII un profesor de la Universidad de París, Stephen Langton, introdujo las divisiones principales en la Biblia latina: los capítulos que todavía usamos. Sin embargo, la separación de versículos apareció por primera vez en la edición bilingüe grecolatina de 1551 que hizo el impresor de París, Robert Stephanus. Según testimonio de su hijo, el impresor Stephanus hizo el trabajo "a lomo de caballo" entre París y Lyon. Se supone que el trabajo lo haría en las paradas de posta, durante las noches de aquel viaje, aunque algunos han sugerido que realmente lo hizo mientras montaba, dado que hay algunas divisiones que tienen poco sentido, como las que separan una misma frase.

Antes de morir, Antípater había ido ganando influencia en Palestina y había ido atrayendo partidarios a la colaboración con Roma. Dejó a su hijo Fasael como gobernador de Jerusalén y a Herodes como gobernador de Galilea.

La lucha por el poder en Palestina había cambiado de generación: Antígono, el benjamín de Aristóbulo, y los hijos de Antípater volvían a disputársela buscando el apoyo de los romanos. En el 40 a.C. Antígono entró en Jerusalén gracias al apoyo de los partos, a quienes había prometido dinero y mujeres, si conseguía hacerse con el trono. Capturados por los partos, Fasael e Hircano fueron encarcelados en Ptolemaida (el primero sería ejecutado y el segundo mutilado), mientras que Herodes conseguía huir a Roma, después de haber sido rechazado por los nabateos. Marco Antonio consiguió que el Senado declarara a Herodes rey de Judea y proclamara enemigo de Roma a Antígono, que se había instalado en el trono de Judea.

En Roma el poder volvía a estar en disputa. El sobrino nieto de César, Gayo Octavio (que la historia conocerá como César Augusto), se puso al servicio del Senado y ayudó a los cónsules Hircio y Pansa a derrotar en Mutina (Hispania) a Marco Antonio, que había sido declarado enemigo de Roma gracias a la elocuencia de Cicerón. En la acción murieron los cónsules, y Octavio, que ya era senador y propretor, aumentó su poder.

Sin embargo, en noviembre de 43 a.C., Antonio, Octavio y Lépido asumieron poderes dictatoriales excepcionales por un período de cinco años (*Lex Titia*), formando el segundo triunvirato. Haciendo frente a los asesinos de César en Filipos (Macedonia), acabaron con Casio y Bruto, pero la lucha por el poder entre los dos triunviros más fuertes sólo podía tener un desenlace, la victoria de uno de ellos. El intento de acuerdo en Bríndisi que se reforzaba con la boda de Marco Antonio y Octavia, la hermana de Octavio, fue un paréntesis muy breve. Repartido de nuevo el Mediterráneo entre Octavio y Antonio, que se ocupó de Oriente, a Lépido le quedó la provincia de África. En la conferencia de Tarento en 37 a.C. se prorrogó el triunvirato otros cinco años, pero dejó prácticamente fuera del poder a Lépido. Marco Antonio se rindió a los encantos de Cleopatra en Egipto, llegando a querer desposarla después de repudiar a Octavia, motivo que aprovechó el hermano de ésta para tener una excusa más contra él, acusándole de traición. En la batalla de Accio en septiembre de 31 a.C., Agripa, al mando de la flota de Octavio, derrotó a Marco Antonio, quien huyó a Egipto y se dio muerte.

En este contexto histórico de la gran política mediterránea construyó Herodes el Grande su reinado sobre el pueblo judío y su tierra.

Gráfico 2. Genealogía de Augusto: el poder en Roma al final de la República

2. El Mediterráneo unificado de Augusto

Entre los años 31 y 28 a.C. Octavio había asumido el consulado sin interrupción, de forma que se había convertido en presidente del Senado y actuaba como jefe supremo del Estado romano, dado que el segundo cónsul se sometía a su voluntad, puesto que le debía el nombramiento. Aunque la función legislativa de la institución consular no había cambiado jurídicamente, la permanencia de Octavio en el cargo cambiaba su carácter, al concentrar tanto poder en una persona.

A Octavio se le concedió en enero de 27 a.C. el título de *Augustus* (con cierto carácter religioso), que sumó al de *Imperator* (“general”, porque afianzaba su poder en el apoyo del ejército). Se evitó la denominación monárquica y la dictatorial, recurriéndose al concepto modesto de *Princeps*, el primer ciudadano. Augusto devolvió al Senado el *imperium* proconsular, la administración de las provincias por medio de gobernadores con autoridad suprema, que eran reclutados entre los que habían sido cónsules o pretores. Las actas recogen el acontecimiento como *res publica restituta*, o el restablecimiento de la constitución republicana. Sin embargo, Augusto se reservó el gobierno de tres provincias: Hispania (que sufría repetidas sublevaciones), Galia (agitada y con el riesgo de invasiones desde el Rin) y Siria (bajo la amenaza de los partos). Se trataba de las provincias en las que había actividad militar y por tanto gran número de tropas desplazadas, lo que de hecho le confería el control militar.

Augusto era la máxima autoridad, porque como *princeps senatus* era el primero en dar su opinión sobre cualquier tema y estaba investido de una gran autoridad moral casi religiosa. Hasta el año 23 a.C. Octavio como Augusto centralizó el poder proconsular más importante y el consulado sin modificar el marco legal de la República. Aunque estuvo ausente de Roma en esos años, el gobierno quedó a cargo de tres fieles seguidores: Agripa, Mecenas y Estatilio Tauro.

Desde el exterior Augusto recibía más autoridad y considerables riquezas. En las provincias occidentales le rindieron homenaje en 32 a.C., y en colonias fundadas por él se le debía fidelidad. Sus gobernantes eran “clientes”, que recibían asistencia y protección a cambio de un sometimiento que incrementaba la *auctoritas* de Augusto.

Además su *imperium* tenía mayor valor que el de cualquier otro procónsul provincial, y Augusto se reservaba el derecho de intervenir en las decisiones de cualquier provincia. Del rico Egipto ptolemaico, que había heredado por conquista, recibía tributos que no se ingresaban en el tesoro público, sino en su patrimonio personal, con el que hacía frente a obras públicas.

En 23 a.C. Augusto obtuvo la potestad tribunicia lo que, sin ser tribuno, le permitía convocar al Senado y presentar proyectos legislativos, además de tener derecho de veto de cualquier iniciativa. El año 12 a.C. murió Lépido, que era *Pontifex Maximus* desde la muerte de César y estaba confinado en Circei desde la conferencia de Tarento, y Augusto sumó este cargo sacerdotal a los que ya tenía.

Mapa 3. Provincias y Estados vasallos del Imperio de Augusto

Augusto reformó el ejército y, para evitar las disensiones del pasado, hizo que los mandos de las legiones y las cohortes estuvieran en manos de romanos (con pocas excepciones) y bajo su directo mando. Restauró el servicio militar de períodos fijos para ciudadanos voluntarios y de leva, y concedía la ciudadanía romana a los mejores reclutas de otros pueblos sometidos a Roma. Los auxiliares eran reclutados en los reinos clientes para un servicio local con oficiales romanos del orden ecuestre al mando. Después de veinticinco años de servicio obtenían la ciudadanía romana.

Simplificando podemos decir que la romanización significaba urbanización y comercio. En Oriente, los romanos mantuvieron el orden aplicando gran flexibilidad a sus métodos de administración. No reemplazaban una civilización por otra, sino que continuaban con la helenización que habían llevado a cabo durante tres centurias los generales de Alejandro y sus sucesores ptolemaicos o seléucidas. Al propio Augusto se le veía en las provincias orientales como un sucesor de Alejandro. Para los romanos estas provincias eran consideradas más periféricas que las occidentales, a las que se sentían más ligados. El pasado glorioso de Grecia y otros reinos orientales parecía una amenaza a la preponderancia de Roma a ojos del ciudadano medio. En esta zona no se produjo el establecimiento de tantas colonias de veteranos como en Occidente (en la provincia de Siria sólo se fundó una).

Augusto fue introduciendo reformas que hacían más llevadera la vida en provincias. Las guerras tenían lugar en las fronteras o fuera del Imperio y las provincias ya no eran campo de batalla, quedando libres de las gravosas exacciones de la guerra a partir de 30 a.C. La aplicación de impuestos fue más justa, porque se unificó el sistema y se pagó un sueldo anual a los procónsules, reduciendo así su avaricia por las riquezas locales, y en delitos de menor calado los *concilia* provinciales también entendían en los casos de extorsión. Los casos de extorsión pasaron a ser juzgados en el Senado, en lugar de en los tribunales públicos (más permisivos). La administración provincial mejoró gracias a la creación de un nuevo sistema de correo de postas que facilitó las comunicaciones, pero no cambió sustancialmente respecto al modelo republicano que Augusto decía restaurar. Los cargos de procónsul, legados y cuestores seguían teniendo vigencia anual, y los destinos se asignaban por sorteo, aunque Augusto se reservaba la potestad de designar a alguien de confianza para alguna provincia.

Siria era una gran provincia imperial gobernada por un legado consular, que contaba con cuatro legiones a su servicio (III Gallica, VI Ferrata, X Fretensis, XII Fulminata). En su territorio estaban incluidos algunos reinos como el de Herodes y sus sucesores en Judea, el de tracondimótida en el centro de Cilicia o el de Comagene, al norte del Éufrates, además de los reinos de Emesa (al norte de Palestina) y Nabatea (en Arabia).

Gráfico 3. Emperadores romanos de la familia julio-claudia

Antes de convertirse en Augusto, Octavio ya ideó su mausoleo. Después de su victoria sobre Marco Antonio y Cleopatra (31 a.C.) encargó una tumba que había de colocarse fuera de la ciudad de Roma (en el Campo Marcio), como dictaba la tradición, y había de responder a la categoría que tenía la de Alejandro Magno, que él había visto en Alejandría.

Cuarenta años antes de su muerte Augusto concibió su tumba no sólo como la depositaria de sus restos mortales en el futuro, sino como un acto de propaganda política, una declaración de gobierno.

Durante su largo mandato sobre el mundo romano, Augusto adoptaría el modelo de monarquía divinizada, de estilo helenístico, y orientaría el desarrollo de la ciudad de Roma hacia el lugar donde se levantaba su tumba, de forma que esta quedara a la postre integrada en el paisaje monumental de la ciudad.

El mausoleo colocaba a Augusto en la cúspide de la estructura social del Imperio Romano para sus contemporáneos y para las generaciones venideras. El desarrollo de la ciudad hacia el norte fue su principal objetivo urbanístico, además del embellecimiento de la ciudad que como él mismo decía “había encontrado de ladrillo y la dejaba de mármol” (según cuenta Suetonio).

En el campo de ejercicios militares (Campo de Marte), donde ya existían recientes edificios como el Saepta y el Teatro y Pórtico de Pompeyo, se fueron construyendo edificios representativos y de interés público, que atraían a los habitantes a la zona en la que sobresalía la imagen, primero, y la memoria, después, del gran Augusto. Entre esos edificios se cuentan la Basílica de Neptuno, el Pórtico de Octavia, el Teatro de Balbo y el de Marcelo, las Termas de Agripa, el *Ara Pacis* (un altar dedicado a la *Pax Romana*), y el Panteón, el templo que erigió Agripa en honor de todos los dioses. Asociado a estos dos monumentos político-religiosos, la tumba de Augusto cumplía perfectamente la función de ideario político: un gobierno del mundo que trae la paz y cuyo poder tiene carácter divino.

Mapa 4. La Roma de Augusto

ARQUEOLOGÍA - El mausoleo de Augusto

Augusto eligió como modelo de su tumba la que en Halicarnaso (Asia Menor) estaba dedicada a Mausolo, que quien tomó el nombre. Se trataba de una rotonda cubierta por un túmulo (lo que evocaba los tradicionales enterramientos etruscos) y precedida de una imponente fachada.

En el centro había un machón de piedra que llegaba hasta la cúspide, sirviendo de eje a la rotonda interior, que tenía estructura de círculos concéntricos que se iban elevando, conectados por pasajes radiales abovedados que atravesaban cámaras hasta llegar al centro donde se encontraba la urna con las cenizas del primer emperador. El exterior tenía un diámetro de 90 metros, y una altura de más de siete. Aunque de ladrillo y cemento en su interior, el muro estaba cubierto con travertino, que daba una impresión de blancura espectacular.

El túmulo circundante era un parque con cipreses y otros árboles de hoja perenne, sobre los que se elevaba un cilindro de travertino que se alzaba a 45 metros y estaba coronado por una estatua de bronce que representaba a Augusto. Delante fue colocada una imponente fachada flanqueada por dos obeliscos de granito de estilo egipcio. Para conseguir la suficiente perspectiva, alrededor había un frondoso parque abierto al público, del que sobresalía el edificio.

El mausoleo de Augusto no era sólo una herramienta propagandística para el presente, sino que estaba proyectado también hacia el futuro: era el símbolo de su legado, de la primera dinastía imperial tras siglos de gobierno republicano, la *Gens Iulia*. De hecho no fueron los restos de Augusto los primeros que encontraron reposo en el monumento. El primero enterrado allí fue su sobrino Marcelo en 23 a.C., y hasta 14 d.C. (año de la muerte de Augusto) otros cinco personajes de la familia ocuparon un lugar en el mausoleo: la hermana de Augusto, Octavia, Agripa, Gayo, Lucio y Druso. Al fundador de la dinastía le siguieron Tiberio, Calígula y Claudio, pero las exclusiones también fueron significativas: a Julia, la hija de Augusto, y a Nerón, último de la dinastía, se les negó el enterramiento con la familia, y fueron privados de una de las costumbres de mayor honra en todo el mundo mediterráneo: reposar con los antepasados y ser recordado por tu descendencia en un panteón familiar.

A la entrada de la tumba, en dos placas de bronce colocadas sobre sendas pilastras, Augusto mandó inscribir la relación de sus logros políticos y sus hazañas bélicas, las *Res Gestae Divi Augusti*, una especie de biografía que él mismo escribió a la edad de 66 años, subrayando aquellos aspectos por los que deseaba ser recordado: sus victorias en el campo de batalla, primero; su logro de ley, orden y paz, después; su magnanimidad y benevolencia, siempre. Una lectura sesgada de su gobierno, donde no hay autocrítica ni notas negativas. De nuevo un producto de propaganda para estabilizar el Imperio como forma de gobierno para Roma, un cuerpo social con alma republicana.

Mapa 5. El mausoleo de Augusto

La incógnita de la supervivencia del principado tras la muerte de Augusto se despejó con la estabilidad de la institución en la persona de Tiberio, su hijastro por el matrimonio con Livia. Augusto había preparado dos posibles líneas de sucesión, la otra era el hijo póstumo de Agripa (del mismo nombre que su padre). A principios del año 13 d.C. Augusto asoció a Tiberio a su poder con una ley que le igualaba en atribuciones. Cuando al año siguiente murió, ni el pueblo, ni el ejército, ni el Senado se atrevieron a cuestionar la voluntad de Augusto. Juraron fidelidad al sucesor, reconociéndole la *auctoritas* del principado y divinizaron oficialmente a Augusto, dando comienzo a la dinastía de la *Gens Iulia*, que había de durar más de medio siglo.

OTRAS CREENCIAS - El culto imperial

Personajes del mundo romano alcanzaron la consideración divina por su poder. Para un hombre de la cultura pagana politeísta, el emperador del mundo tenía tanta capacidad para influir en la vida de todos los hombres que se podía considerar divino.

Al comienzo, el proceso de divinización se realizaba después de la muerte. Así ocurrió con Julio César, y con la aprobación por el Senado de la divinización de Augusto a su muerte, y el establecimiento del culto estatal anual durante el mes de su fallecimiento (agosto). En el *Ara pacis* se simbolizaba la unidad política y religiosa que Augusto había integrado en su persona.

Posteriormente se empezó a considerar al emperador como un dios ya en vida, el “salvador” garante de la existencia del Imperio. La sacralización de la figura del emperador fue un proceso lento en el que se fueron asociando cualidades y poderes sobrehumanos de protección de la máxima autoridad política y militar. La tradición nacional de la virtud romana (compuesta por virtud, clemencia, justicia y piedad) y los cultos helenísticos a la persona (honor heroico a un hombre viviente divinizado) se fundieron ya en época de Augusto para ir configurando el culto imperial en todo el territorio que estaba bajo su imperio. La siguiente etapa consistió en ir identificando los atributos de los dioses del panteón romano con los del emperador, creándose un único objeto de culto.

Esta religión imperial aportaba muy poco a las inquietudes éticas, un vacío que cubrían otras religiones con mayor mensaje. El cristianismo iba a recoger buena parte de los adeptos que necesitaban más de una religión.

Los romanos eran muy tolerantes en aspectos religiosos. Las persecuciones sufridas por judíos y cristianos no se debían al rechazo de sus creencias, sino en buena medida se justificaban por su negativa a rendir culto al emperador. Desde el punto de un politeísta resultaba incomprensible que alguien tuviera problemas para hacer una ofrenda de respeto al dios viviente, al emperador. En todo caso, se consideraba una falta de respeto próxima a la insubordinación, a la rebelión, dado que religión y política no estaban en absoluto separadas como en los gobiernos de nuestro tiempo. En el emperador, jefe supremo, confluían las virtudes de protección y salvación en ambas dimensiones, política y religiosa. Funcionó como un elemento unificador de la identidad patriótica a lo largo y ancho del extenso territorio provincial, entendiéndose como el vínculo a la capital, Roma.

3. Vida y creencias en la Antigüedad

A pesar de la seguridad general que la *Pax Augustea* ofrecía al hombre de su tiempo, cada individuo tenía que hacer frente a los problemas que venían arrojando sus antepasados: vivía al filo de la navaja.

La mortalidad infantil era altísima en todas las clases sociales y el parto era también un riesgo muy alto de muerte para la madre. La medicina tenía interesantes recursos para aprovechar la naturaleza, pero la cirugía era muy rudimentaria y apenas había anestésicos eficaces. La mayoría de las enfermedades podían causar la muerte, un simple absceso dental podía causarla. La higiene era escasa, lo que provocaba muchos problemas de salud. La esperanza de vida no superaba los 40 años y la longevidad era una excepción.

La mayoría de la población vivía de la agricultura y producía lo justo para su supervivencia y para pagar los impuestos a sus señores. Llevaban una vida más dura que los esclavos de la aristocracia urbana. Las técnicas de riego y explotación de la tierra hacían que cualquier sequía o plaga acabara provocando una hambruna y la pérdida de muchas vidas. Las personas que estaban en la parte alta de la pirámide social, los acaudalados, no se preocupaban en absoluto de la gente que vivía en pequeñas ciudades y pueblos, a no ser que les causaran algún tipo de problema, amenazando el suministro de bienes y su estabilidad social.

A esta situación hay que sumar las consecuencias de la guerra no sólo para quien se viera enrolado en un ejército, sino para todos los habitantes de los lugares por donde pasaran las tropas, los campos de batalla o las zonas objeto de disputa. Una rebelión local con poco impacto en la política imperial acababa suponiendo un merma de vidas considerable.

Y no podemos olvidar la ansiedad individual sobre las ambiciones, expectativas, sobre la amistad y la traición, sobre el amor y el sexo, que compartía con nosotros el hombre de hace dos mil años.

Demasiadas cosas fuera del control del individuo, demasiada exposición a los elementos, a los imponderables.

En ese contexto, la aproximación a la religión era muy práctica, muy utilitaria. Todo lo que el hombre no podía controlar, lo harían los dioses, y conseguir su favor era esencial para cualquier aspecto de la vida. Tantas necesidades con la vida en la tierra hacía que el hombre antiguo no tuviera una verdadera preocupación por una vida en el más allá. Excepción hecha de la cultura egipcia, ni siquiera el judaísmo del Antiguo

Testamento tuvo una preocupación por la vida de ultratumba. La religión era para el aquí y el ahora. Había una creencia vaga en una existencia en un mundo de las sombras al que todos iban a parar, de forma que las consideraciones éticas apenas tenían que ver con la religión. La prioridad era permanecer en esta vida al máximo, sin preocuparse por alcanzar la otra vida.

El mundo antiguo era politeísta. A excepción de los judíos, todos creían que había muchos dioses que cumplían una función en la relación del hombre con la naturaleza (la fertilidad, la salud, la meteorología), consigo mismo (el conocimiento, el arte, el placer), y con los demás (la guerra, el amor).

Gráfico 4. Organización piramidal del panteón grecorromano

Las divinidades más populares eran las más próximas a la vida cotidiana, dioses menores, locales o incluso familiares. Los *dáimones* eran dioses con poderes limitados y bastante indiferentes a los deseos y necesidades humanos y cuyo favor había que granjearse con ritos. Los había malvados, a los que había que ahuyentar para evitar su acción contra uno mismo y los suyos. La mayoría creía en dioses familiares, que los romanos llamaban penates, o en los espíritus de los antepasados, los lares, que protegían a la familia y a los que se dedicaba un pequeño espacio o altar para hacerles ofrendas. Muchos consideraban al *genius* de la casa el protector más cercano.

OTRAS CREENCIAS - Oráculos, arúspices y augures en Roma

La creencia en prodigios y augurios en el mundo romano es fruto de las influencias etruscas y griegas, primero, y de religiones orientales, después. El oriundo latino era práctico y le gustaba lo tangible, la acción, era poco dado a la fantasía y tenía poca inclinación hacia la interpretación adivinatoria. Hubo pocos videntes y profetas latinos, pocos oráculos en los que una divinidad manifestara su voluntad, aunque fuera con la intermediación de un sacerdote.

Los romanos prestaban atención a unos tipos de adivinación peculiar: los presagios y los prodigios. A los primeros tenían acceso por medio de *omina* (palabras de anuncio) y *auspicia* (vuelo de los pájaros) y estaban muy vinculados a la aplicación inmediata, al futuro más próximo. Los segundos eran manifestaciones claras del descontento de los dioses respecto de la acción humana, eran siempre negativos y requerían ceremonias reparadoras que permitieran expiar el error y devolver el favor divino.

Los presagios requerían un ritual preciso del que se ocupaban los augures, un colegio sacerdotal dedicado a su interpretación y que asistían a los magistrados en su toma de decisión. El rigor en el ritualismo servía para eliminar en buena medida la componente de incertidumbre. Los romanos, ante la sucesión de acontecimientos sorprendentes, proceden a una clasificación y a la celebración de un ritual adecuado.

El prodigio es un fenómeno imprevisto, de consecuencias desastrosas y de difícil explicación por observación de la naturaleza, manifestación de la cólera divina, de la elección humana de un camino equivocado, mientras que el presagio ayuda a la toma de decisiones, porque ofrece indicios del camino que agrada a los dioses.

Sin embargo, la mentalidad pragmática latina hacía que los romanos relativizaran el fenómeno adivinatorio. El escepticismo cundió especialmente entre los más cultos desde que se empezara a usar con fines políticos.

Por encima de estos dioses había una jerarquía divina que representaba los grandes dioses de la tradición griega: los dioses olímpicos como Atenea, Posidón, Hera, Afrodita, Dioniso, Apolo, Ares, Hefesto. Los romanos adoptaron el panteón griego con

simple cambio de nombre, pero conservando todos los atributos, simbolismo, iconografía y función de los dioses de Homero y Hesíodo.

En esta categoría estaban los grandes dioses nacionales de culturas que iban entrando en contacto con el mundo grecorromano. En esos procesos de aculturación los dioses se intercambiaban, se adaptaban o cambiaban de nombre.

Sólo los intelectuales, los filósofos, sus estudiantes y sus seguidores concebían en la cúspide de la pirámide una divinidad omnipotente, que algunos identificaban con Zeus o Júpiter y para otros era un ser desconocido o incluso incognoscible, a cuyo conocimiento no puede llegar la mente humana, aunque era el responsable final de todo lo que ocurría en la tierra.

En el otro extremo de la pirámide del panteón antiguo estaban los seres divinos que se distinguían de los humanos en su carácter inmortal. Había semidioses, hombres inmortales o con grandes poderes que eran fruto de la unión de un dios y un mortal (Heracles, Aquiles), y había grandes hombres cuya excepcionalidad acababa considerándose un rasgo divino: Pitágoras por su conocimiento, Alejandro Magno por su capacidad de gobierno.

Los romanos eran muy tolerantes en materia religiosa, sólo ponían la condición de que una divinidad o un rito fueran sancionados por la autoridades el Estado y por el Senado. Tras la Segunda Guerra Púnica y la conquista del Oriente mediterráneo se produjo una helenización de la cultura romana, que en materia religiosa se combinó con la herencia etrusca.

Ningún ritual era exclusivo ni excluyente. El politeísmo antiguo permitía que el culto a un dios no supusiera un problema para hacer ofrendas a otro. De hecho, cuando alguien llegaba a un lugar o se trasladaba a vivir en él, empezaba por reverenciar a los dioses locales y luego podía volver a hacer ofrendas a los suyos. En el período helenístico una de las principales características de la religión era el sincretismo, la búsqueda de una religión que conciliara la mitología tradicional con todas las tendencias de los pueblos con los que se entraba en contacto. Las aportaciones más importantes vinieron de Oriente: Isis y Serapis (nombre romano del dios egipcio Osiris), Cibeles (diosa anatolia), la Magna Mater (de Frigia), Mitra (de Irán y la India).

OTRAS CREENCIAS - Mitraismo

Mitra es un dios indoiranio que se remonta al segundo milenio antes de Cristo, que combinaba las doctrinas de los magos zoroástricos iraníes con los cultos de fertilidad. Su culto se propagó por Occidente y adquirió especial relevancia cuando se introdujo en Roma en 67 a.C. y de allí se difunde por todo el Mediterráneo, adquiriendo carácter de religión misteriosa.

Como el orfismo, el mitraismo se basa en una marcada dualidad bien-mal, que tiene como base el mito de Mitra (que fue asociado a figuras del panteón latino): Aion es el dios creador que engendra el principio masculino, Ormuz (Júpiter); el femenino, Spenta Armaiti (Juno), y el del inframundo, Ahriman (Pluto-Hades).

Ahriman, celoso del poder de Ormuz, intenta tomar al asalto el cielo, pero Ormuz lo derrota y le hace bajar con sus demonios al inframundo, aunque algunos escapan y recorren el mundo buscando la ruina de los hombres. Mitra, dios solar, nace de una roca por el poder de Ormuz, que también genera al toro primaveral. Mitra tiene que matarlo para crear el mundo material: a partir de la sangre del toro surgen los frutos de la tierra. El toro cósmico es el mito y el rito de la fecundidad y la nueva vida. Esa representación de Mitra dando muerte al toro presidía los santuarios mitraicos, que solían estar en cuevas.

Mitra luchará por encargo de Ormuz contra Ahriman, que cada vez tiene más poder sobre los humanos hasta que se hace señor de este mundo. Pero antes del fin del mundo el toro cósmico reaparecerá y Mitra librará la batalla contra las fuerzas de Ahriman. Ormuz enviará el fuego destructor para conseguir la victoria y comenzará un reino sin fin de felicidad y bondad.

En los rituales mitraicos, de los que estaban excluidas las mujeres, los novicios tenían que superar niveles de iniciación con duras pruebas, como recibir la sangre que caía del toro sacrificado en el altar a imitación del acto de renacimiento de la naturaleza de Mitra. La religión era muy seguida por los soldados de las legiones que guardaban las fronteras del Imperio.

La influencia de cristianismo y mitraísmo parece que fue mutua en el Imperio Romano a nivel popular, reforzando la idea dualista de bien y mal en el cristianismo de los primeros siglos.

La población de la Antigüedad era por lo general analfabeta. Ni siquiera en la Atenas áurea de Sócrates, momento de gran producción literaria, llegaban al 15 por ciento los hombres que podían leer o escribir en un nivel elemental (a las mujeres les estaba prácticamente vedado). Se trataba de una cultura oral. Incluso las obras que se escribían tenían como destino la lectura pública (sabemos que incluso la lectura privada individual se solía hacer en voz alta).

Esa cultura oral no tenía como objetivo preservar al máximo la literalidad de una fuente, para transmitirla de generación en generación de la forma más exacta, sino que era una experiencia vital. No se trataba de repetir las cosas de forma fiel, sino de vivir y recrear el contenido transmitido. De la misma forma que no tenían un concepto de originalidad como el nuestro (que hablamos de propiedad intelectual), tampoco se pretendía ser fiel al dato histórico. Las cosas que se contaban se cogían de cualquier parte libremente y se transmitían adaptándolas al momento. Toda la tradición poética de la épica antigua está más próxima a la representación juglaresca que a la lectura de un texto fijado por escrito para siempre.

4. Herodes, rey cliente de Roma

Herodes, el hijo de un oficial de Idumea (región convertida al judaísmo bajo la dinastía asmonea), consciente de la inevitable dominación romana sobre todo el mundo mediterráneo, fue estrechando los lazos con sus representantes en la zona oriental, hasta dar el paso de dirigirse a Roma el año 40 a.C. para solicitar al Senado de Roma que le concediera el control de Palestina. El Senado le otorgó el título de rey de los judíos, dándole autoridad sobre Judea, Samaria, Galilea e Idumea, su tierra natal.

Herodes regresó a comienzos de 39 a.C. a Palestina, desembarcando en Ptolemaida. Entretanto, su hermano Fasael había sido asesinado, su familia asediada en Masada y buena parte del territorio que Roma acababa de adjudicarle había caído en manos del asmoneo Antígono, quien con el apoyo de los partos, controlaba la capital, Jerusalén.

El jefe del ejército romano, sobornado por Antígono, le negó su ayuda, pero Herodes no desistió y con tropas mercenarias se dirigió a Galilea, luego en dirección sur llegó a la costa y tomó Jopa. Después, por Idumea, liberó a su familia y aseguró Masada, para ir a conquistar la fortaleza de Oresa.

La dificultad de mantener asediada Jerusalén le hizo dirigirse a Jericó y luego a Samaria. En Galilea se preparó para que sus tropas pasaran el invierno, tomando Séforis. Se adentró en el alto Éufrates para pedir su ayuda a Marco Antonio, que estaba reorganizando Oriente. En Samosata, el nuevo gobernador de Siria, Sosio, le ofreció algo de apoyo. Al año siguiente, Herodes volvió a Judea y, descendiendo por el

Jordán, llegó a Jericó. En Isana derrotó al general griego Papo, que mandaba la mitad de las fuerzas de Antígono.

La siguiente primavera se aprestó a tomar Jerusalén con un duro asedio para el que contó con la ayuda de Sosio. Tardaron cuarenta días en entrar en la ciudad y otros quince en rendir la ciudadela y el Templo. El premio de los soldados romanos era el saqueo, que vino acompañado de una terrible matanza. Herodes tuvo que pagar a cada soldado romano y ofrecer una alta suma a Sosio para detener su acción.

Antígono, después de suplicar por su vida a Sosio en vano, fue llevado prisionero a Antioquia, donde fue ejecutado por orden de Marco Antonio. Una decapitación que fue pedida por Herodes. Un cuarto de siglo después de la toma de Jerusalén por Pompeyo, la ciudad volvía a sufrir destrucciones que Herodes tenía intención de reparar, reconstruyendo sus defensas.

Mapa 6. Herodes conquista su reino

OTRAS FUENTES – Estrabón explica los reyes clientes

El historiador Estrabón justifica la existencia de reyes clientes por las ventajas que proporcionaban al gobierno de las zonas más propensas a la rebelión. Un gobernador proconsular con un período limitado en el cargo tenía dificultades para entender al pueblo levantisco, comprender su idiosincrasia y gobernarlo con efectividad. Ante cualquier problema su capacidad de reacción era menor, porque tenía que ocuparse de provincias de amplia extensión.

Por el contrario, el rey podía conocer más profundamente las peculiaridades de sus súbditos, estaba continuamente en su territorio, y podía sofocar cualquier levantamiento con sus tropas, cortándolo de raíz.

Augusto confiaba en la lealtad de sus reyes clientes y, si se apartaban de su disciplina, les amonestaba o los deponía (como hizo con Zenodoro de Iturea y Arquelao de Judea). Para estrechar lazos con Roma y entre ellos, traía a sus hijos a la capital para que recibieran una buena educación, viviendo como huéspedes de importantes senadores. Con una política de alianzas matrimoniales entre las casas reales, Augusto pretendió consolidar la red de clientela monárquica, y en buena medida lo consiguió.

Con treinta y seis años de edad, Herodes había ganado su reinado con sangre y había conseguido que los romanos, que le habían dado la victoria, se retiraran de Jerusalén. Ahora tenía bajo su control todo el territorio que había pertenecido a Hircano II (Judea, Galilea, Perea y buena parte de Idumea) y otras zonas que los romanos le habían confiado (Samaria, la costa al sur de Jopa y la parte restante de Idumea).

Marco Antonio estaba en Egipto, subyugado por su amor a Cleopatra, que deseaba restaurar el esplendor de sus antepasados. Ésta consiguió de Antonio la costa Palestina que privaba a Herodes de la salida al Mediterráneo que tanto necesitaba para desarrollar comercialmente su reino. Poco tardó Antonio en conceder a Cleopatra también tierras nabateas y los cultivos de la zona de Jericó. Para poder seguir explotándolos, Herodes se vio forzado a pagar tributos a la reina egipcia.

En ese momento el enfrentamiento entre los dos principales triunviros romanos era ya abierto. Herodes se puso al servicio de Antonio, quien le mandó atacar a los nabateos. Las tropas del rey de los judíos sufrieron una severa derrota en Canatá y, a partir de ese momento, Herodes fue cauto y no volvió a presentar batalla, limitándose a los ataques de guerrilla. En la primavera de 31 a.C. un fuerte terremoto devastó Judea, causando la muerte a más de 30.000 personas, pero el ejército de Herodes estaba en campo abierto y no se vio apenas afectado. Ignorando este hecho, los nabateos se confiaron y sufrieron una gran derrota en Filadelfia. Poco después Antonio era

derrotado en la batalla naval de Accio y Octavio se convertía en el hombre fuerte de Roma.

Tras regresar victorioso a Jerusalén, Herodes actuó con la flexibilidad y oportunismo que había heredado de su padre y se puso al servicio de Octavio. Para prevenir una posible restauración de la monarquía asmonea por parte de Roma, Herodes mandó ejecutar a Hircano II, se aseguró de la protección de su familia, y se dirigió a Rodas a entrevistarse con Octavio. Sin embargo, el gobernante romano no veía en Herodes una amenaza, sino un fiel instrumento, cuya lealtad se ganó restaurándole las posesiones de las que Antonio le había privado. Con el tiempo, le adjudicaría otras tierras al este del Jordán.

La habilidad militar y la sagacidad diplomática le permitieron ganar su reino y conservarlo muchos años, hasta transmitirlo a sus descendientes. Su eficaz gestión hizo de Palestina, tradicional zona de paso, un territorio próspero económicamente, lo que le permitió abordar un programa de construcciones ambicioso que fuera digno de sus patronos romanos. Sin embargo, su reinado tuvo luces y sombras. Su carácter violento y desconfiado le hizo cometer crímenes que le pesaron toda su vida. Se manchó de nuevo las manos de sangre cuando en 29 a.C., por sospechas de traición, hizo asesinar a su amada esposa Mariamne. El remordimiento le llevó al abatimiento, la vida desordenada y el vino, y de ahí a la enfermedad, momento que quiso aprovechar su suegra Alejandra para hacerse con el poder. Su intento de usurpación del poder le costó la vida. En 25 a.C. también ajustició a su cuñado, el último varón de la estirpe asmonea, lo que dejó a esa casa sin pretendientes al trono.

Mapa 7. El reino de Herodes el Grande

BIBLIA - Los manuscritos del Nuevo Testamento y sus errores

De los más de cinco millares de manuscritos del Nuevo Testamento (unos 50 se remontan a los siglos IV-VI), ninguno procede del texto original por copia directa. Tampoco lo hacen los papiros más antiguos, del siglo II. Se trata de copias hechas a partir de copias posteriores en cientos de años a los originales. Las copias más antiguas de cartas paulinas que conservamos se datan en torno al 200 (150 años después de ser escritas).

Los primeros cristianos no sentían la necesidad de conservar los escritos originales de los evangelistas o las cartas de Pablo; copias hechas palabra por palabra les servían para sus lecturas en comunidad. Los manuscritos más antiguos de los evangelios no se han conservado intactos: faltan páginas, o libros completos de los 27 del Nuevo Testamento. Hay que esperar al siglo IV para contar con los primeros manuscritos que nos han llegado completos.

Sin embargo, este proceso de copia sucesiva, muy frecuente a partir de los siglos IV y V, multiplica la posibilidad de introducción de errores. Antiguamente se escribía sin signos de puntuación ni separación de palabras, lo que hacía muy posible trastocar el orden de letras, repetir letras o sílabas (ditografía) o de palabras; saltar de una línea a otra que comenzaba con iguales letras (homeoarto) o acababa igual (homeoteleuto), lo que a veces se traduce en la pérdida de pasajes enteros (lagunas), que pueden llegar a abarcar páginas completas.

Muchas alteraciones involuntarias se producían por la falta de pericia del copista, como la confusión de algunas letras parecidas (que son diferentes en las mayúsculas, usada hasta el siglo IX, que en las minúsculas), lo que se hacía más frecuente si el copista no sabía griego. A ello hay que sumar los errores producidos por los que sí sabían griego y en la lectura interior que hace el copista (repitiendo mentalmente lo que acaba de leer) introduce cambios debidos a confusiones de pronunciación (el

griego helenístico y medieval evolucionó en la pronunciación, sobre todo de vocales y grupos de vocales).

En otras ocasiones una nota marginal (glosa) fue tomada por texto original e incorporada a partir de esa copia al texto. Pero el copista profesional no siempre hacía una labor mecánica, sino que aplicaba su propia interpretación y corregía el texto, en unas ocasiones para mejorarlo en su expresión gramatical o estilo, para hacerlo más fácil de leer y entender, en otras con intención teológica.

La producción de copias manuscritas empezaría su decadencia a partir de la primera edición impresa del Nuevo Testamento, que fue hecha en 1516 por Erasmo en Basilea. En 1520 se publicó la Biblia Políglota Complutense, que presentaba el texto hebreo, griego y latino en tres columnas que discurrían en paralelo.

Herodes organizó su reino en cinco áreas administrativas o *merises*: Judea, Idumea, Samaria, Galilea y Perea. Además instauró veintidós distritos con su correspondiente capital. Las ciudades griegas mantuvieron sus consejos de gobierno, pero las ciudades judías importantes, como Jopa y Jerusalén, no se ajustaban al modelo helenístico de gobierno.

Su gobierno fue despótico en todos los ámbitos, incluso en el religioso, porque nombraba a placer a los sumos sacerdotes, sin importarle la tradición centenaria de la dinastía sacerdotal sadócida (descendientes de Sadoc). Bajo su poder tenía una *gerusía*, un senado que se denominaba sanedrín o consejo y que, compuesto por representantes de la aristocracia, la clase sacerdotal y los escribas laicos, estaba presidido por el sumo sacerdote. Cuando accedió al poder hizo asesinar a cuarenta y cinco de sus miembros (los sospechosos de ser partidarios de Antígono) y confiscó todos sus bienes, de forma que con este precedente lo mantuvo sometido durante todo su reinado.

Aunque le gustaba aparecer como un judío observante de la Ley, en realidad sus gustos y comportamientos estaban muy helenizados, y se le acusaba de introducir prácticas extranjeras que corrumpían los inviolables estatutos de la civilización tradicional judía. Construyó el primer teatro de Palestina, el de Cesarea Marítima, introdujo los combates atléticos quinquenales en honor de César y le complacía la celebración de juegos.

Gráfico 5. Cronología del poder en Palestina en el cambio de era

5. Un reino a imagen y semejanza de Roma

Uno de los rasgos más significativos del reinado de Herodes fue la política de edificaciones por el territorio bajo su dominio, que combinaban la opulencia y monumentalidad con la función defensiva.

Herodes sembró su reino de palacios-fortaleza, atalayas y fortificaciones, creó una ciudad comercial, Cesarea Marítima, y reformó Jerusalén, dotándola de uno de los templos más admirados de la Antigüedad, sus dos proyectos más ambiciosos y espectaculares. Con su actividad edilicia Herodes configuró el aspecto de la Judea y la Jerusalén de la época de Jesús y en la que vivieron sus seguidores, los primeros cristianos. Todo este programa de construcciones tenía por fin elevar el rango de su reino para hacerlo digno de sus patronos romanos.

Mapa 8. El palacio de Herodes en Jericó

En **Jericó** mandó construir un palacio como residencia de invierno para el que hizo venir de Italia arquitectos que probablemente trabajaron la misma técnica de *opus*

quadratum que se usó en el Templo de Jerusalén. Los pavimentos eran de *opus sectile*, como los encontrados en los palacios de Masada y en las casas que circundaban el palacio de Herodes en Jerusalén. Herodes amplió el oasis gracias a un sistema de irrigación, que aumentó la bondad del microclima de la ciudad, ideal para pasar el invierno y retirarse de la agitada y a veces peligrosa Jerusalén. El palacio estaba dotado de baños al estilo romano (con su salas para agua fría, templada y caliente), que jugaron un papel importante en el lujo de los palacios herodianos en Masada, Herodión y Cesarea. La parte más espectacular data del período final del reinado de Herodes y la formaban los porches de columnas que se levantan dos metros por encima de un jardín que quedaba hundido respecto al terreno que se aproximaba al arroyo (wadi Qilt). Los muros de *opus reticulatum* formaban nichos semicirculares y cuadrangulares de forma alternada.

En el año 27 a.C. Herodes emprendió la reconstrucción de **Samaria** para convertirla en un centro de control de su territorio y a la vez en un refugio que distaba sólo una jornada de camino de Jerusalén. Rodeó la ciudad con una muralla de tres kilómetros y edificó un templo de estilo corintio sobre las ruinas del palacio de Omrí y de Ajab. Delante de su escalinata había una estatua del emperador, de la que se conserva sólo el torso. Para honrar a Augusto dio a la ciudad el nombre de Sebaste (el término griego equivalente al título adoptado por Octavio). Samaria pasó a ser una nueva ciudad de estilo helenístico y corte pagano, que a un tiempo honraba al emperador y protegía al rey, dado que en palabras de Flavio Josefo, era “una fortaleza de primer orden”.

Herodes fue levantando nuevos edificios por todo el país: de tipo palaciego, defensivo (restauró los fuertes de Hircania, Masada y del Alexandreion) y religioso (construyó un inmenso santuario en Hebrón, sobre la cueva de Macpela, donde estaban enterrados los patriarcas bíblicos).

Mapa 9. Las construcciones de Herodes el Grande

La capital Cesarea Marítima

El principal objetivo de la construcción de una ciudad marítima era la apertura del reino hacia el Mediterráneo, lo que implicaba una vía comercial hacia Roma, una clara orientación de relación hacia occidente y una política de romanización declarada ya en la propia denominación de la ciudad: Cesarea, en honor de César Augusto, el nombre adoptado por Octavio cuando asumió el poder en Roma. Al puerto que construyó sobre el mar Herodes lo llamó Sebastes, la palabra griega correspondiente al título latino de Augusto. Para subrayar la voluntad de honra a su patrocinador, Herodes colocó dos estatuas colosales que representaban a Augusto y a la diosa Roma en el interior de un templo que presidía la vista de la ciudad desde su entrada por mar. Toda una declaración política convertida en monumental mensaje de bienvenida.

El tributo a Roma que Herodes hacía con su ciudad portuaria no era sólo simbólico, porque de él salía el tributo económico: los impuestos que Herodes recaudaba en todo el reino embarcaban en Cesarea rumbo a Roma. La ciudad se convirtió en el polo de atracción de la riqueza que generaba la cultura agrícola de Palestina, especialmente grano, vino y aceite, además de los tributos en dinero acuñado por el rey de los judíos.

El puerto de Cesarea no sólo fue una osada obra de ingeniería con un formidable coste que superar, sino que supuso también una fuente de ingresos, dado que a través de él se encaminaron las rutas comerciales del Próximo Oriente hacia el

Mediterráneo. Y en el puerto se pagaban impuestos que incrementaban el poder económico y comercial del reino de Herodes, que había convertido la tierra prometida a los judíos en un reino comercial, donde todo tenía su precio y donde se establecían muy claros signos de jerarquía social. Ese orden social se hacía patente tanto en la estructura de la ciudad como en el estilo, calidad y disposición de sus edificios. En lo alto de la pirámide estaba Roma, debajo Herodes, después su elite de gobierno y en la base todo el pueblo de súbditos.

ARQUEOLOGÍA - Los estratos de las excavaciones en Tierra Santa

La historia que narra el Nuevo Testamento está enterrada bajo capas y capas de restos y escombros que el arqueólogo llama estratos y que tiene que ir levantando cuidadosamente para acercarse cada vez más a la capa correspondiente a la época de las grandes construcciones de Herodes y a la Jerusalén que vio Jesús. Por debajo hay también otras capas que se remontan en algunos casos a la prehistoria, pero la que más nos puede interesar es el estrato del período tardohelenístico, porque con él pueden confundirse a veces los restos de la época de la que se ocupa este atlas.

Por debajo de las capas más modernas están los estratos medievales del dominio musulmán y de la época de los cruzados. Una vez retirados estos niveles (cuando existen) en un yacimiento o en una ciudad hay que ir descendiendo por los siguientes estratos:

- **Período bizantino:** desde la conversión de Constantino Palestina es considerada Tierra Santa por el Imperio Romano cristianizado que actuará sistemáticamente con fondos imperiales para transformar los lugares santos en destino de peregrinos. Allí se construyen iglesias, santuarios y monasterios, con las que rivalizan las sinagogas que en pugna artística construyen los judíos de Galilea. Sin embargo, la cultura material asociada a este monumental estrato es cada vez de menor calidad, con cerámica poco fina y mal cocida.
- **Período romano medio y tardío:** después de las guerras judías contra los emperadores Vespasiano y Adriano, que se tradujeron en expulsión de los judíos de Jerusalén y Judea, se produjo una migración hacia Galilea y una proliferación de sinagogas que venían a reemplazar en alguna medida la pérdida del Templo de Jerusalén en 70. El control directo de los romanos sobre el territorio supuso una mayor urbanización que permitía una mejor recaudación de impuestos y favorecía el comercio.
- **Período romano temprano:** la Palestina que vivió Jesús fue la de las grandes construcciones de Herodes el Grande y las que su hijo Antipas llevó a cabo sobre todo en Galilea, que incluyeron fundaciones de ciudades. Este período, que se conoce en la zona como “herodiano”, se corresponde con un estrato arqueológico rico en objetos de lujo y de cerámica bien cocida, con la presencia de testigos del modo de vida judío y grandes edificios públicos. Sin embargo, este estrato acaba en muchos casos en destrucción, por causa de las revueltas que cerraron el período.
- **Período helenístico tardío:** debajo tenemos el estrato de asentamientos judíos de época “asmonea”, los monarcas descendientes de los Macabeos, que repoblaron la región de Galilea, utilizando viejos asentamientos o recurriendo a la nueva fundación. Además de pueblos, los asmoneos construyeron fuertes que les permitieran mantener el control de su territorio.

Gráfico 6. Estratos arqueológicos en Palestina

El lugar elegido por Herodes en la costa no tenía ni una bahía adecuada para construir un puerto ni el adecuado suministro de agua dulce. La naturaleza fue sometida a los

designios del rey: se construyó un puerto artificial y se llevó el agua por medio de un acueducto.

A la ciudad se accedía por unas puertas que la mantenían protegida de amenazas exteriores, mientras que la estructura en forma de cuadrícula permitía cerrar el paso a la muchedumbre a una zona determinada, como el palacio de Herodes. El control de la gente era importante para el gobernante, que decidió usar el sistema romano de acceso y evacuación del teatro y el anfiteatro, los principales espacios públicos, a través de *vomitoria* (desarrollados en Roma en tiempos de César y aplicados por ejemplo al Circo Máximo), que permiten controlar el flujo de personas e incluso impedirles la salida.

ARQUEOLOGÍA – El puerto de Sebastes en Cesarea

Del magnífico puerto construido por Herodes no se puede hoy ver nada desde tierra, ya que fue destruido por un terremoto en el año 160 d.C., pero la arqueología submarina demuestra que la descripción de Flavio Josefo estaba muy próxima a la realidad de la obra de ingeniería que supuso.

Los ingenieros de Herodes no sabían que 250 metros mar adentro había dos fallas que discurrían de norte a sur. La roca que había entre ellas se hundió con el terremoto y el puerto entero se hundió seis metros. A partir de entonces se convirtió en una trampa para barcos confiados que rompían su quilla contra los restos del puerto de Herodes. Hay 17 naufragios sumergidos frente a Cesarea.

Para construir el puerto se habían introducido espigones hasta casi 250 metros de la costa. Los pilares de 40 a 60 metros de anchura sostenían un malecón que ofrecía un fondeadero de casi 16 hectáreas. Esos pilares eran diques construidos con encofrados de madera, que se rellenaban con un mortero submarino que hacía compacta la mezcla de cascotes, cal y piedra volcánica *pozzolana* traída de la bahía de Nápoles. Estos diques se iban hundiendo en el mar 20 brazas por secciones para afianzar la estructura submarina del puerto.

Había también muchas cámaras abovedadas para recoger todo lo que se trajese al Puerto, y toda la estructura curva delante de ellas era un ancho paseo para los que desembarcaban. El canal de entrada a este puerto estaba orientado al norte, porque en esta región el viento del norte siempre traía los cielos más claros. En la entrada del puerto había estatuas colosales, tres a cada lado, que reposaban sobre columnas. Una gran torre sostenía las columnas desde el lado del puerto por donde entraban las naves, mientras que por el lado de estribor eran dos grandes bloques de piedra, unidos entre sí y más altos que las torres del otro lado, los que sostenían las columnas. (Flavio Josefo, Bel. 1. 412-413).

La arquitectura herodiana no era siempre de alta calidad estructural y algunos edificios tenían un carácter meramente funcional, pero en todos los casos estaban cubiertas por lujosas fachadas, que daban a la ciudad un aspecto imponente. Allí donde el visitante o el habitante mirara se encontraba suelos con mosaico, columnas por todas partes (la mayoría de piedra local), mármol, muros pintados con frescos o decorados con formas en yeso.

Esto suponía una novedad en el Oriente mediterráneo, porque el mármol se había venido usando en los templos y en la *stoa* de la ciudad helenística, pero ésta era la primera vez que se usaba de forma sistemática en todos los edificios de la ciudad, lo que producía impresionantes vistas desde prácticamente cualquier ángulo. El resultado era la vinculación del reino de Herodes con el poder de Roma a través del urbanismo.

La estructura urbanística y la decoración tenían un sentido político y traducían la jerarquía que existía en el reino de Herodes. En la cúspide estaba Roma y su

emperador, que aparecían representados en sendas estatuas (el segundo en la forma de Zeus Olímpico, la primera como Hera Argos), que no se han encontrado, pero que fueron descritas por el historiador Flavio Josefo. Eso era lo primero que encontraban los visitantes ya entraran por mar o por tierra: una plataforma artificial sobre la que se alzaba un templo a una altura de casi 30 metros, que albergaba las dos estatuas.

Reconocida por todos la supremacía romana, Herodes aparecía en el segundo nivel del poder, por encima de cualquier noble o rico de su tierra, a gran distancia de cualquiera de ellos. El palacio que erigió al lado del puerto tenía esa función y su colocación también. Estaba construido sobre un promontorio de la parte sur de la ciudad, detrás del teatro desde cuya cávea los espectadores veían cómo se alzaba por detrás de la escena.

La estratificación social se manifestaba especialmente en las construcciones y en las grandes ocasiones. Los asistentes de mayor rango a las representaciones del teatro y a los juegos del anfiteatro tenían acceso al palacio a través de un vestíbulo ajardinado que había tras la escena, pegado a la salida sur del anfiteatro.

Herodes había convertido su capital marítima en un símbolo de su poder y de su subordinación a Roma, pero era también una eficaz herramienta de recaudación de impuestos que fluían desde el mar por medio del comercio y desde la tierra, donde los agricultores se habían visto forzados a pasar la diversificación del microcultivo para autoabastecimiento al trabajo en latifundios de monocultivo en propiedades tierras del rey o de grandes hacendados. Todas las relaciones de súbdito y suministrador con el señor, del flujo de riqueza del campo a la ciudad, tomaban en Cesarea forma, resaltando el contraste entre el adobe y el mármol, el trabajo y el ocio, en una sociedad donde el comercio era la conducta que llevaba la riqueza hacia el rey y le mantenía en la cúspide.

Mapa 10. Cesarea Marítima

ARQUEOLOGÍA – Cesarea Marítima

La fundación de Herodes se mantuvo como capital de Palestina durante seiscientos años, desde la toma de control directo por parte de Roma de la región en el año 6 d.C., siendo después uno de los principales puertos de los cruzados, quienes construyeron una ciudadela frente al antiguo puerto herodiano.

Herodes había elegido para su emplazamiento un antiguo fuerte que se llamaba Torre de Estratón, el título que tenían los reyes de Sidón, a quienes en el siglo V a.C. los persas habían adjudicado la zona de costa entre Jafa y Dor por su ayuda en la invasión de Grecia.

La estructura de la ciudad tenía la distribución ortogonal de una ciudad romana, que se formaba en cuadrícula a partir del eje que formaban el cardo máximo (que discurría de norte a sur) y el decumano máximo (de este a oeste), como se disponen las tiendas en un campamento legionario.

Flavio Josefo alaba el sistema de alcantarillado, que discurría por las mismas calles que distribuían la circulación de mercancías y de las personas, que percibían el mensaje propagandístico de la estructura social a cada paso en los edificios.

El cardo máximo tenía cinco metros y medio de anchura, su pavimento era de bloques de piedra caliza colocados en filas diagonales. Debajo, una galería abovedada de tres metros de alto servía de colector principal del sistema de alcantarillado. El cardo estaba flanqueado con columnas cada tres metros, que sostenían un techo que protegía el suelo de mosaico. Los restos que se ven hoy son de época bizantina, pero todo indica que la construcción herodiana ya los poseía.

La obras en Jerusalén

En Jerusalén Herodes llevó a cabo su obra más espectacular, el Templo, pero antes reforzó las murallas de la ciudad y construyó una nueva fortaleza en el ángulo noroccidental del Templo, la torre Antonia. Con muros inclinados lisos y sus cuatro torres, era prácticamente inexpugnable. En el proceso de helenización de la ciudad, la dotó de un teatro, un hipódromo y, extramuros en la llanura, un anfiteatro.

Las construcciones en Jerusalén se vieron completadas con el crecimiento del barrio de los sacerdotes, donde proliferaron las casas de estilo romano cuyas vistas estaban orientadas hacia el monte del Templo. Entre ellas destaca la mansión palaciega en la parte occidental de la ciudad que ocupaba una superficie de 1.800 metros cuadrados, haciendo de él un edificio que rivalizaba con las grandes obras públicas, y con las religiosas, porque la técnica de sillares era la utilizada en la obra del Templo. Parte del edificio estaba excavado en la roca para albergar almacenes, baños y cisternas. En el lado opuesto del gran patio central había un gran salón que pudo ser usado como triclinio. El interior de las habitaciones estaba decorado con frescos similares a los del segundo estilo pompeyano (decoraciones florales con representación de árboles frutales o imitación de mármol y diseños geométricos), destacando los colores verde, rojo y ocre. Los techos tenían decoraciones en estuco y los suelos estaban cubiertos de mosaicos de sencilla y elegante decoración geométrica con teselas blancas, negras y rojas, y sin representación figurativa.

El material cerámico hallado muestra el lujo que se vivía en la casa: piezas importadas y la mejor producción local, además de gran cantidad de vidrio (cuencos ribeteados, botellitas de perfume y ungüentos), algunos procedentes de renombrados artesanos de Sidón. No faltan los vasos de piedra, algunos con sencilla decoración lineal incisa, aunque los más llamativos son las enormes jarras de piedra de casi un metro de alto y 30 centímetros de diámetro, pulidas con esmero hasta conseguir una superficie curvada y fina tanto en el exterior como en el interior. La vinculación con rituales de pureza que indican estos vasos se combina con la imitación de formas grecorromanas como la cratera de cerámica. Estos vasos, que también se han hallado en Gamala y Jodefat, pero que apenas aparecen en Galilea (sólo en casas aristocráticas de Séforis), representan a la vez el compromiso religioso y la riqueza del propietario. La presencia de *miqwaot* o baños rituales, perfectamente impermeabilizados, en casas particulares tienen la misma interpretación.

El modo de vida que representan estas villas con sus triclinios tiene unas implicaciones claras para la jerarquía social. En un *triclinium*, los comensales no están sentados sino recostados y, por tanto, necesitan esclavos que les sirvan. Los invitados más notables se sientan a derecha e izquierda del señor de la casa, dejando muy claro quién está más próximo al poderoso y quién tiene su favor. En las villas del campo, los triclinios tenían vistas hacia el paisaje de la naturaleza, mientras que, en las construidas en entorno urbano, la naturaleza era representada en la decoración de las paredes. Los triclinios con peristilo y vistas espectaculares fueron muy del gusto de Herodes, de quien conocemos cuatro muy notables (en Jericó, Herodión, Cesarea y Masada), y representaban un estilo de comportamiento que subrayaba la estructura social.

En las casas aristocráticas el patio central rodeado de porche y con una fuente en el centro servía para la evocación de la naturaleza en medio de la ciudad. El agua fluyendo recordaba a un arroyo y los frescos de las paredes (aunque fueran pintados con la técnica más barata *al secco*), representaban fielmente un jardín.

El palacio fortaleza de Masada

En la fortaleza del desierto, Masada, Herodes se hizo construir un palacio cuya edificación admiraba a cualquier visitante. Estaba colocado en tres terrazas en el espolón norte de la roca, unidas por escaleras cubiertas. Desde allí se podía disfrutar de la vista del desierto de Judea y la costa del mar Muerto con la meseta transjordana al fondo. Se accedía a él desde el palacio que se extendía en la llanura formando un complejo de habitaciones, una gran sala de baño y numerosos almacenes que permitían abastecer a los habitantes durante largos períodos. La vajilla era lujosa y la comida que se servía, exótica: manzanas de Cumas, garum (salsa de pescado típica de Pompeya), vino de Campania.

En el centro de la meseta, que se alzaba a 400 metros sobre el nivel del mar Muerto, junto a la puerta oeste había otro palacio, cuya ala sudoeste era parte habitable, con lujosas salas con mosaicos, una sala del trono y múltiples habitaciones de servicio que daban a un gran patio central. También en este palacio había almacenes. El complejo tenía garantizado el suministro de agua por las grandes piscinas y cisternas, la más profunda de las cuales era subterránea y estaba en la punta sur de la roca.

Un edificio amplio en la zona central era seguramente la residencia de la guarnición y por el resto de la superficie se han encontrado hasta otros tres pequeños palacios. Todo el complejo estaba protegido por una doble muralla de 1.400 metros de longitud formada con casamatas, un sistema de construcción menos costoso que la muralla maciza y cuyos espacios intermedios se podían rellenar de tierra o convertirlos en almacenes o habitaciones para soldados y sirvientes.

Mapa 11. Los palacios herodianos de Masada

Mapa 12. Sección del palacio norte de Masada

El Herodión

Al igual que su señor y modelo Augusto, Herodes preparó su monumento funerario con tiempo, imitando al primer emperador de Roma en su voluntad propagandística, hizo de su mausoleo un acto político y un edificio no sólo para la posteridad, sino para disfrutarlo en vida.

La ubicación en medio del desierto de Judea, a menos de 13 kilómetros al sur de Jerusalén, en un lugar donde había salido victorioso de su enfrentamiento con las tropas de los partos y donde había derrotado a sus rivales los asmoneos en el año 40 a.C. Además, de esta forma quedaba lejos de las multitudes de Jerusalén que podían manifestar rechazo contra su monumento o incluso atacarlo, razón por la cual tenía un carácter defensivo.

El nombre también fue elegido cuidadosamente. Todos los monumentos y fundaciones de Herodes llevaban el nombre de una personalidad de sus patronos romanos (Cesarea, su puerto Sebastes, torre Antonia en Jerusalén) o de un miembro de su familia: Antípatris (por su padre Antípater), la fortaleza Cipro llevaba el nombre de la madre, y llamó a una torre de Jerusalén, Faselis, en memoria de su hermano. Sólo a

su mausoleo le puso su nombre: el Herodión, reforzando así el mensaje sobre la posición que Herodes ocupaba en la sociedad judía: la cúspide del poder, como indicaba el palacio a todo el que lo divisaba en el horizonte.

Mapa 13. El Herodión

ARQUEOLOGÍA – El mausoleo de Herodes

Como había hecho en Cesarea con el mar, Herodes subyugó a la naturaleza para que se amoldara a su proyecto: realzó una montaña para darle la forma cónica de un pecho (como la describe Flavio Josefo) y allanó el terreno de la zona norte. El Herodión tenía dos partes, el palacio fortaleza que se alzaba en lo alto de la montaña cónica y la zona palaciega con jardines y estanques que había a sus pies, en la llanura. Consiguió crear este oasis trayendo el agua por medio de un acueducto. Para conseguir que se viera desde la propia Jerusalén, Herodes hizo que se rebajara la altitud de una colina que impedía la vista en el horizonte de su monumento, dando así la impresión de una altura superior a la que realmente tenía.

Siguiendo la tradición de los grandes monumentos funerarios como el Mausoleo de Augusto, la planta del edificio era circular, si bien en este caso se reforzaron los puntos cardinales con sendas torres de sección curva, que convertían el palacio en una auténtica fortaleza. La torre orientada al Este tenía forma de cilindro completo. El perímetro del monumento estaba formado por dos muros circulares concéntricos con un diámetro de 53 metros el interior y de 61 el exterior.

Aunque Josefo habla de una escalinata de mármol blanco para llegar a la cumbre, los arqueólogos no han encontrado ningún fragmento de este material. Es posible que la talla de la piedra produjera efectos de reflejo como ocurría en el muro circundante del Templo de Jerusalén y que estuvieran acentuados por un blanqueo de las piedras que hoy hemos perdido.

La tumba no ha sido encontrada dentro del palacio de la montaña y es posible que estuviera en la parte ajardinada del complejo inferior, donde había un edificio rectangular construido al final de un largo corredor, al estilo de otros enterramientos del valle del Cedrón, junto a Jerusalén.

Otra diferencia con su modelo Augusto es la ausencia de un enterramiento familiar. En el Herodión no fueron enterrados otros miembros de la familia, entre otras cosas porque el propio Herodes había acabado con algunos de ellos y porque sus sucesores murieron lejos de la patria judía (Arquelao exiliado en Galia, Antipas en Hispania), mientras que Filipo se hizo enterrar en sus dominios del norte.

La exequias narradas por Flavio Josefo fueron solemnes: el cadáver del rey de los judíos fue envuelto en sudario de púrpura sobre el que se colocó una corona y fue trasladado al Herodión en unas andas de oro tachonadas de piedras preciosas, custodiadas por sus mercenarios de Tracia, Galia y Germania en uniforme de combate y seguidas por quinientos sirvientes portadores de especias y fragancias.

6. La división del reino herodiano

La existencia de los reyes clientes hacía todavía más poderoso al príncipe Augusto, dado que, al ser oficialmente potencias extranjeras, quedaban fuera del ámbito de acción del Senado, porque sólo Augusto tenía la potestad de firmar tratados o declarar la guerra.

En la provincia de Siria era donde más reyes, tetrarcas y príncipes había (Plinio identifica diecisiete en la *Historia natural*). Varios de estos reyes sostenían su poder en

la dignidad sacerdotal que ostentaban: en Emesa, los sacerdotes herederos de Elagábalo; en Olba (Cilicia) gobernaba un principado sacerdotal que remontaba su estirpe al héroe homérico Ajax; en Comana, en torno al santuario de la diosa Enio cuyo príncipe había sido nombrado por los reyes del Ponto y ahora lo era por el emperador.

Otros reinos eran gobernados por dinastías locales que en ocasiones eran de larga tradición, como la de Comagene, que se remontaba al siglo II a.C, o la de los reyes de Nabatea. En otros casos, los reyes eran puestos por los romanos. Así ocurrió con los griegos Polemón (en Ponto y en Crimea), Amintas (parte de Asia Menor) y Arquelao (Capadocia), que fueron colocados en su trono por Marco Aurelio. Algo parecido ocurrió con Herodes: aunque en su caso había un origen local, no pertenecía a la dinastía asmonea que había gobernado antes el país.

Herodes había gobernado con crueldad, en un clima de represión, por medio de un Estado policial. Había construido con megalomanía y derivado a la paranoia, haciendo ejecutar a todos los potenciales rivales y a cualquiera sospechoso de amenazar su poder real. Esto no hizo que se quedara sin sucesor, porque contaba con una amplia descendencia fruto de sus diez matrimonios.

Antes de morir hizo ajusticiar a Antípater, el hijo que tuvo con su primera esposa, con cargos similares. Aquejado por una severa enfermedad, que le obligaba a ser transportado en silla, intentó suicidarse en su palacio de Jericó. Durante su reinado, Herodes cambió varias veces su testamento político, lo que generó no pocos problemas en su familia.

Gráfico 7. Genealogía herodiana

Un primer testamento de 22 a.C. nombraba sucesores a Alejandro y Aristóbulo, los hijos de Mariamne. En 13 a.C. nombró a Antípater, su primogénito, único heredero del reino, pero al año siguiente se reconcilió con los hijos de Mariamne y los nombró segundo y tercer herederos del reino. Sin embargo, la abierta hostilidad que mostraron Alejandro y Aristóbulo hacia su padre, les costó la vida: Herodes los hizo estrangular, acusándolos de traición, en 7 a.C. Según Macrobio, Augusto comentó que en Palestina era preferible ser un cerdo de Herodes que hijo suyo (haciendo un juego de palabras en griego: *hýs, hyiós*). De hecho, como judío le estaba vedada la carne de cerdo y por tanto irónicamente sacrificaba más hijos que cerdos.

En su cuarto testamento nombraba futuro rey a Antípater, y en caso de que este muriera le sucedería Herodes Filipo, hijo de Cleopatra de Jerusalén. Pero Herodes descubre los planes de Antípater para matarle y acelerar la herencia, lo que provocó un rápido juicio y prisión. Entonces nombra sucesor único a Antipas, por la desconfianza hacia Antípater y Filipo que había suscitado Antípater.

Cinco días antes de morir en 4 a.C., Herodes manda ejecutar a Antípater y modifica su voluntad por sexta vez para hacer sucesor del reino a Arquelao, dejando a su hermano Antipas el título de tetrarca de Galilea y Perea. Los dos eran hijos de la samaritana Maltace.

Pero Augusto decidió la sucesión a su conveniencia: a Arquelao lo nombró etnarca y no rey, a Herodes lo dejó como tetrarca, reservando para Herodes Filipo las regiones del norte. Durante los diez años que siguieron, Arquelao tuvo que hacer frente a continuos levantamientos, y en 6 d.C. Augusto decidió mandarlo a la Galia exiliado y poner su territorio bajo mando de un prefecto dependiente del gobernador de Siria. El emperador mandó a Quirino, un excónsul, a vender el patrimonio de Arquelao y poner orden en el territorio de Judea.

Mapa 14. La división del reino a la muerte de Herodes

La división en cuatro partes (tetarquía) dejó la zona de Judea bajo el mando de un prefecto del orden ecuestre que tenía la capital en Cesarea Marítima y que ejercía su gobierno con bastante independencia de la autoridad del legado de Siria, al que se recurría en casos de necesidad de tropas. Con Claudio el mando fue desempeñado por procuradores. Se trataba por tanto de una región de tercera categoría provincial según la clasificación de Estrabón, dependiendo del rango de quien la gobernaba (personas consulares, de rango pretoriano o del orden ecuestre).

El gobernador administraba económicamente la región, recaudaba los impuestos, nombraba al sumo sacerdote, impartía justicia y tenía el poder de condenar a muerte (*ius gladii*). No mandaba sobre legiones, sino que disponía de una guarnición de cinco cohortes de auxiliares (soldados locales, de Cesarea y Sebaste, sobre todo). En Jerusalén tenía una cohorte y una unidad de caballería permanentemente en la Torre Antonia. Durante el mandato de Augusto los procuradores se mantuvieron en el cargo durante tres años, pero Tiberio prefirió mandatos más largos, que garantizaran mayor estabilidad.

Gráfico 8. Cronología del mando romano en Judea (6-68 d.C.)

La política seguida por Filipo en sus territorios del norte no se parecía en absoluto a la opresiva y brutal de su hermanastro Arquelaos en Judea, si bien tampoco tenía que hacer frente al rechazo nacionalista judío. En sus tierras vivían sobre todo griegos y otros gentiles, que no cuestionaron su figura ni plantearon problemas religiosos. Su largo reinado fue pacífico y próspero, demostrando su capacidad de gestión desde su capital Cesarea de Filipo, cerca de una de las fuentes del Jordán. Cuando murió el año 34, Roma asignó temporalmente sus territorios al gobernador de Siria, hasta que los incorporó al reino de Agripa I.

El tetrarca Antipas empezó su mandato con problemas: la violencia popular a la muerte del rey Herodes hizo que las legiones romanas al mando del gobernador de Siria reaccionaran atacando Séforis. Cuando su hermano Arquelaos fue depuesto de su cargo de etnarca, Antipas tomó la denominación dinástica de Herodes. Sabemos de él que siguió los pasos de su padre en la extensión a Galilea del carácter romano de las construcciones y del modo de vida. Su gestión del territorio fue correcta y su mediación con los partos muy bien valorada por los romanos.

La altura moral, sin embargo, no estuvo al mismo nivel que la administrativa, y su matrimonio con Herodías, la mujer de su hermanastro (el Herodes Filipo hijo de la segunda esposa Mariamne de Herodes el Grande), fue considerado adúltero por Juan Bautista, lo que mostraba el rechazo popular a la figura de Herodías, una mujer ambiciosa que condicionó importantes decisiones de Antipas. Además, para contraer estas segundas nupcias, Antipas había repudiado a su primera esposa, una hija del rey Aretas IV, quien no le perdonó la afrenta. En el año 36, Antipas fue derrotado por el rey nabateo en una batalla, que fue preludio de otros males.

Al año siguiente Calígula sucedió a Tiberio al frente del Imperio y de inmediato favoreció a Agripa I, hermano de Herodías, nombrándolo rey. Antipas se vio impulsado por Herodías a solicitar el mismo tratamiento, pero sus enemigos políticos dijeron a Calígula que el tetrarca estaba conspirando contra él, y le desterró a Lugdunum en Galia, adonde Herodías le acompañó en 39 d.C.

ARQUEOLOGÍA – La ciudad de Séforis

En la ruta desde Tiberíades, a orillas del mar de Galilea (el lago Genesaret), hasta Ptoleimaida, en la costa mediterránea, se encontraba Séforis, a sólo seis kilómetros y medio de Nazaret, que se recorren en hora y media. Los asmoneos la fortificaron para

contribuir a la seguridad de la ruta comercial, pero fue Herodes Antipas quien la convirtió en la mayor ciudad de Galilea para hacerla sede de su gobierno.

La revuelta que se había producido tras la muerte de Herodes el Grande, tuvo como respuesta del legado en Siria, Varo, el ataque y destrucción, menor de la que cuenta Flavio Josefo exagerando las consecuencias del levantamiento. Antipas la refundó con construcciones de estilo romano siguiendo el sistema ortogonal que su padre usó para Cesarea, pero a menor escala.

Allí se ha podido excavar una villa con decoración de tema dionisiaco, y un mosaico con escenas del río Nilo, pero la datación nos indica que son de época tardorromana y bizantina. En Séforis se ha hallado una inscripción del siglo I sobre un óstrakon que ilustra el carácter mixto judío-romanizado de la ciudad. El texto es una transcripción hebrea de la palabra griega *epimeletes*, “supervisor o tesorero”. El fragmento pertenecía a una jarra que contuvo grano, aceite de oliva o vino, y que iba destinada a pagar un impuesto a un administrador de lengua hebrea que usaba un nombre griego para su función.

En la parte del mercado bajo se halló una basílica del siglo I, un edificio romano que se usaba para actividades administrativas y actos oficiales. El área que cubría su nave principal era de 35x40 metros y a ambos lados se abrían porches de 24 metros ancho. Su presencia es un símbolo del poder romano sobre el territorio galileo judío.

La arqueología nos dice que entre los años 53 y 70 las fortificaciones fueron eliminadas, sin que haya otros rastros de destrucción. Da la impresión de que los habitantes de Séforis pretendían evitar que se repitiera el ataque romano con esta acción preventiva en un momento de levantamiento que llevó a la guerra judía.

Antipas gobernaba sobre una población judía indígena muy sensible a los signos, y el tetrarca mantuvo el carácter judío de sus poblaciones. Él se había formado en Roma, pero era judío y sabía cómo no traspasar la fina línea que separaba el control de la falta de respeto por las tradiciones o la intolerancia religiosa. Por esta razón, en Séforis o Tiberíades no había estatuas ni imágenes, para cumplir con las prescripciones de la *Torá* respecto a uso de iconos. Tampoco las monedas que él acuñaba llevaban el perfil de su efigie (en su lugar había cañas, palmas y palmeras típicas de la iconografía hebrea), práctica que siguieron sus sucesores, que colocaban el nombre, pero no el retrato, de emperadores como Claudio, o las letras SC (*Senatus Consulto*), que significaba “por decreto del Senado”.

La clase alta adoptó costumbres romanas en las ciudades y las construcciones públicas seguían el patrón romano, pero de forma menos abierta que en el reinado de Herodes. Séforis y Tiberíades eran las únicas ciudades galileas en las que se veían muros enlucidos, frescos, mosaicos y tejas rojas, pero carecían de iconografía.

El material de construcción no era el caro mármol italiano, sino la piedra local caliza o granítica. Las paredes no estaban ricamente cubiertas por placas marmóreas, sino enlucidas y decoradas con estucos. Hasta hoy no se han encontrado los restos del palacio que Antipas debió tener en ambas ciudades. El teatro de Séforis es de finales del siglo I, pero nos da una idea del carácter romanizado de la ciudad. Se trata de un teatro construido aprovechando la ladera de la acrópolis para excavar parte de la cávea, lo que, junto con el material usado (estuco en lugar de mármol), hizo que fuera más barato que el de Cesarea. Es pequeño si lo comparamos con otros de su época en muchas provincias imperiales, pero tiene un diámetro de sesenta metros y capacidad para casi cuatro mil personas.

ARQUEOLOGÍA – La Tiberíades de Herodes Antipas

La ciudad fue fundada por Antipas después de haber refundado Séforis, aprovechando para homenajear a Tiberio, el sucesor de Augusto. Lo hizo en un lugar de la costa

oeste del mar de Galilea sobre el que no había habido ningún asentamiento (según Flavio Josefo la construyó sobre un cementerio).

La ciudad y el puerto eran de estilo romano, y los edificios se disponían de forma que, como en Cesarea Marítima, se crearan imponentes vistas. En la entrada sur de Tiberíades se ha descubierto una puerta monumental flanqueada por dos torres circulares de siete metros de diámetro, construidas con piedra de basalto local cortada en sillares, que cumplían la doble función decorativa y defensiva, además de marcar simbólicamente la frontera entre el mundo rural circundante y la civilización urbana que custodiaban. Tras pasada la puerta, el cardo de doce metros de ancho flanqueado por pórticos apoyados en columnas, a los que se asomaban las tiendas de los comerciantes.

Se ha encontrado una sección de un teatro que todavía no ha sido excavado. El teatro en esta época no era tanto un vehículo de cultura como un lugar de entretenimiento, con acróbatas, pantomimas y espectáculos para el vulgo. Sin embargo, la disposición de los asistentes indicaba su estatus en la ciudad, marcaba la jerarquía social.

Mapa 15. Restos arqueológicos de la Tiberíades de Antipas

Dado que no formaban parte como Cesarea de una gran ruta comercial internacional, las ciudades de Séforis y Tiberíades tuvieron que ser construidas con la riqueza que llegaba del campo, con el producto de las viñas, los olivares y los campos, que se explotaron en monocultivo y de forma intensiva. Esta ausencia de diversificación en el cultivo aumentaba el riesgo de pérdida de cosecha por una sequía. Los pequeños campesinos no podían hacer frente a los impuestos y perdían su tierra, pasando a ser acumulada por terratenientes que aplicaban criterios de explotación latifundista. Esto facilitaba la recaudación de impuestos al tetrarca Antipas y le permitía afrontar construcciones como las de Tiberíades y Séforis.

A este contexto sociopolítico en la Palestina del siglo I se unía un panorama religioso bastante complejo. Además de cultos místicos que arraigaban llegando de Oriente, y de la religión pagana grecorromana oficial, el propio judaísmo presentaba una gama de creencias y tendencias que implicaban diferentes modo de entender la vida y aproximaciones a veces contrapuestas sobre cómo afrontar la presencia de un poder político extranjero. Flavio Josefo menciona “cuatro filosofías” judías, cuatro sectas religiosas de las cuales dos aparecen repetidamente nombradas en el Nuevo Testamento: los fariseos y los saduceos.

OTRAS CREENCIAS - Fariseos

Su origen como grupo religioso podría estar entre los *hasidim*, los “piadosos”, que lucharon contra el poder seléucida en el levantamiento de los Macabeos. Sin embargo, durante la monarquía asmonea no tuvieron un papel político relevante, salvo en el reinado de Salomé Alejandra, cuando mayor poder tuvieron en el sanedrín. Su nombre “fariseo” podría derivar de la palabra hebrea que significa “separado”. Eran observantes del sábado, se organizaban en pequeños grupos de práctica de su piedad y de ritos de pureza.

Entre los fariseos había tanto sacerdotes como laicos, que en su mayoría no disfrutaban de una posición social y económica desahogada. Eran intérpretes de la Ley y muy rigurosos en su aplicación y eran observantes de minuciosos rituales. Su posición política frente a la monarquía herodiana y al poder romano no nos queda muy clara. Posiblemente se adecuaban a la situación con mayor o menor grado de conformidad.

Su principal credo era que la *Torá* había sido legada por Dios a Moisés de forma oral y que pasados los siglos seguía teniendo plena validez con mínimas modificaciones que

la actualizaran. Por eso se dedicaban a su interpretación, que acumulaban en una tradición oral que tenía para ellos la misma validez que las Escrituras. No fue hasta el comienzo del siglo III d.C. cuando estas tradiciones orales se fijaron por escrito, dando lugar a la *Misná*. Eran muy permeables a nuevas ideas teológicas como los conceptos de bien y mal, la angelología y la demonología, o la creencia en la resurrección.

Después de la guerra judía (66-74) los fariseos emergieron como principal tendencia religiosa y dieron lugar al movimiento y literatura rabínicos que marcaría la evolución posterior del judaísmo.

A pesar de la repercusión que tuvieron en la historia, estos grupos no eran muy numerosos. El mayor sería el de los fariseos, que tendrían, según Josefo, unos 6.000 adeptos, de una población que podemos estimar en unos tres millones y medio de judíos. Todos los judíos compartían la creencia en un único dios verdadero, que era la fuente de la creación y que había elegido al pueblo de Israel, con el que había firmado una alianza que estaba recogida en las Escrituras. Todos compartían la idea de que los judíos tenían que cumplir la voluntad de Dios, pero diferían en su interpretación de cómo habían de hacerlo. La Ley de Moisés estaba llena de indefiniciones. Por ejemplo, mandaba santificar el sábado dedicándoselo a Dios, pero no decía cómo. Los fariseos iban desarrollando un conjunto de reglas que permitían cumplir con precisión los mandamientos y establecían, por ejemplo, qué había que hacer y qué no durante el *sabbath*.

OTRAS CREENCIAS – Samaritanos

El panorama religioso del judaísmo del siglo I era complejo y variado. Los samaritanos no eran de raza hebrea pura, dado que en época de la dominación asiria se habían mezclado con poblaciones mesopotámicas trasladadas a tierra palestina por los asirios con la intención precisamente de mezclar poblaciones.

Los samaritanos habían erigido un santuario en el monte Garizim en el siglo IV a.C., que rivalizaba con la exclusividad de Jerusalén como sede del Templo de Dios. Esta fue la causa del cisma entre los dos grupos hebreos y la principal diferencia entre ellos, y la rivalidad se mantenía en tiempos de Jesús, de lo que da testimonio el historiador Flavio Josefo (*Guerra judía*, 2.232-240), que narra un enfrentamiento violento ocurrido en torno al año 50 d.C. En el Nuevo Testamento también hay rasgos que indican el desprecio que sentían los judíos por los samaritanos (el insulto que recibe Jesús en Jn 8,48) y la prevención de éstos hacia aquéllos (cuando los habitantes de una aldea samaritana impiden el paso al grupo de Jesús en Lc 9,51-56).

Su devoción principal era la Ley mosaica y se ajustaban a su redacción originaria, libre de glosas y comentarios introducidos por los judíos, de la que conservaban celosamente una copia. Como todos los grupos hebreos, los samaritanos también esperaban una figura profética y mesiánica.

Los saduceos, con su rígida visión religiosa tradicional y su cerrada posición en una alta capa social, no tenían mucho ascendiente sobre el pueblo, mientras que los fariseos, con su fe en la presencia de Dios en la vida cotidiana, estaban más próximos a las creencias populares. Los fariseos estaban muy vinculados con la clase de los escribas, de quienes necesitaban pronunciamientos dotados de autoridad para su incorporación a la tradición oral de mandatos de comportamiento. Entre los judíos corrientes los fariseos eran admirados por su reputación de rectitud a la vez que su indulgencia en los castigos religiosos.

OTRAS CREENCIAS – Saduceos

Se trataba de un grupo aristocrático que comprendía a la clase sacerdotal que se ocupaba del ritual del Templo de Jerusalén. Su aparición como grupo está atestiguada

en el reinado de Juan Hircano (134-105 a.C.). Eran seguidores de la ley bíblica mosaica, pero no secundaban las tradiciones orales farisaicas, que consideraban ilegítimas. Como creían que la voluntad de Dios se cumplía en esta tierra, tampoco eran permeables a creencias teológicas como el castigo del pecado o la resurrección de los muertos. Su credo subrayaba la libertad y responsabilidad humana ante Dios y prestaba escasa atención a la vida del más allá, porque el alma o moría con el cuerpo o iba a parar a un lugar indefinido y sombrío, no importaba cuál hubiera sido su comportamiento en vida.

En el plano político optaban por la colaboración con los romanos como la opción más práctica y provechosa para Israel, como habían hecho con la monarquía asmonea. Su único objetivo político era que la autoridad no impidiera el culto en el Templo. Su vida urbana y cosmopolita, su proximidad al poder político, les hizo adoptar muchas costumbres helenísticas, sin que dejaran de practicar los rituales de pureza, como han demostrado las excavaciones en villas de Jerusalén en las que habitaban, aunque su actividad religiosa se centraba en los sacrificios del Templo. Su falta de apoyo a Herodes en su conquista del reino la pagaron cara, siendo ajusticiados muchos de ellos por su enemistad.

Los saduceos desaparecieron de la escena judía cuando su principal centro de actividad y razón de ser desapareció: la destrucción del Templo por Tito en 70 d.C. Todo lo que sabemos de ellos es a través de fuentes no favorables, si no abiertamente hostiles: la tradición rabínica de raíz farisea, el historiador Flavio Josefo y el Nuevo Testamento. Nuestro conocimiento sobre los saduceos es, por tanto, escaso y seguramente sesgado, dado que no se ha conservado ningún escrito de autor saduceo, lo cual no es extraño dado que el único texto válido para ellos era la *Torá*.

Respecto al clima político del período que vivió Jesús hay división de opiniones entre los estudiosos. Mientras unos piensan que el primer tercio del siglo primero fue un período de paz y calma en la región palestina, otros creen que en realidad había una gran tensión que se manifestaba de forma violenta en algunas ocasiones. Flavio Josefo pinta un panorama de resistencia y sublevación larvada entre los años 4 a.C. y 60 d.C., que ejemplifica con el episodio de la rebelión en Galilea con motivo del censo de Quirino en 6 d.C., instigada por un tal Judas procedente de Gaulanítide (*Antigüedades judías* 18.4-6).

7. El reino de la alianza

La romanización espectacular del reino de Herodes y la modesta de su hijo Antipas contrastaban con la creencia judía en un reino de alianza. Una alianza con un Dios justo, el único gobernante legítimo del pueblo judío, que es el verdadero poseedor de la tierra que les había prometido y que la distribuyó equitativamente entre las tribus y familias de Israel. Por eso la Ley decreta contra la acumulación de tierra: *La tierra no puede venderse para siempre, porque la tierra es mía, ya que vosotros sois para mí como forasteros y huéspedes* (Lv 25,23).

Ni la Ley ni los profetas hacen un alegato a favor de la igualdad, pero advierten contra las desigualdades que se derivan de que unos pocos posean mucha tierra. La tierra es la base de la vida y por ello no se puede tratar como un objeto comercial. No se puede comprar ni vender, pero se puede perder si se pone como fianza. La Ley dice que los israelitas tienen prohibida la percepción de intereses, que las fianzas no pueden implicar peticiones o acciones opresoras (como eliminar el modo de ganarse la vida o llevarse a un hermano); también indica que las deudas prescriban a los siete años y se haga remisión de los bienes. El mismo plazo se establece para recuperar la libertad, si se había caído en la esclavitud. Cada quince años, el año del jubileo, se recupera la

posesión de una casa perdida por deudas, excepto si se trata de una casa en un área urbana. Esa protección especial para el mundo rural es reflejo de la creencia en la posesión divina de la tierra que sirve de sustento y medio vital del pueblo elegido.

BIBLIA - Comercio frente a alianza en el profeta Amós

Mucho tiempo atrás, el enfrentamiento respecto a la concepción del reino se produjo entre el rey de Israel, Jeroboam II, y el profeta Amós, en la primera mitad del siglo VIII a.C. El largo reinado de cuatro décadas del monarca israelita fue uno de los de mayor estabilidad en el reino hebreo del norte, no sólo interna sino con sus vecinos cananeos y fenicios, y sin ataques asirios ni incursiones arameas. Pero era duramente juzgado por el profeta, procedente del pueblo de Tekoa, en Judea, para quien la prosperidad del reino, el lujo de su capital Samaria, con sus palacios y ricos adornos en marfil esculpido, eran la causa de la pobreza y la opresión de los campesinos.

Para Amós la justicia es distributiva, pero no de forma individual, sino como sistema de gestión social, como visión política del reino de la Alianza con Dios: *vosotros pisoteáis al débil, y cobráis de él tributo del grano* (Am 5,11-12). El profeta acusa a los que con avidez esperan que pasen las fiestas religiosas que les impiden comerciar (el novilunio y el sábado) para avalanzarse sobre lo poco que tienen los pobres y hacerse más ricos (Am 8,5-6).

Pero el enfrentamiento no es entre el poder terrenal y el hombre religioso, sino entre dos concepciones del reino. De hecho, hay un enfrentamiento en Am 7,10-17 entre el profeta Amós y el sacerdote del santuario real de Betel, Amasías, que expulsará a aquél a su tierra judía. Los sacerdotes del reino de Israel están cómodos con la política comercial de su rey, que trae prosperidad también al santuario. En el seno de la religión hay dos interpretaciones de lo que Dios quiere: sacrificios y cánticos, o justicia y rectitud.

Al igual que las religiones de los gentiles, la judía veterotestamentaria está enfocada en el aquí y el ahora. La promesa de un reino de justicia no se fía al mundo del más allá, sino a la realidad de la vida terrenal. La visión escatológica de profetas como Amós y Miqueas tienen muy claro qué es lo que habrá de ocurrir, aunque las referencias a cuándo y cómo sucederá son mucho más imprecisas. Estos ideólogos del reino de la alianza advierten contra los pactos políticos y los procesos económicos, contra las asimilaciones religiosas que se oponen al concepto del Dios de justicia y rectitud con el que tienen una alianza como pueblo elegido.

Aun estando de acuerdo en esa visión escatológica y confiando en el próximo advenimiento de una justicia, había muchas diferencias en la interpretación que hacían los distintos grupos judíos sobre cómo ocurriría la liberación, la restauración de esa justicia.

A través de su concepto de pureza y de los ritos que les mantenían puros, los judíos del siglo I se definían frente al resto de los hombres con los que entraban en contacto y que ellos llamaban gentiles. Se trataba de un recordatorio diario de sus tradiciones y de su alianza con Dios, una forma de reconocimiento de la santidad de Dios y del cumplimiento de las exigencias de pureza de su pueblo elegido.

Los judíos de esta época creían que Dios estaba presente de forma permanente y esto requería un comportamiento adecuado de características muy marcadas, que se manifestaba en la rectitud en las acciones y en la limpieza ante Dios, de forma que el compromiso de la alianza estuviera en la vida cotidiana. Una vida ética tenía que corresponderse con un decoro ritual ante Dios, eran dos aspectos de una misma convicción. La tierra era de Dios, que estaba presente en la vida de su pueblo, con el que había acordado una alianza, a la que todo judío tenía que adherirse, demostrándolo en repetidas manifestaciones externas.

OTRAS CREENCIAS - Ritos de purificación

A diferencia de lo que se suele pensar, la religión antigua no tenía un sistema unificado y coherente de creencias y rituales. Tampoco los judíos del siglo I contaban con un ritual uniforme de pureza, sino que había toda una gama de aplicación de esa creencia común, que iba desde el cumplimiento estricto de los sacerdotes vinculados al culto del Templo de Jerusalén hasta la práctica laxa ocasional del creyente rural, pasando por el compromiso específico con la pureza de sectas como los esenios o los zelotas.

Los sacerdotes del Templo tenían que mantener la pureza ante la presencia divina en el Templo, especialmente por lo que se refiere al contacto con los alimentos, con rituales estrictos especialmente en el día de la expiación de los pecados, cuando el sumo sacerdote entraba en el *sancta sanctorum*, la parte más sagrada del Templo, vedada a todos los demás.

Los fariseos, intérpretes de la *Torá*, no sólo establecían los rituales sacerdotales, sino que se habían aplicado a ellos mismos nociones y prácticas de purificación, llevándolas al terreno cotidiano, donde apreciaban la presencia de la divinidad, como en la comida, práctica extendida entre los esenios y sus comidas en comunidad. La *Misná* es testigo en el siglo II d.C. de los duros debates (entre escuelas como la de Hillel y la Shammai) que durante siglos se habían mantenido sobre la interpretación de las Escrituras en todo lo que se refiere a la pureza.

Para los habitantes de la Galilea de comienzos de nuestra era los ritos de purificación tenían que ver con su identidad como judíos frente a la romanización de sus gobernantes y de las clases más elevadas.

Para llevar a cabo sus ritos de purificación los judíos del primer período de dominación romana usaban baños rituales y vasos tallados en piedra caliza que se encuentran en Palestina, sobre todo en Jerusalén, Judea, Galilea (en cada casa excavada en Cafarnaún había al menos uno), y el sur del Golán, pero que prácticamente se desconocen en los territorios limítrofes.

Se trataba de signos externos que dotaban al judío de señas de identidad distintivas respecto de otros pueblos: la circuncisión, sus nombres, las Escrituras (mezcla de ley y religión), sus prácticas funerarias, sus tradiciones, su dieta, su forma de vestir. Un conjunto de rasgos que hacían a un judío sentirse diferente del modo de vida helenístico y de la uniforme romanización de toda la cuenca mediterránea. El baño ritual judío era totalmente distinto a las prácticas romanas de las termas o los baños privados de las *villae* de los nobles. De alguna manera estos contrastes eran una afirmación de identidad que se oponía al dominador romano en cada signo distintivo.

ARQUEOLOGÍA – Vasos de piedra

También llamados vasos herodianos, porque aparecen desde el comienzo del reinado de Herodes, no son como algunos pensaban copas de medida, aunque en Galilea hayan aparecido como tazas con asas de varios tamaños.

Su función ritual estaba garantizada por una doble razón. A diferencia de la cerámica y el vidrio, su pureza no había sido alterada por el fuego en su fabricación; como indica la literatura rabínica, se trata de un don divino y no de un producto humano. Además su impermeabilidad, que comparte con el vidrio, garantizaba la pureza de su contenido. De esta forma los vasos de piedra eran los que ofrecían mayor limpieza ritual (*kosher*), además de ser más económicos que los importados de cerámica, metal o vidrio, cuyas formas imitaban.

Al igual que los osarios para el rito funerario, los vasos de piedra surgen en el período final del Segundo Templo como una industria de la piedra asociada a la

especialización artesana inducida por las grandes obras herodianas en Jerusalén. Se han podido excavar talleres de piedra donde también se hacían tablas de mesa y conocemos el proceso de fabricación. Primero se extraían bloques que se cortaban en trozos más pequeños con tornos o a cincel. Como se han encontrado obras sin terminar en esos yacimientos, sabemos cómo los producían los artesanos. La escasa dureza de la piedra caliza permitía trabajar fácilmente a mano con cincel. En algunos casos están decorados con sencillas protuberancias en las paredes o en la boca del vaso.

La necesidad de purificación no venía dada por el pecado, los vicios o las faltas de tipo moral, sino que tenía que ver con la impureza simbólica que provocaba el contacto con la muerte (cadáveres humanos o de animales), los fluidos corporales (semen y menstruación, pero también el sudor), la sangre y el desprendimiento de carne (lo cual hacía impuros a los leprosos). Toda pérdida física que implicara liberación de fuerza vital tenía una relación con la muerte, que hacía impuro a quien entrara en contacto con ella.

ARQUEOLOGÍA – Piscinas y cisternas

En una tierra como la Palestina las cisternas para recoger y almacenar el agua tenían un función esencial en la urbanización y facilitaban el esencial suministro de agua. Sin embargo, en algunos casos adoptaban la forma de una piscina, un baño que se utilizaba con fines rituales vinculados a la purificación. En la *Misná* hay un tratado entero dedicado a ellas y se las denomina *miqweh* (en plural *miqwaoth*). Servían para que el creyente se pudiera purificar después del contacto con algo religiosamente impuro.

En toda Judea, en Galilea y en el Golán aparecen estas piscinas excavadas en la roca y revocadas con yeso, dotadas de escaleras también labradas en la propia piedra (a veces con escaleras de entrada por un lado y salida por el contrario), con dimensiones diversas según se construyeran para uso individual o colectivo. En muchos casos se han conservado también las canalizaciones que permitían rellenarlas de agua. Estos baños rituales están prácticamente ausentes en Samaria y en Transjordania.

Su uso era doble, porque tenían una función higiénica, al permitir la limpieza de tierra y sudor acumulados en la actividad diaria, y una misión ritual, al limpiar a la persona de sus impurezas. Solían tener un pequeño desagüe para evitar la acumulación de suciedad física.

Suelen aparecer cerca de instalaciones agrícolas y al lado de las sinagogas del entorno rural, aunque en ciudades grandes pueden encontrarse incluso en casas particulares. Para dar una idea de la frecuencia de su hallazgo, podemos decir que sólo en Séforis se han encontrado más de veinte *miqwaoth*.

Pero ¿cómo se puede conseguir que el reino de la Alianza se haga real en un mundo impío dominado por paganos? A esta pregunta los judíos respondían de forma muy variada.

Para algunos el final de la situación estaba cerca, se iba a producir una transformación por la voluntad divina y se restauraría la verdad y la justicia. Eso anunciaban los apocalípticos de todo tipo que había en Palestina. A algunos esta creencia les llevaba a levantarse en armas contra los romanos, pero a otros les inducía a adoptar posturas de tipo simbólico, como la tomada por Juan, el Bautista, o por el profeta egipcio que llevó desde el Jordán a una multitud desarmada frente a la muralla de Jerusalén esperando que se derrumbara como habían hecho los muros de Jericó ante la presencia de las tropas de Josué, por acción divina.

Los esenios de Qumrán

Otra opción era recrear el reino de la Alianza en una comunidad, en espera del cumplimiento del tiempo. Así lo hicieron quienes siguieron la regla del Documento de Damasco (que conocemos por copias medievales y un fragmento antiguo de Qumrán) o los habitantes de Qumrán.

OTRAS CREENCIAS - Esenios

Sacerdotes y laicos de diversas ramas de pensamiento, los esenios tenían en común una cierta separación del resto de los hebreos y sostenían posturas distintivas respecto a casi todos los temas de la religión y la vida, y en especial todo lo relativo al Templo y la pureza, basando sus opiniones en Moisés. Eran observantes escrupulosos de la Ley, y tenían un comportamiento sectario y excluyente respecto a los demás judíos.

Surgieron como reacción a la política religiosa asmonea, que usurpó la autoridad en el Templo a los legítimos descendientes de Sadoc y corrompieron la tradición, cuando Jonatán se proclamó sumo sacerdote en 152 a.C. Algunos esenios decidieron mantener la pureza en el desierto, esperando la llegada, muy próxima, del fin de los tiempos, el momento en que la batalla final daría lugar al bienaventurado reino de Dios. Las monedas encontradas nos permiten fechar la fundación en torno a 134 a.C.

Se pueden distinguir cuatro tipos de esenios: los de la comunidad de Damasco, que está menos reglamentada y acepta la vida en familia; los que intentan cumplir con su fe de forma casi clandestina viviendo en las ciudades de Palestina; los anacoretas que viven solos en cuevas del desierto; y los habitantes del cenobio judío de Qumrán.

Esta última rama monástica de esenios vivía aislada cerca del mar Muerto y consideraba a sus líderes, descendientes de la casa sacerdotal de Sadoc, como los legítimos gobernadores al pueblo de Israel. Su visión restringida les hacía considerar como pueblo elegido sólo a los miembros de su secta.

Mapa 16. Ubicación de Qumrán

Los esenios tenían una regla muy estricta, que se recoge en el *Manual de disciplina*: visten hábitos blancos, son célibes y tienen que dedicar al estudio de la Biblia cuatro horas diarias. Las comidas son comunitarias y se preparan en el propio monasterio. Para ingresar en la comunidad, el postulante pasaba al menos dos años de noviciado en los que no tenía acceso al ágape y era vigilado por un supervisor. Cuando por fin ingresaba, sus posesiones pasaban a formar parte de los bienes comunes. Estaban gobernados por sacerdotes que constituían la mayoría del consejo supremo de la comunidad, que ayudaba a mantener una férrea disciplina.

En palabras de Plinio (*Historia Natural*, 5.73) son “*un pueblo singular y admirable, sin mujeres, sin amor y sin dinero, con la única compañía de las palmeras. Se renueva con regularidad gracias a la nutrida afluencia de los que se sienten impelidos hacia ese lugar por el tedio de la vida y los reveses de la fortuna*”.

Los esenios eran monoteístas, pero dualistas. Un dualismo ético entre el bien y el mal, que se saldará con la victoria del mesías de Dios en el combate final con las sombras. En realidad sus textos nos dicen que esperaban la venida de un profeta y dos mesías, del linaje de Aarón y David. El “maestro de verdad” fue el líder que transmitió esta

visión escatológica, cuya figura aparece contrapuesta en los textos a la del sacerdote corrupto.

Mapa 17. El complejo monástico de Qumrán

ARQUEOLOGÍA – Qumrán, un yacimiento excepcional

Unos pastores beduinos encontraron de forma fortuita a finales de 1946 unas oquedades extrañas en los riscos frente al mar Muerto, cerca del oasis de Ain Feshkha. Dentro de una cueva, en jarras cerámicas, había rollos que se habían conservado íntegros, otros fragmentarios, y algunos en pequeños fragmentos imposibles de reconstruir. Lo que para los beduinos era un pobre tesoro hallado en el desierto, para los biblistas fue el mayor descubrimiento de la historia: decenas de obras preservadas en su redacción del siglo I d.C. Cinco años después se comenzó la excavación arqueológica del Jirbet, que en su primer asentamiento pudo ser una granja fortificada de fines del siglo II a.C. y en su segunda fase había sido un monasterio a partir de época herodiana.

El alto precio que se acabó pagando por los pergaminos incitó a continuar la búsqueda y en 1952 se encontraron nuevas cuevas, que todavía sacaron a la luz más textos. La mayoría estaba escrita en hebreo, pero había textos en arameo. La literatura representada en esta biblioteca del desierto es muy variada:

- textos de la Biblia hebrea (sólo falta el *libro de Ester*), algunos conservados completos, que son la versión hebrea más antigua y que han servido para comprobar la alta fidelidad de los copistas posteriores al texto originario que trasladaban;
- comentarios a los libros bíblicos, especialmente dedicados a desentrañar el significado de los libros proféticos (*Nahún, Habacuc*) y acercarlos a la realidad de la comunidad qumranita;
- salmos e himnos compuestos por miembros de la comunidad, y nuevas profecías sobre lo que había de ocurrir en los últimos días, en la batalla final entre el bien y el mal, entre los hijos de la luz y los de las tinieblas (el rollo de la guerra);
- reglas para la vida en comunidad, proceso de admisión, cómo compartir las posesiones y mantener la pureza.

Aunque la mayoría de los estudiosos identifican a los habitantes de Qumrán con la secta esenia, hay teorías que piensan que no tenían relación alguna, o incluso que los moradores de Qumrán eran una rama escindida de saduceos. Lo cierto es que la expresión “esenio” no aparece en ningún texto allí encontrado, lo cual no es determinante.

Lo más probable es que, al comienzo de la guerra judía en el año 66, los esenios de Qumrán se incorporaran a la contienda, convencidos de que iban a su batalla apocalíptica, poniendo antes a salvo los escritos de su comunidad, que serían hallados casi 1.900 años después. Puntas de flecha romanas y la destrucción a que fue sometido el lugar indican un violento final para la comunidad qumranita.

La comunidad de Qumrán era autosuficiente, fabricaban su propia cerámica (no se encontró nada de importación) y su pergamino con la piel de sus rebaños, que criaban tres kilómetros al sur junto a la fuente de Ain Feshkha. También fabricaban la tinta con hollín, resina y aceite, y un tipo especial de vasija de almacenamiento adecuada para contener los rollos de pergamino.

Tenían una completa instalación para capturar el agua de las lluvias, decantarla y hacerla pasar a cisternas y a baños, donde se efectuaban los rituales de purificación. En sus construcciones de amplias habitaciones, se identifica una sala de reuniones y un *scriptorium*, donde copiaban los manuscritos. Sin embargo, no había dormitorios.

Parece que para dormir usaban huecos habilitados en la roca de los despeñaderos cercanos al complejo. Lo que compartía la comunidad en el refectorio era la comida diaria, entendida como un rito más en el que Dios estaba presente.

En un edificio con función administrativa se encontró medio millar de monedas de plata, tetradracmas tirios, justo la cantidad que se imponía como pago para el tributo del Templo. O lo recaudaban para enviarlo a Jerusalén o, lo que es más probable, habían empezado a cobrarlo ellos internamente. En un óstrakon se puede leer una transferencia de propiedad de un individuo a la comunidad, lo que completa la idea de bien común con la que se administraba el cenobio qumranita, que pudo llegar a albergar hasta doscientos habitantes.

Mapa 18. Los hallazgos de Qumrán

OTRAS FUENTES – Los comentarios bíblicos en los manuscritos de Qumrán

Algunos de los textos más interesantes de Qumrán son comentarios a los textos proféticos. Como muchos judíos de su época, los qumranitas creían que en su tiempo se estaban cumpliendo las profecías que había en las Escrituras. Los miembros de la comunidad desarrollaron un sistema particular de interpretación que permitía explicar las revelaciones del plan divino paso a paso, traduciendo cada mensaje y actor a la situación que se vivía en su mundo.

Los comentarios son siempre precedidos por la expresión *peshet*, “interpretación”, y viene seguida de frases que suelen comenzar con “se refiere a...”, para después aclarar cómo se cumple la voluntad divina en el contexto de la comunidad de Qumrán. He aquí un breve ejemplo en el comentario de tipo *peshet* a Habacuc 1,6:

Pues he aquí que yo suscito a los caldeos, pueblo acerbo y fogoso. Interpretación: se refiere a los Kittim que son rápidos y valientes en la guerra.

El intérprete de la Escritura ha tomado una referencia bíblica a los babilonios y la ha trasladado a su tiempo, entendiendo a los babilonios como los romanos (expresados con el nombre en clave de Kittim).

Otras formas de resistencia no violenta

La resistencia pacífica y no violenta era otra forma de protesta contra la dominación, que hacía del sacrificio un testimonio válido para oponerse a los romanos. Esta forma de martirio ponía en evidencia la violencia que ejercían las fuerzas imperiales contra un pueblo desarmado.

Al comienzo del mandato de Poncio Pilato, las tropas romanas entraron en Jerusalén con estandartes que llevaban efigies de César, según cuenta Josefo en la Guerra judía 2.169-174. La reacción popular fue acudir a Cesarea, la capital, y protestar ante la residencia del pretor. Cinco días después les rodearon hombres armados y ellos se tumbaron en el suelo ofreciendo sus cuellos, dispuestos a morir antes que presenciar cómo se transgredía la ley que impide la presencia de imágenes. El historiador judío cuenta que Pilato mandó retirar los estandartes.

Filón de Alejandría, en su *Embajada a Gayo* (203-348), narra otro episodio, ocurrido en 41 a.C., cuando Calígula se propuso erigir una estatua suya en el Templo de Jerusalén. En su viaje desde Antioquía hacia el sur, Petronio, el gobernador de Siria, fue encontrando multitudes en Ptolemaida, Tiberíades, “con niños y viudas”, que le decían que antes que instalar las estatuas tendría que sacrificar a todo el pueblo judío.

Es evidente que este tipo de acciones no se producen de forma espontánea, sino que tiene que haber líderes que proponen y coordinan las manifestaciones públicas. Hay una teoría que sugiere que la rama hillelita de los fariseos, muy influyente en las capas populares, pudieron incitar y organizar estas acciones de protesta no-violenta dispuesta al sacrificio mártir. Este testimonio había de servir para provocar la reacción divina y una retribución apocalíptica a su generosa entrega en esta vida.

BIBLIA - Profetas y videntes

Las raíces de la apocalíptica judeocristiana están en los libros proféticos de la Biblia. El término "profeta" (griego *prophétes*) significa "aquel que muestra o denuncia algo ante alguien". Luego pasó a dominar el matiz temporal de la preposición griega *pro-* y pasó a significar "el que predice algo".

Se puede trazar un paralelismo, si no una identificación, entre el "profeta" del Antiguo Testamento y el "vidente" de los apocalipsis. En los dos casos se trata de alguien capaz de ver de forma privilegiada determinados acontecimientos. Pero hay una diferencia: que en la apocalíptica se pasa del profeta que habla al profeta que escribe, del oráculo al libro.

Lo que diferencia a la apocalíptica del profetismo es el destino del mensaje y la forma de expresarlo: los profetas tienen visiones, pero son hombres entregados a la palabra y producen un mensaje directo que el pueblo pueda entender; los videntes apocalípticos reciben la orden de "escribir" inmediatamente el mensaje y lo que escriben no tiene que ser necesariamente accesible a todos. El auditorio del profeta es todo el pueblo de fieles, mientras que el del vidente son los fieles anónimos e iniciados, a los que no suele interpelar.

Además de estas posturas religiosas ante el hecho político de la dominación, hay otras dos que están en los extremos del amplio espectro de la Palestina bajo control romano. Por un lado estaba la postura de la colaboración, aquella que adoptó el comandante judío Flavio Josefo cuando, derrotado por Vespasiano, pasó a colaborar incluso en la toma de Jerusalén, convencido de que ésta era la voluntad de Dios, y sin dejar de profesar la fe judía. Hay otros casos que sus contemporáneos interpretaban como abierta traición. El sobrino del filósofo Filón e hijo de un rico oficial de finanzas en Alejandría (Egipto), Tiberio Julio Alejandro, estuvo al mando de Palestina, de Egipto y de la guardia pretoriana en Roma. Fue el primer gobernador que dio su apoyo a Vespasiano en el año 69 y participó con Tito en la toma de Jerusalén en 70. Pero en su compromiso con los romanos, este personaje dejó incluso de seguir las tradiciones de pureza judías y abrazó la fe pagana del Imperio. A ojos de cualquier judío esta apostasía era una clara traición.

En el otro extremo estaba la resistencia violenta. Además de fariseos, saduceos y esenios, Flavio Josefo, cuando explica el judaísmo a sus lectores romanos, identifica lo que él llama una "cuarta filosofía", cuyo principal credo era "No hay señor, sino Dios" y su actitud la insubordinación respecto al poder romano. Sus creencias se basaban en el anuncio mesiánico y apocalíptico, que llevarían a la guerra de los años 66-74 d.C.

Esta "filosofía" tomó cuerpo en diversos grupos que se oponían a la dominación extranjera y a cualquiera que la apoyara, recurriendo a la violencia si era necesario. Judas el galileo incitó a la revuelta contra los romanos cuando depusieron a Arquelao en el año 6 d.C. y prepararon un censo para controlar el pago de impuestos, que serían recaudados por un mando romano. Los sicarios (cuyo nombre hace referencia a las dagas que usaban, *sica*, cortas y fáciles de esconder) recurrían a asesinatos y secuestros de judíos que desempeñaban cargos en la administración del invasor. Por

sus prácticas se podría decir que fueron los inventores del terrorismo urbano. Los zelotas (celosos en su respeto por la Ley) no dudaron en llamar a la guerra a todo el que quisiera recuperar la tierra prometida. Josefo dice que muchos de ellos eran judíos galileos que llegaron a Jerusalén cuando la revuelta de Jerusalén en 67 a.C.

La resistencia activa también la llevaban a cabo personas que habían quedado al margen de la sociedad o que se habían autoexcluido. Los romanos les llamaban bandidos, mientras que otros los consideraban liberadores. Su lucha desde las colinas o las marismas era de guerrilla, un *bellum servile* (guerra de esclavos), según los romanos, que la oponían al *bellum justum* (enfrentamiento de ejércitos regulares).

En los ocho siglos que precedieron al nacimiento de Cristo la región Palestina y el pueblo hebreo que la habitaba estuvo sometida a sucesivos dominios extranjeros. Los asirios habían acabado con el reino de Israel, en el norte de la región, en el año 721 a.C. y los babilonios en 587 a.C. habían tomado Jerusalén y destruido el reino de Judá. Les siguieron persas, griegos y romanos, que se habían ido dando el relevo del control sobre una tierra de paso entre Egipto y Anatolia, entre el extremo oriental del mediterráneo y Mesopotamia. Desde entonces hasta el año 167 a.C., con el levantamiento de los macabeos, no se había producido una reacción bélica.

A partir de ese momento el judaísmo reacciona a los cambios sociales y políticos, que se manifestarán especialmente bajo dominio romano, que son interpretados en clave religiosa. Y no podía ser de otra forma, dado que la propia presencia romana tenía unidas la religión, la política y la economía. Las monedas que se usaban en Palestina en el siglo I son la mejor muestra de ello: a Julio César se le representaba como un espíritu que asciende al cielo para ocupar su lugar junto a los dioses; de Augusto decían las leyendas que era *divi filius* (hijo de Dios, porque lo había adoptado César, porque en la *Eneida* aparece como descendiente de Eneas, hijo de un hombre y la diosa Afrodita), y las monedas de Tiberio decían de él que era *pontifex maximus*, gran sacerdote. El salario de un judío era pagado con la moneda de unos dioses paganos que imponían su voluntad en la tierra que le había dado el único Dios.

Desde la acción armada hasta la no-violencia, pasando por los movimientos apocalípticos, en el siglo I d.C. se viven en Palestina múltiples formas de resistencia al poder extranjero, que constituyen el contexto en el que vivieron los contemporáneos de Jesús y sus inmediatos seguidores.

Gráfico 9. Imperios y revoluciones judías (600 a.C. – 200 d.C.)

SEGUNDA PARTE Jesús en su mundo, en su momento

Abordar la figura de Jesús con perspectiva histórica es tarea harto compleja. Para empezar hay que descartar la aspiración de conocer al Jesús real, al que pisó el polvo del desierto de Judea, al que trabajaba como artesano en un pueblecito de Galilea. Su vida cotidiana, los pequeños detalles de su decurso vital (lo que hacía y lo que decía) nos son absolutamente inaccesibles.

Ninguna biografía puede abordar la realidad completa del personaje, sino que se limita a escoger lo que históricamente tiene relevancia, recopilando una colección razonable de hechos públicos y palabras pronunciadas. Pero en el caso de Jesús ni siquiera tenemos acceso a esa mínima base de certezas, por lo que adquiere especial interés entender el contexto en el que surgió su figura y su mensaje.

El Jesús histórico no nos legó nada directamente, ni escritos, ni objetos. No podemos analizar un discurso literal, ni excavar su casa, ni estudiar ninguno de sus enseres. Todo lo que de él sabemos es a través de intermediarios que han ido superponiendo capas de intención e interpretación que nos dificultan llegar al Jesús histórico.

Sin embargo, para tratarse de una figura de la Antigüedad sin relevancia política ni literaria para sus contemporáneos es sorprendente la cantidad de información temprana que nos ha llegado. Comparado con otros personajes de la Edad Antigua tenemos suficientes testimonios como para aproximarnos con garantías al Jesús histórico. Baste un ejemplo: de la mayoría de los personajes de la cultura grecorromana no sabemos la fecha de nacimiento ni de muerte, ni siquiera de forma aproximada; mientras que en el caso de Jesús podemos estudiar el problema cronológico y aventurar una respuesta verosímil.

Salvo algunos detalles sobre su nacimiento, la información que se nos ha transmitido se reduce a los tres o cuatro últimos años de su vida, sobre el resto sólo podremos estudiar su entorno y apuntar conjeturas con mayor o menor grado de fiabilidad.

Al comienzo de esta segunda parte del atlas vamos a analizar las fuentes con las que podemos contar para aproximarnos al Jesús de la historia, para profundizar después en su biografía.

HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN - Los comienzos

Hasta el Siglo de las Luces nadie en el mundo cristiano veía diferencia alguna entre el galileo crucificado en Jerusalén y el Señor glorioso que proclamaban los evangelios.

La obra de Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), profesor de lenguas orientales en su Hamburgo natal, marcó el comienzo de la investigación sobre la figura histórica de Jesús. Entre 1774 y 1778 G.E. Lessing publicó los fragmentos póstumos de su investigación. Reimarus fue el primero que aplicó la razón para aproximarse a la realidad histórica de Jesús de Nazaret. Su tesis, conocida como "deísmo", era digna representante de la Ilustración: con la razón humana se podía llegar a una religión más verdadera que la que se alcanza con la revelación. Combatió el concepto cristiano de revelación con su obra *La doctrina de la razón* (1756).

Su principal trabajo le ocupó veinte años de reflexión filosófica y, aunque lo tituló *Apología o defensa de las veneraciones racionales de Dios*, no quiso publicarlo en toda su vida. Lessing consiguió el original de los hijos de Reimarus y publicó buena parte dentro de su obra *Sobre historia y literatura*.

Para Reimarus Jesús fue un hombre afligido por ilusiones mesiánicas. Tras su muerte, sus discípulos robaron el cuerpo y lo escondieron para afirmar que había resucitado.

Negaba los milagros, que consideraba una creación innecesaria para sostener doctrinas éticas para la sociedad humana, a las que se puede llegar sin la ayuda de principios revelados.

8. Las fuentes evangélicas y la biografía de Jesús

Los evangelios no tienen como objetivo proporcionar un relato de la vida de Jesús de Nazaret con intención histórica, sino ofrecer elementos de soporte a la fe en su doctrina con intención religiosa. Esto hace imposible abordar la figura de Jesús con la metodología de una biografía moderna, dado que lo que sabemos de él por las fuentes dedicadas a su figura de manera exclusiva, los evangelios, se reduce al corto período de su actividad pública de predicación, lo que conocemos como el “ministerio público” de Jesús.

BIBLIA - La verdad teológica

Cualquiera que contara historias sobre Jesús estaba mucho más preocupado por la verdad moral y religiosa que por la verdad histórica. En su motivación no había una preocupación por los hechos de la historia y no pensaba que sólo es verdad lo que se puede demostrar que ha ocurrido.

En las tradiciones sobre Jesús no se pretendía construir un capítulo de la historia de una provincia imperial periférica, como Judea, para que perdurara a lo largo del tiempo, sino expresar la verdad teológica.

Se trataba de convencer a la gente de que el hijo de Dios, que obraba milagros, había muerto para traer la salvación al mundo. Lo que nosotros podemos considerar intolerables licencias en la transmisión de historias sobre ese personaje, para los primeros cristianos era legítimo y necesario: cambiar o moldear un hecho histórico para transmitir lo que más importaba: una verdad teológica.

El objetivo era transmitir la “buena nueva” (*eu-angelós*, en griego) y por tanto era un documento de creyentes para creyentes, o para atraer a su fe a otros lectores. La precisión histórica estaba sencillamente fuera de sus planteamientos.

Todo escrito responde a un punto de vista, que influye en lo que cuenta; tanto más si el móvil es teológico, como ocurre en la escritura de los evangelistas. En función de su programa teológico organizarán la información a la que tienen acceso, de forma que los episodios, las perícopas, seguirán una secuencia e incluso una interpretación que se ajuste al programa de esa motivación.

La ordenación no cronológica, sino programática, de los hechos y dichos de Jesús en los evangelios deja sin sentido el intento de completar entre lo recogido por unos y otros el curso temporal de los acontecimientos. Nunca obtendremos a partir de estas fuentes un cuadro cronológicamente ni exacto ni verosímil de lo ocurrido en los últimos años de la vida de Jesús.

Los propios hechos de la narración evangélica hay que revisarlos y contrastarlos con otras fuentes, porque un evangelio son “buenas nuevas” para los destinatarios y al autor le importa más que el receptor las perciba como tales efectuando, si es necesario, una actualización a su contexto socioeconómico, a su tiempo y a su comunidad. El evangelista no es un historiador ni un periodista, su objetivo no es registrar los datos de una biografía, sino transmitir un mensaje adaptado a su audiencia.

ECOS MEDIEVALES - El tetramorfos

Los autores de los cuatro evangelios son representados en formas simbólicas, denominadas tetramorfos ("de cuatro formas" en griego): Juan es el águila, Marcos el león, Lucas el toro o buey y Mateo el hombre. Dado que estas imágenes teriomórficas se representan a veces con alas, la figura de Mateo se suele confundir con un ángel.

Los símbolos de los autores de los cuatro evangelios se fijaron en el siglo IV. Ireneo consideró a los cuatro seres mencionados en el *Apocalipsis* 4,6 como representación de los cuatro evangelistas, ya que ellos son portadores de la figura de Cristo. El origen de la representación de estas figuras está en Ezequiel 1,10, quien describe en una visión al carro de Yahvé transportado por Cuatro Vivientes, seres celestes cuyas figuras animales representan la inteligencia, la nobleza, la fuerza y la agilidad en su mayor expresión en la creación. Agrupados en una sola figura de cuatro caras (el número cuatro simboliza, además, el apoyo perfecto, el gobierno total del universo), son descritos llenos de ojos y alas, haciendo patente la omnipresencia y omnisciencia de Dios.

El hombre representa a Mateo porque su evangelio empieza con la genealogía humana de Cristo; el león a Marcos, que inicia su obra hablando del Bautista, la voz que clama en el desierto, donde se oye el rugido del león; el toro a Lucas, porque alude a los sacrificios del Templo, lugar donde inicia su relato; y el águila a Juan, porque se remonta hasta lo más alto para contemplar la divinidad del Verbo.

Sus símbolos se interpretaron en relación con Cristo, quien se hizo humano con su nacimiento, murió como un toro sacrificado, se levantó de su tumba como un león y ascendió a los cielos como un águila.

Posteriormente se generalizó otra interpretación, en la que el águila representaba a Juan porque este animal simboliza la altura espiritual que alcanza su evangelio.

Frente a la tradición que asocia a Marcos con el león, en el "Comentario al Apocalipsis" de Primasio (s. VI) se le asigna la imagen del Viviente con figura de hombre (porque narra la actividad humana de Cristo), y se asocia a Mateo con el león, porque escribió el primero en Judea y narra la dignidad real de Cristo.

Los evangelistas son relativamente tardíos respecto a la historia que cuentan (entre 35 y 65 años de distancia). Ninguno de ellos conoció personalmente a Jesús, a pesar de que la tradición medieval los identificaba con cuatro de los apóstoles, y no sabemos cuál era su nombre, aunque sigamos por comodidad la convención de llamarlos Mateo (el recaudador de impuestos), Juan (el discípulo predilecto), Marcos (el secretario de Pedro) y Lucas (el compañero de viaje de Pablo). Éste último, menciona al comienzo de su Evangelio que él y sus predecesores han utilizado tanto escritos sobre Jesús como las cosas "que nos han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares" (Lc 1,1-4).

BIBLIA - La tradición oral de los evangelios

Partiendo del pequeño grupo de seguidores de Jesús en Jerusalén en el momento de su muerte, el cristianismo consiguió difundirse por todo el Mediterráneo oriental a finales del siglo primero de nuestra era. La conversión de miles de personas en múltiples poblaciones se produjo de forma oral, pero de esa acción predicadora apenas tenemos más testimonio del recogido en los *Hechos de los Apóstoles* y en algunas cartas de Pablo (1Ts 1,9-10). Seguramente no se trató de predicaciones a masas en lugares públicos, sino de reuniones privadas en pequeños grupos en casas particulares o talleres.

En su adopción de la nueva religión, toda persona tomaría su decisión a partir de una información inicial (el único Dios verdadero, su creación, su hijo Jesús). Con su incorporación a la comunidad cristiana por medio del bautismo, cada nuevo creyente tuvo que recibir alguna instrucción sobre el mensaje de Jesús: lo que dijo. Y luego quiso, sin duda, conocer más a propósito de Jesús: lo que hizo.

No es posible pensar que los pocos seguidores iniciales fueron quienes contaban cosas sobre Jesús en todo este disperso proceso de conversión. Cuanto mayor era la difusión, menos probabilidades había de oír algo sobre Jesús de boca de un testigo presencial. Se trataba en la mayoría de los casos de personas que, no sólo no habían conocido a Jesús, sino que no habían estado nunca en Galilea o Jerusalén. Las historias sobre Jesús pasaban de boca en boca, y eran contadas en contextos diferentes en cada momento, siendo sin duda adaptadas a las necesidades e intenciones del narrador, que además utilizaba un idioma distinto al de Jesús (la lengua común del Imperio, el griego).

Muchos de los que transmitían la fe cristiana eran personas que toda su vida habían creído en varios dioses que se podían presentar en la tierra, que habían oído hablar de personas que hacían milagros, que habían oído hablar del judío Jesús y que estaban intentado convencer a otros de que adoptaran la nueva religión. Y llevarla a la práctica a diario no era fácil: trataban de emular a Jesús y obedecer sus mandamientos e instrucciones. En estas condiciones es perfectamente posible que lo que se decía de Jesús fuera cambiando, e incluso que se crearan nuevas historias o dichos de forma natural, sin intención de faltar a la verdad, sino de servir a la causa de la fe.

Recordemos que todo este proceso se lleva a cabo en una sociedad que transmite la cultura de forma oral, con el agravante de que las historias sobre Jesús nunca tuvieron el apoyo mnemotécnico de la métrica, porque nunca adoptaron formas poéticas. Ni siquiera las expresiones más repetidas contaban con los clichés que utilizaban las obras en verso para apoyar el desarrollo de las narraciones.

Está claro que Jesús, que no dejó ningún escrito, fue la fuente oral originaria, que en algún momento empezó a fijarse en forma de una tradición. Sin embargo, está fuera de nuestro alcance conocer las palabras exactas de Jesús (*ipsissima verba*), aunque haya habido estudiosos que hayan intentado identificarlas e incluso verterlas al arameo, para ofrecer un corpus “auténtico” de sus dichos. Seguramente el propio Jesús recurría a sus dichos, a sus parábolas, en sucesivas ocasiones, contándolas con variantes en cada ocasión.

Ni siquiera tenemos textos coincidentes cuando contamos con las palabras de Jesús en los cuatro evangelistas. En el relato de la última cena, la institución de la Eucaristía, está narrada con palabras distintas, incluso si se mantiene el mismo mensaje. Si la Iglesia primitiva no fue capaz de conseguir la expresión exacta en uno de los textos más importantes de su fe, ¿cómo vamos a esperar una reproducción fidedigna en el resto de los casos, cuando ni siquiera tenemos la coincidencia de las cuatro fuentes?

No contamos con la versión literal del padrenuestro (Mt 6,9-13 y Lc 11,2-4) ni de las bienaventuranzas (Mt 5,3-12 y Lc 6,20-23); como mucho podemos aspirar a deducir la versión más antigua y por tanto más próxima a Jesús, pero en ningún caso tendremos el texto al pie de la letra.

BIBLIA - Los evangelios sinópticos

Los evangelios de Marcos, Mateo y Lucas se agrupan bajo la expresión de evangelios sinópticos, porque tienen tantos pasajes en común, se podrían comparar en una tabla

para verlos juntos (*syn-opsis*, en griego). La similitud no se queda en el plano de los temas tratados, sino que con frecuencia se utilizan casi las mismas palabras.

Sin embargo, hay también numerosas discrepancias que asocian a los evangelistas en grupos de dos y casos en los que los tres discrepan. Esto ocurre en la literalidad de las palabras empleadas: hay veces en que sólo dos evangelistas conservan la misma expresión en un pasaje.

Estas similitudes y diferencias han generado el que los estudiosos llaman “el problema sinóptico”, a saber: cuál es la procedencia de los pasajes comunes y cómo explicar las discrepancias.

Ante las cuatro narraciones sobre la vida de Jesús que encontramos en los evangelios no podemos asumir todo lo que nos cuentan con el mismo grado de credibilidad histórica. No es aceptable para el historiador una asunción por igual de lo transmitido por tradiciones dispares que han podido sufrir tantos cambios. El estudio histórico tiene que enfrentarse a este problema aplicando crítica histórica y filológica, sopesando los criterios que maneja para extraer el valor histórico de los relatos evangélicos.

Sobre la escritura de los evangelios hay muchos estudios y casi tantas teorías. Pero la opinión filológica más generalizada es la denominada hipótesis de las dos fuentes. Según ella, Marcos utilizó en torno al año 70 tradiciones orales y quizá alguna fuente escrita difícil de caracterizar para escribir su Evangelio, que fue utilizado de forma independiente por Mateo y por Lucas entre los años 80 y 90. Ambos utilizaron un mismo repertorio de dichos de Jesús (la fuente Q) y otro texto (diferente para cada uno) para componer sus respectivos evangelios. Estas fuentes surgieron o se transmitieron en las Iglesias locales en las que Mateo y Lucas construyeron su programa teológico, por eso resulta muy difícil distinguir la redacción del evangelista de su fuente exclusiva (que llamamos respectivamente M y L).

Gráfico 10. La tradición evangélica: fuentes y textos

BIBLIA – La fuente Q (*Quelle*)

Todos los pasajes que tienen en común Mateo y Lucas y están ausentes en Marcos se suponen procedentes de una misma fuente, que consistiría básicamente en un repertorio de dichos de Jesús, cuya extensión desconocemos. Los estudiosos llamaron a la recopilación Q (inicial de la palabra alemana para “fuente”, *Quelle*), aunque hay otras teorías que explican esta denominación. Tuvo que tratarse de una fuente escrita, dada la similitud de las palabras usadas en ambos evangelistas, que pudieron, sin embargo, manejar dos versiones con algunas diferencias.

Además de los dichos de Jesús, hay dos relatos: la curación del siervo del centurión y las tentaciones en el desierto. Los estudiosos han puesto de relieve la ausencia en Q del relato de la Pasión, pero en realidad lo único que sabemos es que Lucas y Mateo tienen narraciones independientes. Esto puede significar que no existía en Q, que ambos decidieron usar otra fuente, o incluso que uno de los dos ha seguido a Q al contarnos la Pasión de Jesús. Si así fuere, no lo podemos saber.

Mateo y Lucas insertan los temas de Q en su Evangelio en una secuencia diferente, y al parecer es Lucas quien nos preserva la secuencia original de manera más fiel. Lo deducimos del hecho de que Mateo tiene una tendencia clara a reorganizar temáticamente el material que utiliza. Lo hace con Marcos, agrupando las narraciones de milagros de Mc 1;2;4 y 5; y lo debió de hacer con Q, porque las Bienaventuranzas y el “Padre nuestro” a que distan varios capítulos en Lucas, están englobadas en el sermón de la montaña en Mateo.

Los intentos de reconstrucción de Q serán siempre conjeturales y faltos de valor, a no ser que algún día el desierto de Judea o de Egipto nos devuelva un papiro o un códice que lo contenga, como ha ocurrido con otras obras de la literatura cristiana temprana. De todas formas, hay estudiosos que lo han intentado, y han comparado a Q con el *Evangelio de Tomás*, que también es una colección de 114 dichos de Jesús.

Los principales temas de Q	Lc	Mt
La predicación de Juan Bautista	3,7-9, 16-17	3,1-12
Las tres tentaciones en el desierto	4,1-13	4,1-11
Las Bienaventuranzas	6,20-23	5,1-12
Mandamiento de amar a los enemigos	6,27-36	5,44-48
Mandamiento de no juzgar a los demás	6,37-42	7,1-5
La curación del siervo del centurión	7,1-10	8,5-13
La pregunta de Juan Bautista	7,18-35	11,2-15
El "Padre nuestro"	11,2-4	6,9-15
Hablar sin miedo en espera del Juicio Final	12,2-12	10,26-33
Abandonarse a la providencia	12,22-32	6,25-34
La parábola del siervo que no está preparado	12,39-48	24,42-44
Entrar por la puerta estrecha en el reino	13,23-30	7,13-14
La parábola de los invitados que se excusan	14,15-24	22,1-14

Otra teoría da la vuelta a la tradición y sostiene que Marcos hizo un resumen combinando los evangelios de Mateo y Lucas, mientras que otros estudiosos mantienen que Marcos fue anterior, pero que no existió la fuente común llamada Q.

Por lo que se refiere a Juan, la teoría más extendida es que tuvo acceso a una fuente independiente de Marcos y de Q, aunque no falta quien sostiene que Juan depende de los textos de los otros tres evangelistas. Lo cierto es que la narración del ministerio de Jesús en Juan es demasiado diferente como para considerar que depende de los sinópticos.

METODOLOGÍA FILOLÓGICA - Crítica textual

El Nuevo Testamento es el texto antiguo más veces copiado: conservamos unos 5.400 manuscritos. Pensemos que de la obra más copiada de la literatura griega, la *Ilíada* de Homero, tenemos menos de 700 manuscritos.

Si comparáramos todos los manuscritos encontraríamos entre 200.000 y 300.000 diferencias (más que palabras tiene la obra). Muchas de ellas son errores de copia fáciles de descartar, otras obligan al filólogo a un profundo estudio que le permita tomar decisiones sobre el texto que se puede suponer más próximo al original. La comparación de manuscritos neotestamentarios dio lugar a la técnica de crítica textual griega, con los estudios de Lachmann y Bentley (s. XVII).

La crítica textual estudia cómo la transmisión de un texto ha influido en las formas que de él conservamos y tiene como objetivo ofrecer el mejor texto posible para el lector moderno. Para ello esta disciplina dispone varias fases metodológicas:

En primer lugar, la *recensio* consiste en la recopilación de material, en la identificación de testimonios, la lectura de los manuscritos para identificar las diferencias. Uno de los

trabajos que surgen de una *recensio* es la elaboración de un *stemma*, un árbol genealógico que muestra la relación entre las copias que nos han llegado. Se llama *collatio* al proceso de comparación de las variantes, descartando primero los errores y valorando las demás opciones. Descartar un lapsus de copista puede ser fácil, reconocer un error no siempre lo es. El estudio psicológico de las faltas nos dice que el proceso de copia se lleva a cabo por medio de operaciones casi simultáneas, en cada una de las cuales se puede cometer un error: lectura del texto (leer una palabra por otra), retención del texto (errores de la memoria inmediata), dictador interior (faltas fonéticas) y escritura (dificultades del copista y su grafía).

La *constitutio textus* consiste en decidir la lectura que nos pueda aproximar más al texto original, aunque a veces ninguna es satisfactoria y el filólogo tiene que proponer una conjetura, recurriendo a la *emendatio*, añadiendo elementos (*aditio*), cambiándolos de posición (*transpositio*) o eliminando palabras que se consideran sobrantes (*atésis*).

Si bien podemos decir que el trabajo de reconstrucción de los textos neotestamentarios ha llegado a niveles muy altos, la ciencia filológica no puede garantizar la “verdad” del texto que propone a un lector creyente. Los textos han sido vehículo de fe para muchas personas a lo largo de su transmisión, pero el papel del científico es estudiar los cambios, y explicar cómo y por qué se produjeron.

Todos los evangelios tienen en común el carácter biográfico, aunque algunos se ajusten más a lo que un lector grecorromano esperaba de este género literario que tenía su propia forma (prosa), contenido (vida de un personaje) y función (por lo general edificante). Las razones que hay detrás de los evangelios quizá eran claras para sus primeros lectores, pero nosotros sólo podemos aspirar a deducirlas. Algunos estudiosos piensan que los evangelios constituyen un género propio de la literatura cristiana, mientras que otros piensan que se trata de una adaptación del género biográfico grecolatino, combinado con otros géneros que ya existían en la Antigüedad.

Desde luego, no se trata de biografías como las entendemos hoy día, que se basan en la idea de que sólo podemos conocer un personaje y aprender de él a la luz de lo que ya sabemos de buena fuente. Nuestras biografías están llenas de datos recogidos con escrupulosa metodología histórica y abordan al personaje en todos sus aspectos (vida privada, actividad pública) incluyendo su perfil psicológico en toda su evolución, es decir, la construcción del carácter. Otra característica de la biografía moderna es que pretende explicar lo ocurrido o lo dicho, apoyándose en toda esa documentación y en la descripción de la personalidad conforme se desarrolla.

Para los biógrafos antiguos, el personaje era prototípico desde su nacimiento hasta su muerte. Sus principales características se buscaban ya en la cuna y su decurso vital se explicaba hasta su muerte bajo esa imagen constante que presidía toda la narración. Por eso, no es de extrañar que surjan versiones o adaptaciones de lo que nosotros llamaríamos la verdad histórica, que sirven para explicar al personaje. Además, el biógrafo antiguo apenas se ocupa de la actividad íntima de un personaje, sino que se centra en su actividad pública. Ajeno a nuestro concepto de personalidad psicológica, el autor antiguo no se ocupaba de averiguar cómo había llegado a ser alguien en una evolución su forma de ser o pensar, sino que se interesaba por aquellos detalles relevantes que explicaban cómo era el personaje, como si siempre hubiera tenido los mismos rasgos de carácter.

OTRAS FUENTES – El biógrafo Plutarco

El más conocido de los biógrafos grecolatinos, Plutarco (46-120 d.C.), autor de las *Vidas paralelas*, escogía a sus personajes de dos en dos y los retrataba, analizando sus personalidades.

Plutarco, que también era historiador y filósofo, no pretendía ser exhaustivo, ni siquiera buscaba seleccionar los grandes hechos de un personaje, sino que ofrecía a sus lectores anécdotas que ayudaban a comprender la dimensión del biografado. Tampoco tenía inconveniente en acudir a las tradiciones, si necesitaba completar la información que obtenía de fuentes escritas, siempre que pudiera racionalizarlas. Al comienzo de algunas *Bíoi*, Plutarco explica sus criterios:

[...Pediremos] a los lectores que, si no lo contamos todo o, en concreto, algún hecho más conocido, de forma exhaustiva, sino recortando la mayoría de las cosas, no nos lo reprochen. Pues no escribimos historias, sino vidas, ni es, por lo general, en las acciones más gloriosas donde se encuentran testimonios de virtud o vicio, sino que a menudo una situación pasajera, una frase o una broma, reflejan mejor el carácter que batallas con muchas bajas, los ejércitos mejor pertrechados y los asedios de ciudades. [...] también se nos debe permitir a nosotros que penetremos, más bien, en las señales del alma y que, a través de ellas, conformemos la vida de cada personaje, dejando para otros la grandiosidad de los combates. (Plutarco, Vida de Alejandro, 1.1-3).

[...] Cuando ya con la redacción de las Vidas Paralelas llegué al límite del tiempo accesible al relato verosímil y transitable para la historia que se atiene a los hechos, a propósito de lo más antiguo me era correcto decir: “Lo de más allá, fantástico y patético, lo habitan poetas y mitógrafos y ya no ofrece garantía de evidencia”. Pero como [...] pensábamos que no sería descabellado remontarnos hasta Rómulo, pues ya estábamos cerca de su tiempo con la historia, [...] decidí comparar y cotejar al fundador de la bella y cantada Atenas con el padre de la invicta y gloriosa Roma. Ojalá estuviera en nuestra mano que lo mítico, depurado con la razón, cediera y adoptara la forma de historia; pero si en algún momento deja de importar la credibilidad y se rechaza la fusión con lo verosímil, necesitaremos lectores comprensivos y que acojan con buena disposición las tradiciones antiguas. (Plutarco, Vida de Teseo, 1.2-5).

Un lector u oyente antiguo esperaría de las biografías de Jesús que su personalidad se reflejara en todo lo que de él se contaba, que su comienzo y su final estuvieran tan envueltos en el milagro como sus acciones, que tenían que ser impresionantes como sus mensajes. De hecho, la muerte de los personajes no solía estar incluida en la biografía antigua, lo que hace de los evangelios un subgénero peculiar, dedicando tanta atención a los últimos momentos de su personaje.

Todo lo dicho hasta aquí de los evangelios canónicos no los inhabilita como fuente histórica. Que sus autores sean anónimos, que fueran escritos unos cincuenta años después de los hechos que narran, que sean textos más religiosos que históricos, que difieran en su relato y entren incluso en contradicción, no tiene por qué significar nula fiabilidad histórica. Se trata por el contrario de un reto al que la historiografía lleva muchos años enfrentándose: extraer de ellos la figura histórica de Jesús de Nazaret.

9. Pablo y otras fuentes cristianas

Saúl de Tarso, un judío de Cilicia, que se convirtió a la nueva religión de Jesús en el año 37, es otra importante fuente, dado que pertenece a la primera generación de creyentes. Parece que se encontraba en Jerusalén el día de la crucifixión de Jesús, pero no le conoció, de modo que su información, aún siendo muy cercana a la fuente principal, es de procedencia indirecta.

No todos los textos que nos han llegado bajo su firma fueron escritos por Pablo. Algunas cartas han sido consideradas pseudoepígrafas, es decir, escritas por alguien distinto a quien dice ser. En la Antigüedad la falsificación estaba tan extendida como perseguida. Conocemos autores que se quejan de que se haya usado su nombre y Galeno, por ejemplo, explica cómo pueden distinguirse sus auténticos escritos.

En algunos casos se trataba de obtener un beneficio. Cuando alguien pagaba bien por libros de autor para su biblioteca, surgían falsificadores de obras suyas. No olvidemos que los libros eran producciones artesanas y se producían de uno en uno. En otros casos había una razón de humildad: los seguidores del filósofo Pitágoras, cuando escribían libros en los que exponían teorías del maestro, hubieran considerado una ofensa ponerlo bajo su propio nombre y, por eso, los firmaban como textos de Pitágoras.

Dado que no existía el concepto de propiedad intelectual como lo entendemos hoy y que no había producción masiva de libros, era poco probable para un autor que su pseudonimia llegara a tener una gran repercusión y en cambio tenía un gran beneficio, le permitía ser escuchado. En algunos casos, más que malicia había interés en contribuir en un proceso de comunicación con alguna garantía de ser escuchado. Para nosotros muchas de esas obras tienen casi tanta validez como si fueran auténticas porque nos hablan de una época, un pensamiento y unas creencias que queremos conocer. La identificación del falso sirve para ponderar en su justo término lo que decimos del autor bajo cuyo nombre se transmitió el texto, no para condenar su contenido.

Algunas epístolas que llevan el nombre de Pablo nunca entraron en el canon. Conocemos, por ejemplo, una tercera carta a los corintios, otra a los habitantes de Laodicea y un intercambio epistolar entre Pablo y Séneca. De las que entraron en el canon, hay tres que se conocen como epístolas pastorales, dirigidas a los líderes de iglesias fundadas por Pablo, Timoteo y Tito, para aconsejarles en su actividad pastoral. Dado que parecen hacer referencia a hechos ocurridos después de la muerte de Pablo, estas cartas no son consideradas auténticas.

cartas de Pablo		
	a los romanos	Rm
	Primera a los corintios	1Co
	Segunda a los corintios	2Co
	a los gálatas	Ga
	a los filipenses	Flp
	primera a los tesalonicenses	1Ts
	a Filemón	Flm
cartas deuteropaulinas		
	a los efesios	Ef
	a los colosenses	Col
	segunda a los tesalonicenses	2Ts
epístolas pastorales		
	primera a Timoteo	1Tm
	segunda a Timoteo	2Tm

	a Tito	Tt
--	--------	----

Otras tres cartas siguen suscitando el debate. Las denominamos deuteropaulinas porque algunos estudiosos piensan que las escribió un segundo Pablo, es decir, una persona (o quizá tres personas) que había recibido una influencia tan intensa de las enseñanzas de Pablo, que es capaz de escribir como él, con la coherencia de pensamiento teológico y el estilo propios del apóstol. De estas cartas, la segunda a los tesalonicenses es la más controvertida.

BIBLIA - Pablo de Tarso, ¿inventor del cristianismo?

Pablo, un judío fariseo que perseguía a los cristianos, se convierte al cristianismo en el año 37, por una visión que tiene del Jesús resucitado, y se transforma en el principal difusor de la nueva religión.

Después de su conversión Pablo pasa unos años en Arabia y en Damasco y luego viaja a Jerusalén, desde donde comienza un largo viaje de fundación de iglesias locales en Asia Menor y Grecia. Parece que sus cartas las compuso entre los años 54 y 64, difundiendo en ellas una teología cristiana que marcará la evolución de la Iglesia.

De todas formas, cuando hablamos de las cartas de Pablo, tenemos que tener la cautela de distinguir las que podemos considerar auténticas de las trece que el canon neotestamentario le atribuye. De todas formas, más de la mitad del Nuevo Testamento tiene muy estrecha relación con Pablo. Son libros que escribió él o se le atribuyeron, o en los que aparece como principal personaje (Hch).

Para muchos de sus contemporáneos, Jesús era un judío que había sido enviado por el Dios de la Alianza para que en él se cumplieran las Escrituras. Jesús había predicado el respeto a la Ley judía y venía a salvar al pueblo judío. Sin embargo, Pablo llevó a cabo la apertura de esa visión al mundo de los gentiles, afirmando que Jesús había muerto y resucitado para la salvación de todos los pueblos, no sólo del judío. Con este cambio Pablo hizo de una secta judía una religión universal. Por esta razón algunos piensan que él fue el verdadero inventor del cristianismo como religión o, al menos, su “segundo fundador”.

Reconociendo que Pablo introduce el elemento multiplicador más importante del primer cristianismo, hay que observar que las creencias en las que basa su doctrina ya existían en el movimiento judeocristiano que toma forma después de la muerte de Jesús, como testimonian los *Hechos de los apóstoles*. Los principales puntos de la fe difundida por Pablo, como el valor salvífico de la muerte de Jesús, y las prácticas rituales, como el bautismo o la eucaristía, figuran como elementos existentes antes de que aparezca en escena Pablo.

El propio Pablo nos traslada esa idea, porque en ningún texto suyo aparece formulando nuevas doctrinas o instituyendo prácticas para el joven cristianismo. El eje de su predicación es la creencia en que la muerte y resurrección de Jesús trae la salvación del pecado en cumplimiento de las Escrituras. Aunque afirma haber recibido el mensaje directamente de Dios (Ga 1,11-12), también dice que él desarrolla los puntos de vista que ya tenían los apóstoles que le habían precedido.

Gráfico 11. Los libros del Nuevo Testamento

Dado que Pablo no pudo oír dichos de la boca de Jesús, su fuente siempre es indirecta, aunque no nos ofrece ninguna pista sobre su origen. Parece como si tanto él como los destinatarios de sus epístolas aceptaran una base de enseñanzas como de procedencia directa de Jesús. Probablemente en el caso de las iglesias a las que se

dirige Pablo hay una influencia de doble dirección entre emisor y destinatarios. También podemos sospechar que en su exhortaciones éticas y morales Pablo pudo recurrir a la misma base de tradición sapiencial judaica que formaba parte del sustrato cultural de Jesús, quien lo pudo usar para desarrollar sus enseñanzas.

Resulta sorprendente que Pablo, el autor neotestamentario más próximo al personaje, aquél que conoció a sus discípulos y que pudo hablar con testigos presenciales de muchos hechos, nos transmita tan poco sobre el personaje histórico de Jesús de Nazaret. Aparte de unos detalles recogidos en tres de sus cartas, Pablo no nos cuenta nada de la vida de Jesús, sino que se centra en el significado de su muerte y resurrección, y de su regreso glorioso que el creyente debe esperar.

Elementos biográficos de Jesús en Pablo	carta
Nacido de mujer	Ga 4,4
Era judío	Ga 4,4
Tenía hermanos	1Co 9,5
Uno de sus hermanos se llamaba Santiago	Ga 1,19
Predicó a los judíos	Rm 15,7
Tuvo doce discípulos	1Co 15,5
Instituyó la eucaristía	1Co 11,23-25
Fue traicionado	1Co 11,23
Fue crucificado	1Co 2,2
Enseñanzas de Jesús en Pablo	carta
Las palabras de la eucaristía en la última cena	1Co 11,23-25
Los creyentes no deben divorciarse	1Co 7,10-11
Los creyentes deben sostener económicamente a los que predicán el Evangelio	1Co 9,14

Gráfico 12. Pablo en la tradición neotestamentaria

No debemos olvidar que las epístolas paulinas tienen un carácter coyuntural y no pertenecen a una obra sistemáticamente concebida. No se trata de ensayos con un programa argumental, sino de verdaderas cartas para comunicarse con personas reales (individuos o comunidades) a las que quiere enviar un mensaje específico para resolver los problemas a los que en efecto se están enfrentando. La *Epístola a los romanos* es la única que no tiene como objeto resolver problemas concretos y es la que más se aproxima a un tratamiento programático, sin llegar a abordar de forma sistemática los temas teológicos.

Muchos se han preguntado por qué Pablo no recurre a detalles de la vida de Jesús para apoyar sus enseñanzas. Quizá conocía historias sobre Jesús, pero no las usaba porque las daba por conocidas por sus conversos o porque no las consideraba pertinentes. En realidad hay muchos puntos de sus cartas que se habrían visto reforzados con referencias al Jesús histórico y, si él había hablado de Jesús a sus iglesias, ¿por qué no recordarles lo que les había contado de la vida terrena del Hijo de Dios?

Es cierto que el mensaje central de Pablo es la muerte y resurrección de Jesucristo, pero quizá sea excesivo deducir que consideraba irrelevante para su misión cualquier

otro detalle de la vida de Jesús. Otra posibilidad es que Pablo no supiera mucho más del Jesús histórico que lo poco que incluye en sus cartas. Sabemos que conoció y se entrevistó con apóstoles que habían compartido los últimos años de vida de Jesús, pero o no preguntó mucho por la vida de Jesús o no le contaron gran cosa. En Gal 1-2 Pablo afirma que su segundo encuentro con los apóstoles se centró en la acción misionera.

El carácter ocasional de las cartas de Pablo da especial importancia a la comprensión del contexto en que se producen y, para entenderlo, el historiador se enfrenta a la dificultad de que sólo cuenta con el punto de vista del apóstol, siendo a veces difícil saber cuál era la opinión que sostenían los destinatarios o sus oponentes en el debate teológico.

Pablo cita en sus cartas las palabras de Jesús sólo en los casos en que dificultades con sus iglesias le obligan a subrayar elementos básicos de la doctrina (el divorcio, el mantenimiento de los misioneros itinerantes, las palabras de la última cena). Sin embargo, en el texto de las cartas estas referencias toman la forma de alusiones más que de verdaderas citas.

Siempre que Pablo menciona en 1Co las enseñanzas de Jesús, encontramos un paralelo en los sinópticos como fuente independiente. Lo que parece más probable es que la exhortación moral de las cartas de Pablo (la parénesis) fuera constituyéndose en un elemento de la tradición, a la que hacían aportaciones las propias iglesias a las que iban dirigidas las epístolas paulinas, y que sí llegara a influir en la composición de los sinópticos. Sin embargo, en ningún caso se trata de informaciones que completen lo que sabemos del Jesús histórico a través de los evangelios.

HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN - La *Old Quest*

La *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús* de Albert Schweitzer (1906) es el mejor resumen del período en el que la figura histórica de Jesús se disocia de la creencia. La obra de Strauss, *El Cristo de la Fe y el Jesús de la Historia* (1865), marcaba la contraposición del Jesús histórico con el evangélico. Pero en la lectura histórica de Jesús se pueden encontrar distintos enfoques:

- Los racionalistas se centraron en aspectos como la explicación naturalista de los milagros narrados en los evangelios, de forma que las curaciones se interpretaban como la influencia de la personalidad de Jesús sobre el sistema nervioso, las resurrecciones como superación de catalepsias.
- Strauss introduce la interpretación mítica de los relatos sobrenaturales evangélicos como una forma de narrativa simbólica de mostrar los primeros cristianos su fe en Jesús. Para este autor, el auténtico Jesús lo encontramos si lo despojamos de toda esa capa legendaria.
- La interpretación escatológica fue la que mayor desarrollo tuvo. Según ella, Jesús era un profeta de la próxima venida del reino de Dios, el punto final de la historia del mundo (J. Weiss, *La predicación de Jesús del reino de Dios*, 1892).

En este período se crearon casi tantas imágenes de Jesús como investigaciones se pusieron en marcha, dado que se hacía una aproximación proyectiva: se le viste de las inquietudes de los hombres que lo estudian. Sin embargo, la *Old Quest* aportó algunos logros: sirvió para excluir la idea de una biografía de Jesús de estilo moderno, analizó el valor histórico de los evangelios (dando menor valor a Juan en este sentido), propuso la hipótesis de la fuente Q, encontró un lugar a Jesús en el judaísmo de su tiempo, gracias al enfoque escatológico.

Pablo parece que fue una figura controvertida en su época, que cosechó tantos detractores como seguidores. Su idea de que la salvación que trae Jesucristo está al

alcance de cualquiera, aunque no sea judío, no debió de ser acogida inicialmente de forma masiva. Para muchos de los primeros cristianos, un gentil que quería incorporarse a la nueva religión tenía primero que hacerse judío y observar las costumbres y preceptos del judaísmo (para algunos aquí estaba incluida la circuncisión y la observancia del sábado).

METODOLOGÍA HISTÓRICA - Criterios de historicidad

La ausencia de escritos de Jesús, la carencia de testimonios directos, la lejanía de los acontecimientos respecto a las narraciones evangélicas, dificultan la reconstrucción de la figura del Jesús histórico.

La metodología histórica precisa de gran cantidad de fuentes sobre el pasado, que sean lo más cercanas posible al hecho que pretende reconstruir, que se hayan producido de forma independiente, pero que no discrepen tanto que lleguen a la contradicción. Es preciso que tengan coherencia interna y que no estén condicionadas por la opinión del autor.

Cuando el historiador maneja múltiples versiones de un hecho tiene que empezar por descartar las que no cumplen el requisito de ser posibles y tiene que acabar optando no por la verdadera, que podría no llegar a identificar nunca, sino por la más probable.

A veces, ni siquiera esto es posible, y tenemos que conformarnos con dejar abierta la cuestión, exponiendo los pros y los contras de cada opción que nos presenten las fuentes.

Todo este proceso tiene que ser llevado a cabo aplicando una serie de criterios que nos permitan afirmar aquello que tiene una mayor probabilidad de certeza. La multiplicidad de testimonios respecto a un hecho o un dicho, la dificultad de entenderlo si no fuera original, la ruptura que supone respecto a la tradición (discontinuidad) o, por el contrario, la coherencia con el contexto histórico son algunos de estos criterios.

Mientras unos estudiosos se han dedicado a acumular criterios para un mismo problema, otros prefieren ser mucho más selectivos y centrarse en la demostración de un criterio especialmente adecuado para el caso. Sin embargo, en muchas ocasiones es la adecuada combinación de criterios bien seleccionados lo que nos da mayor sensación de verosimilitud histórica, dado que en estos debates la certeza absoluta estará siempre fuera de nuestro alcance.

De todas formas, todos los criterios de historicidad que iremos analizando en el atlas sólo nos servirán para reforzar sucesivos niveles de probabilidad, nunca para darnos una completa certeza.

Antes de pasar a analizar las menciones de Jesús en las fuentes externas al cristianismo hay que comentar la existencia de otros textos cristianos que no se encuentran en el Nuevo Testamento canónico. Se trata de los *ágrafa* (dichos “no escritos” o extracanáónicos de Jesús), cuya relevancia para la búsqueda del Jesús histórico es escasa, mientras que tienen mucho valor para entender el comienzo del movimiento cristiano en sus dos primeros siglos. Por esta razón comentaremos con detalle estos interesantes textos en las partes tercera y cuarta del atlas.

Hay dos docenas de evangelios y colecciones de dichos de Jesús que podemos agrupar en tres categorías:

- **Evangelios narrativos:** estas obras que datan del siglo II, son las más citadas por los Padres de la Iglesia, por lo general para discutir sus postulados. Gracias a Eusebio, Jerónimo, Epifanio (autores del s. IV) hemos conservado los fragmentos que nos permiten hacernos una idea de su contenido. Entre ellos están los evangelios

judeocristianos: el *Evangelio de los Nazarenos*, el *Evangelio de los Ebionitas*, el *Evangelio de Marción*, y el *Evangelio de Pedro*.

- **Evangelios de dichos:** el hecho de que un texto evangélico no contenga narraciones, resta importancia a la muerte y resurrección de Jesús, que sólo se puede trasladar al creyente en forma de relato. Por este motivo a las colecciones de dichos de Jesús muchos estudiosos les niegan el título de Evangelio. El *Evangelio de Tomás*, y los discursos de revelación, aquellos en los que el Jesús resucitado se dirige a sus seguidores (el *Apócrifo de Juan*, el *Apócrifo de Santiago*) que tienen un carácter gnóstico. Mientras que la *Carta de los Apóstoles* es un texto de revelación para luchar contra esa creencia.

- **Evangelios de la infancia:** los evangelios canónicos ofrecen tan escasa información sobre la infancia de Jesús (sólo Mateo y Lucas cuentan un par de episodios) que no sorprende la curiosidad de los cristianos de los primeros siglos por este período de la vida de su Salvador. La mayoría de los relatos que se nos han conservado escritos proceden del siglo II (el *Evangelio de la infancia de Tomás*, el *Evangelio de Santiago*). El carácter legendario de los relatos de la vida del joven Jesús es tan fácil de identificar que sólo nos sirve en la indagación histórica como complemento anecdótico.

Todas estas fuentes nos hablan de los creyentes, no de Jesús; aunque no hay que descartar la posibilidad de que algunas tradiciones antiguas hayan pervivido en estos documentos que sin duda son posteriores a los cuatro evangelios.

METODOLOGÍA HISTÓRICA – El criterio de antigüedad

Cuanto más cerca en el tiempo nos encontremos de un hecho menos posibilidades de modificarlo existen. Cuanto más circula un evento de boca en boca, se discute, se transmite entre creyentes o de un creyente a alguien que no lo es, más probabilidades tendremos de que haya sido alterado o exagerado.

Las fuentes más fiables según este criterio serían Pablo, Marcos y Q. Las de menor valor, los evangelios de Pedro y de Tomás, porque datan de comienzos del siglo II. Sin embargo, hay veces que fuentes muy tempranas como Pablo nos ofrecen poca información de valor histórico, mientras que otras más tardías nos hacen llegar versiones más correctas de un acontecimiento.

Gráfico 13. Los autores del Nuevo Testamento

10. Jesús en las fuentes no cristianas

En las primeras décadas después de la muerte de Jesús, cada vez fue habiendo más judíos y paganos a los que llegaba la noticia de una nueva corriente religiosa, aunque la información sobre su promotor seguramente les llegaba más lentamente. A pesar de ello, hay unas cuantas fuentes que hacen referencia a Jesús y, si bien todas ellas están rodeadas por la polémica científica, son apoyo suficiente para afirmar la existencia histórica de Jesús.

El testimonio más importante nos lo ofrece el historiador judío romano Flavio Josefo en un pasaje de sus *Antigüedades judaicas* (18.3.3) que para algunos es totalmente obra del autor y para otros es enteramente una interpolación cristiana (es decir, la referencia a Jesús no existía en el texto del historiador). Sin embargo, tiene más probabilidad de acierto una solución intermedia. Algunos consideran que una referencia negativa de Josefo sobre Jesús hizo que una mano cristiana sustituyera buena parte de la referencia por otra, pero lo más probable es que el texto de Josefo

se viera interpolado por un copista cristiano, siendo posible identificar la parte añadida (que indicamos entre corchetes):

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

Las obras de Josefo no se transmitieron en el entorno del mundo judaico, que lo consideraba un traidor por su postura durante la guerra judía (66-73 d.C.), sino en la cultura cristiana medieval, siendo generaciones de copistas cristianos los que han permitido que llegaran a nosotros sus escritos.

Llamar a Jesús hombre sabio era aceptable para un copista cristiano, pero insuficiente, lo que explicaría la primera intervención en el texto. La tercera interpolación es una explicación que jamás habría hecho Josefo, porque hubiera sido dar carta de naturaleza a la fe cristiana. En cuanto a la segunda (“Él era el Mesías”) algunos la conservan porque la denominación de “Cristo” explica el nombre de los “cristianos” al final del fragmento. En realidad, el contexto no hace obligatorio explicar la etimología del nombre de los cristianos, y lo que resulta inadecuado es la afirmación de que era el Mesías, algo que Josefo evitaría, porque en toda su obra evita dar relevancia a las ansias judías de mesianismo. Al historiador le extraña que, dado el final humillante del personaje, todavía conserve seguidores fieles (algo que no habría asombrado a ningún cristiano, que tendería a maximizar el hecho del crecimiento de la congregación cristiana).

Visto en su conjunto, el testimonio de Flavio Josefo se lee mejor sin esas tres frases, que cortan el discurso natural, y queda en el tono aséptico y distante respecto a la figura de Jesús que podemos esperar del historiador judío. Además, todos los manuscritos griegos y muchos de la versión latina, que se hizo en el siglo VI en la escuela de Casiodoro, contienen el *testimonium*, que tiene el estilo y lengua propios del autor, distanciándolos del griego neotestamentario. Por otro lado, si aceptamos como auténtica la referencia a Jesús, el hermano de Santiago, en un pasaje posterior de la misma obra (Ant. 20.9.1), Josefo estaría dando a sus lectores por conocido el personaje, lo que justifica aún más la autenticidad de esta brevísima nota biográfica.

El *testimonium flavianum* tiene el valor de ser una prueba extrabíblica de la historicidad de Jesús, que además ubica su muerte en el tiempo de Poncio Pilato de forma independiente al Nuevo Testamento. Desconocemos de dónde sacó su información, pero sabemos que tuvo acceso a los archivos de la administración provincial en Roma y no es descartable que los acontecimientos de la época de Tiberio estuvieran bien documentados. También pudo sacar información de algunos judíos cristianos en Palestina, antes de trasladarse a la capital del Imperio.

OTRAS FUENTES – Flavio Josefo y sus menciones de Jesús

Nacido en el 37-38 d.C. y muerto poco después de fin del siglo I, José ben Matías era un judío aristócrata que participó en la política palestina y fue general del ejército judío en la sublevación contra Roma en Galilea que dio lugar a la guerra del 66-73. Hecho prisionero, se convenció de la conveniencia de estar del lado imperial. Tras optar por la colaboración con los romanos, José latinizó su nombre y adoptó el *praenomen* de sus protectores, los emperadores de la dinastía flavia (Vespasiano, Tito y Domiciano), para llamarse Flavio Josefo.

Su presencia en las tropas de Tito, hijo del emperador, contribuyó a la caída de Jerusalén en el año 70. Inmediatamente después empezó a escribir *La guerra judía* o *Bellum iudaicum*, que narra la campaña, y luego, entre el 93 y el 94, otra obra que abarcaba la historia completa del pueblo judío, las *Antigüedades judaicas* (*Ant.*).

Además del conocido *testimonium flavianum*, hay otras menciones de Jesús en las obras de Josefo. Una de ellas es un larga interpolación en una antigua versión rusa de *La guerra judía*, que también está en manuscritos rumanos. El pasaje es un resumen de los evangelios con añadidos legendarios, que es con seguridad una aportación cristiana, aunque no forzosamente de la Iglesia ortodoxa eslava.

Más interés tiene el pasaje de *Ant.* 20.9.1, que narra un hecho sucedido mientras Albino, nuevo procurador romano de Palestina, se dirige a sustituir a su predecesor, el fallecido Festo, en el año 62. El protagonista de la acción es un saduceo tachado de cruel por el historiador:

Así pues, habiendo pensado esta clase de persona, Anano, que disponía de una ocasión favorable porque Festo había muerto y Albino estaba aún en camino, convocó un sanedrín y llevó ante él al hermano de Jesús, que es llamado Mesías, de nombre Santiago, y a algunos otros. Los acusó de haber transgredido la ley y los entregó para que fuesen apedreados.

La referencia a Santiago es ocasional, sólo sirve para explicar la posterior destitución de Anano, y la mención de Jesús se explica por la necesidad de referirse al personaje de forma precisa. Jacob (recuérdese la evolución española del nombre: Iacobo > Yago > Sant Yago > Santiago) era un nombre demasiado frecuente entre los judíos como para poder reconocer al personaje sin un apoyo. Lo normal habría sido decir “Santiago, hijo de José”, pero o Josefo no sabía el nombre del padre o simplemente quiso hacer referencia al familiar más famoso.

La autenticidad del pasaje la apoya el hecho de que está contenida en el principal manuscrito griego de la obra y que es citado por Eusebio, a comienzos del siglo IV, en su *Historia eclesiástica* (2.23.22). Además la sospecha de que se trate también de una interpolación cristiana pierde fuerza si observamos que la relación fraternal de Jesús con Santiago no se encuentra expresada así ni en el Nuevo Testamento ni en los primeros autores patrísticos, que suelen decir “hermano del Señor”.

Otro dato a su favor es que Hegesipo y Clemente de Alejandría narran una versión diferente del martirio de Santiago. Si en la tradición patrística temprana se decía que había sido lanzado desde lo alto del Templo, apedreado y después apaleado hasta la muerte por un lavadero, es poco probable que el texto de Josefo proceda de una mano cristiana, que además habría optado por un relato más prolijo y hagiográfico que la simple noticia que leemos. En Flavio Josefo lo que importa es la decisión ilegal de Anano, siendo Santiago sólo un ejemplo más su crueldad.

El historiador romano Tácito, que vivió entre 56 y 118 d.C. escribió una obra que recogía la historia de Roma de los emperadores julio-claudios de Tiberio a Nerón (14-68 d.C.), los *Anales*. Esta obra no nos ha llegado completa y falta la narración correspondiente a los años 29 a 32, de forma que, si contuvo una narración del juicio y muerte de Jesús o sobre su actividad, no lo podemos saber. Sin embargo contamos con una referencia a propósito del incendio de Roma en tiempos de Nerón, al que el pueblo hacía responsable de la tragedia:

Por tanto, para acallar el rumor, Nerón creó chivos expiatorios y sometió a las torturas más refinadas a aquellos que el vulgo llama “cristianos”, odiados por sus abominables crímenes. Su nombre proviene de Cristo, quien bajo el reinado de Tiberio, fue ejecutado por el procurador Poncio Pilato (Anales, 15.44).

El pasaje lo contienen todos los manuscritos y da una visión tan negativa de Jesús (es simplemente un ajusticiado) y de sus seguidores, que una intervención cristiana en el texto de Tácito es inimaginable. Otra cuestión es saber cuál fue su fuente. No es probable que utilizara un documento oficial, porque llama a Pilato procurador, cuando su cargo era de prefecto. Pudo leer a Flavio Josefo, aunque las diferencias entre ambos siembran dudas sobre esta hipótesis. Sobre los cristianos y su maestro ajusticiado Tácito pudo obtener información de alguien que hubiera tenido contacto directo con ellos, como su amigo Plinio el Joven.

METODOLOGÍA HISTÓRICA - El testimonio múltiple

Cuando sobre un fenómeno histórico contamos con más de un testimonio independiente, crecen las posibilidades de que sea auténtico. Para establecer la historicidad de Jesús son importantes las menciones de su figura en fuentes independientes unas de otras. Una vez que nos empeñamos en la tarea de identificar aspectos de la vida de Jesús también puede ayudar el hecho de que un dicho o mensaje suyo se haya transmitido en diferentes formas literarias (profecía, parábola, aforismo, relato).

Un caso muy claro de aplicación del criterio de referencias cruzadas es pensar que Jesús habló del “reino de Dios” o del “reino de los cielos”, porque no sólo está en Marcos y en Q, sino que M, L y Juan también lo recogen en un punto o en otro. Además aparece tanto en las bienaventuranzas, en parábolas, en relatos de milagro, lo que refuerza el testimonio múltiple al aparecer en muchos subgéneros literarios. Resulta, por tanto, inconcebible que la proto-ortodoxia cristiana fuera capaz de influir en tantos testimonios para introducir de forma tan extendida el mensaje del reino, en lugar de considerarlo auténticamente jesuano.

Sin embargo, este criterio tiene sus limitaciones, porque un dicho pudo ser inventado en un estadio muy temprano de la transmisión oral y haber entrado en la tradición escrita a través de varias vías. Por el contrario, puede perder eficacia en otros casos: muchos estudiosos consideran por otros motivos muy probablemente auténtica la expresión “Abba” (padre en arameo), pronunciada por Jesús en la cruz, aunque sólo nos la transmita un evangelista (Mc 14,36).

Más tarde, avanzado el siglo II, Luciano de Samosata, en su obra *La muerte de Peregrino*, hace referencia a Jesús, sin mencionarlo con ningún nombre, pero diciendo que fue crucificado en Palestina. Luciano pudo obtener la información de muchas formas, pero la crítica no suele considerarlo un testimonio independiente ni una contribución al conocimiento del Jesús histórico.

La abundante literatura judía de todas las tendencias no aporta ninguna información independiente sobre Jesús pueda completar lo que los textos cristianos nos dicen de él.

La *Misná* es la primera gran colección de tradiciones orales rabínicas, cuyas recopilaciones más antiguas datan de finales del II o principios del III d.C. Estas fechas nos harían dudar que pudiera contener referencias independientes sobre Jesús de Nazaret, del mismo modo que nadie plantea que la literatura patrística de esa época hubiera tenido acceso a información cercana al personaje que no estuviera ya en la tradición neotestamentaria.

El *Talmud* contiene la *Misná* y múltiples comentarios sobre ella (los Guemará) cuyas tradiciones más interesantes son la palestina o ierosolimitana y la babilónica. Los estudios sobre estas obras demuestran que ni siquiera el texto original de estos dos talmudes menciona nunca a Jesús, dado que sólo está en claras interpolaciones medievales. A esto hay que sumar el hecho de que no se menciona a ningún maestro talmúdico de la época de Jesús ni que viviese en la primera mitad del siglo I. Los

rabinos del siglo II se manifestaban en contra del Jesús que enaltecían los cristianos, sin que aporten nada sobre el Jesús histórico. Son meras reacciones contra el movimiento evangélico.

El *Talmud* babilónico menciona a un Yeshú, colgado en la víspera de Pascua, que es descrito como un mago embaucador que llevó por el mal camino a Israel y cuyos milagros son explicados como brujería. Todas estas fuentes judías no niegan la existencia de Jesús y su muerte por ejecución, sino que se limitan a despreciarlo y a atacar a sus seguidores.

En algunas referencias talmúdicas tardías se identifica a Jesús con un personaje llamado Ben Stada, que es presentado como un embaucador que murió lapidado por intelectuales judíos de Lod. Las versiones más antiguas que recogen la historia de Ben Stada no hacen esa identificación.

HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN - La *No Quest*

El trentenio 1920-1950 es un período de deliberado desinterés por la historiografía sobre Jesús, dominado por la figura del luterano Bultmann. El escepticismo histórico acompaña a las exigencias teológicas para reclamar un abandono del estudio del Jesús terrenal y dirigir toda la atención al Jesús de la predicación y de la fe, aquél con el que millones de fieles durante siglos han conseguido una relación satisfactoria.

La investigación se centró en el análisis de las formas literarias, porque el estudio sobre el Jesús terrenal presentado por la historiografía no sólo no era necesario, sino prescindible si se quiere conservar la pureza e integridad de la figura del salvador. Sin embargo, Bultmann aportó la desmitificación del material evangélico, interpretándolo de forma existencial, no mítica. Los evangelios son reflejo de una mentalidad y una cultura premodernas, que deben ser interpretadas de forma simbólica por el lector moderno. Todo ello le hace afirmar que del Jesús histórico no se puede saber prácticamente nada.

Simplificando, J. Reumann llamó a este período de investigación la *No Quest*.

Otras fuentes judías como la Tosefta (tradiciones rabínicas que no entraron en la *Misná* y que luego se pusieron por escrito), los midrases (comentarios rabínicos de las Escrituras) o los targumes (traducciones arameas y paráfrasis de las Escrituras hebreas) son documentos que hacen referencia a la historia del judaísmo recogiendo leyes, costumbres y leyendas. En todos estos textos que conviven con las tradiciones del cristianismo primitivo hay mucho más interés por dar continuidad a la identidad judía que por una figura que surgió en su seno, pero que a sus ojos suponía una desviación inadecuada.

Como resumen a nuestro repaso de las fuentes podemos decir que, además de no disponer de ningún conocimiento directo material de Jesús que pueda estudiarse arqueológicamente, ni contar con ninguna obra suya que podamos analizar, todos los testimonios sobre él son indirectos y los de mayor valor para interpretar su figura histórica siguen siendo los evangelios canónicos. Sin embargo, éstos se redactaron a partir de una tradición que combina información fiable históricamente con relatos transformados o inventados con intención teológica. A lo largo del atlas iremos viendo con qué criterios historiográficos y filológicos podemos distinguir unos de otros, con el ánimo de reconstruir el pasado.

ARQUEOLOGÍA – ¿Jesús citado en una inscripción?

En noviembre de 2002 el Museo Real de Ontario, en Toronto (Canadá) expuso un caja de piedra del siglo I d.C. con una inscripción que la calificaba como el osario de Santiago. En una visita a un coleccionista de antigüedades de Jerusalén seis meses

antes, el director de la Sección de Historia y Filología de la École Pratique des Hautes Études de la Sorbona (París), André Lemaire se sorprendió al encontrar, entre las inscripciones que le pedían analizar, una en arameo que decía: “Jacob, hijo de José, hermano de Yeshua”. Vertido al castellano y a la forma que tradicionalmente usamos en las traducciones bíblicas, el texto dice:” Santiago, hijo de José, hermano de Jesús”.

En octubre de 2002, cuando Lemaire dio la noticia a la prensa, había saltado ya la polémica: ¿la inscripción se refería a Santiago, el hermano de Jesús mencionado en el Nuevo Testamento? En ese caso, se trataba del primer testimonio físico sobre Jesús y de una prueba contra la creencia de que su madre, María, había continuado virgen después su nacimiento toda su vida.

Se trata de un objeto que no procede de una excavación científica y por ello carece de contexto. Por eso no sabemos con precisión dónde estaba el osario, si formaba parte de un enterramiento familiar, si había otros osarios en la tumba y de quién pudieran ser. Al no conservarse los huesos, tampoco podemos deducir la causa de la muerte del enterrado. Es uno de los objetos de “procedencia desconocida” que publicaciones como el *American Journal of Archaeology* se niegan a publicar para no animar a los saqueadores de tesoros arqueológicos.

Teniendo su fondo de razón, lo cierto es que muchos objetos que nos han llegado desde la Antigüedad no son fruto de la actividad arqueológica, sino del hallazgo casual o ilegal (los manuscritos del Mar Muerto son un ejemplo). La pregunta es: ¿debemos ignorarlos? Lemaire piensa que no y por ello lleva años publicando inscripciones de documentos de procedencia desconocida.

La otra línea de polémica se dirigió hacia la autenticidad de la pieza y, si era auténtica, a la posibilidad de que hablara de otros personajes, temas que abordaremos más adelante.

Al lector del Nuevo Testamento en el siglo XXI le suele parecer que una personalidad tan significativa como la de Jesús debió de causar un gran impacto en su época. Los testimonios que hemos revisado demuestran lo contrario: en los primeros cien años después de su muerte (aquellos que más valor tendrían para un historiador) las fuentes guardan silencio en su mayoría o nos dan escasisima información.

11. Los nombres de Jesús

Jesús es el nombre que usamos para traducir el hebreo *Yeshú*, forma abreviada de *Yeshúa*, que aparece en los libros tardíos de la Biblia hebrea, los escritos después del exilio babilónico (*Crónicas*, *Esdras* y *Nehemías*). A su vez, este nombre abrevia el *Yehoshúa* que traducimos como Josué, el héroe que conquistó y repartió la tierra prometida hasta la que Moisés había guiado al pueblo elegido.

En el cambio de era el nombre era muy corriente entre los judíos. En sus obras, Flavio Josefo cita a una veintena de personajes con este nombre (en griego, la lengua en la que escribe Josefo, se usa la misma forma para Jesús y Josué), de forma que tiene que indicar alguna forma de distinguirlos, como Jesús ben Ananías, un campesino que fue azotado por profetizar contra el Templo (*Guerra judía*, 6.5.3.).

Casi todos los nombres hebreos antiguos son teofóricos, es decir, encierran un mensaje divino. *Yehoshúa* significa “Yahvé ayuda”. Pero esta correcta etimología fue sustituida, como en otros muchos casos, por una etimología popular que vemos recogida en las palabras del ángel a José en su sueño (Mt 1,21): “Yahvé salva”. Esta reinterpretación del significado del nombre de Jesús no se daba sólo entre los cristianos, porque Filón de Alejandría ya la recoge en su tratado *Sobre el cambio de los nombres* (21.121).

El nombre *Yeshú* se siguió utilizando entre los judíos hasta comienzos del siglo II d.C., cuando la popularidad de la referencia cristiana les impulsó a dejar de ponérselo a sus hijos.

ARQUEOLOGÍA – Los nombres del osario de Santiago

Aunque el osario de Santiago (que contiene la inscripción “Santiago, hijo de José, hermano de Jesús”) sea considerado auténtico, surge la pregunta de si estos nombres se refieren a Jesús, su padre y su hermano, dado que eran nombres muy frecuentes.

De hecho, el nombre de Jesús aparece en más inscripciones hebreas del siglo I, concretamente en dos osarios, uno de los cuales reza “Jesús, hijo de José”. Nadie desde su publicación hacia 1926 se ha atrevido a relacionarlo con el Jesús del Nuevo Testamento, desde luego ningún creyente, porque el osario desmentiría la resurrección. La razón de que no hubiera polémica al respecto es que podría haber en aquél tiempo más de mil Jesús, hijos de José.

Lo corrobora un estudio de la onomástica del Segundo Templo donde se concluye que José era el segundo nombre masculino más común entre los judíos (después de Simón), y lo llevaba el 14% de la población. También Jesús era muy frecuente (sexto puesto, 9%), mientras que Jacob (Santiago) lo usaba sólo el 2% de la población judía (decimotercer nombre más usado).

Estudios de demografía histórica estiman en torno a 80.000 los habitantes de ambos sexos en la Jerusalén de mediados del siglo I. Según el criterio estadístico utilizado, los científicos piensan que podría haber veinte personas que se ajustaran a la denominación de la inscripción (Lemaire) o entre 2 y 4 (Fuchs).

Un rasgo significativo de la familia de Jesús es que todos llevan nombres de personajes de la historia del pueblo judío, algo que no se produjo durante muchos siglos, hasta que Antíoco IV Epífanés, el rey seléucida, quiso reformar la vida en Palestina imponiendo una helenización sistemática eliminando las costumbres tradicionales del pueblo hebreo. En algunos casos la política de Antíoco provocó una reacción nacionalista y, especialmente en las zonas rurales, se empezaron a utilizar nombres de los grandes héroes de la historia del pueblo hebreo.

En Galilea había una larga tradición de convivencia con pueblos cananeos, fenicios y griegos pero, después de la revolución de los macabeos, debió de producirse un resurgir del espíritu nacionalista, que subrayaba la identidad religiosa y racial judías, y al que se adhería la familia de Jesús.

nombre	correspondencia AT	personaje de historia bíblica
Jesús	Josué	primer caudillo judío
José	José	hijo de Jacob
María	Miryam	hermana de Moisés
Santiago	Jacob	hijo de Abraham, padre de las 12 tribus
José	José	hijo de Jacob
Simón	Simeón	hijo de Jacob
Judas	Judá	hijo de Jacob

La segunda denominación más frecuente para Jesús es la de Cristo, que es el nombre griego para la palabra hebrea “Mesías”. El mesías es el ungido, el elegido por Dios

para una misión. La expresión en el Antiguo Testamento hace referencia a la designación del rey de los judíos en una ceremonia de entronización en la que alguien es ungido con óleos (por ejemplo, Saúl es ungido por Samuel en 1S 10,1), para simbolizar la expresión del favor de Dios. Desde el exilio a Babilonia (siglo VI a.C.) pasaron siglos sin que hubiera un ungido para el reino de Israel, hasta que llegó la dinastía asmonea.

El profeta Natán había dicho a David que Dios siempre tendría un sucesor suyo en el trono de Israel (2S 7,16) y muchos judíos del tiempo de Jesús esperaban la llegada de ese heredero del trono, que restaurara a los judíos como dueños de la tierra prometida. Sin embargo, no todos interpretaban al mesías de la misma forma: para unos era un rey guerrero como el propio David, que expulsaría a los romanos; para otros sería una figura de juez sobrenatural; para otros habría de ser un sacerdote que interpretaría la Ley de Dios para su pueblo.

Sin embargo, antes del Nuevo Testamento no se habla de un mesías que viniera a sufrir por los pecados de su gente y a morir por ello. Se trata de una creación cristiana que combina la figura del mesías con la del justo que muere mártir de su rectitud, al modo de los pasajes de *Isaías* 53 o los *Salmos* 22 y 69, donde por cierto no aparece la palabra “mesías”.

Tan frecuente era ya a mediados del siglo I la denominación “Cristo” que en tiempos de Pablo se empezaba a convertir en un segundo nombre de Jesús, como al final ocurrió en la expresión “Jesucristo”, que es la unión del nombre y el apelativo como si se tratara de un solo nombre. Flavio Josefo lo usa para explicar de qué Jesús está hablando: “*Jesús, que es llamado Cristo*”, y los autores paganos del siglo II, Tácito y Suetonio, usan Cristo como si fuera el nombre propio.

De hecho, en los nombres muy frecuentes se producía la necesidad de especificar el origen (Jesús de Nazaret) o distinguir de alguna forma a la persona. En el caso del osario de Santiago, se ha dudado de la autenticidad por la mención del hermano en la inscripción, fenómeno infrecuente que sólo tenemos atestiguado en otro caso: “Simón, hijo de Asiya, hermano de Hanin” (posiblemente aquí el hermano se ocupó del enterramiento). Una explicación sería que una combinación relativamente frecuente, como “Jacob, hijo de José”, se pudiera hacer más explícita mencionando al hermano, si éste era una persona conocida, como era ya el caso de Jesús, y con la que se quería subrayar el vínculo para la posteridad.

ECOS MEDIEVALES – El crismón

El monograma de Cristo está compuesto de las letras ‘ji-ro’ (XP en la grafía griega) superpuestas, las que dan comienzo al nombre *Jristós* (Cristo) en griego, o bien por la ‘ji’ y la ‘iota’ (XI), la inicial de *Iésous*.

El origen del símbolo se remonta a la imagen que Constantino colocó en sus estandartes antes de la batalla del Puente Milvio (28 de octubre de 312), porque aparecía en su visión premonitory de la victoria sobre su rival en el control del Imperio Romano. Sin embargo el símbolo del crismón es muy antiguo y antes de hacer referencia a la iniciales de Cristo ya se usaba como esquema simbólico de la observación ritual del sol. Se debate sobre el origen del símbolo constantiniano en el *labarum* o doble hacha estilizada (dos triángulos simétricos en el vértice), apoyada en una vara a veces terminada en forma de asa (la ‘P’). Podría tratarse de una coincidencia o del uso de un símbolo muy antiguo (tanto como los laberintos, las espirales o las esvásticas).

Constantino colocó el crismón y no la cruz. Después de su conversión la cruz sustituiría al monograma como símbolo cristiano por excelencia, pero no antes de que fuera suprimido el suplicio de la cruz como un instrumento de tortura infamante (s. IV).

El monograma se habría de convertir en fórmula simbólica de la salvación universal, obra de la muerte en la cruz de Jesús. En la Edad Media, enmarcado por el alfa y omega (principio y fin de todo) pasa a ser un símbolo litúrgico de primera magnitud.

Hay monumentos románicos que tienen un crismón trinitario, que surge de la errónea interpretación de las letras: la 'erre' griega es confundida con una 'pe' de *Pater*, y se le añade una "ese" de *Spiritus Sanctus*.

Independientemente del lugar de nacimiento (problema que abordaremos en el capítulo siguiente) está claro que Jesús se crió en Nazaret, motivo suficiente para que en muchos pasajes neotestamentarios se le llame "Jesús de Nazaret" o "el nazareno" (en Marcos y en Lucas) y "nazoreo" (en Lucas, Juan y Mateo). Algunos estudiosos han sugerido que los nazoreos pudieron ser una secta precristiana a la que Jesús hubiera pertenecido, mientras que otros han demostrado que filológicamente el gentilicio se puede defender como una derivación de algunas de las formas del nombre de la ciudad: Nazaret, Nazara, Nasrat.

Mientras los creyentes en Jesús se llamaban a sí mismos "cristianos", los judíos se referían a ellos como "nazoreos" (Hch 24,5)

HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN - La *New Quest*

Entre los años 1950 y 1970 se vuelve hacia la interpretación escatológica de Jesús. Surge de la propia escuela bultmanniana la convicción de que la investigación del Jesús histórico no sólo es posible, sino teológicamente necesaria. A esta revisión de los estudios la bautizó J.M. Robinson como *New Quest*, y se caracteriza por un intento de conciliar las dos tendencias precedentes (la historicista y la teologizante).

La convicción de que es posible captar al personaje histórico, mostrando los puntos esenciales de su personalidad, la abordó Käsemann aplicando sistemáticamente el criterio de discontinuidad o de originalidad, llevándolo al extremo. Para él, una tradición que no se puede entender en el judaísmo ni atribuir al cristianismo primitivo nos habla del Jesús histórico, especialmente cuando el judeocristianismo temprano ha retocado el material porque le parecía demasiado audaz.

Esta aproximación es muy reductiva, casi minimalista, pero es la que usa Käsemann para analizar unos evangelios que no redujeron al Cristo resucitado a un mito, sino que preservaron de forma intencionada la cara del nazareno, la dimensión humana. El autor alemán afirma que "no se puede separar el *vere Deus* del *vere homo*, sin caer en la superstición", lo que hace que la *New Quest* tenga una dimensión dogmática innegable.

El esfuerzo de apuntar los elementos históricos que caracterizan a Jesús fue profundizado por Bornkamm, que se dedica a una reconstrucción en clave escatológica de Jesús, como quien anuncia la proximidad del reino de Dios. La *New Quest* procuró prolongar el puro hecho de la existencia de Jesús para llegar a determinar quién fue, cómo vivió y cuál fue el contenido de su vivencia.

En el Nuevo Testamento se usan para Jesús las expresiones "Hijo de Dios" e "Hijo del hombre", que el creyente moderno interpreta como la dimensión divina y la humana de Jesús. Sin embargo, para una persona del siglo I, el significado era justo el contrario. El lector del Antiguo Testamento encuentra la expresión "Hijo de Dios" en 2S 7,14, refiriéndose a Salomón, un rey hijo de un hombre; mientras que en Daniel, "Hijo del hombre" hace referencia a un personaje divino.

OTRAS CREENCIAS - Adopcionistas judeocristianos

En el siglo II en la Palestina transjordana vivió un grupo de judíos cristianos que tenían a Jesús por un hombre excepcional, tan justo y virtuoso que Dios lo eligió para

adoptarlo. En el bautismo del Jordán descendió sobre él espíritu de Dios y le concedió el poder de hacer milagros y enseñar la verdad divina.

Para los adopcionistas, decir que Jesús era Dios y que era hijo de Dios, suponía que había dos dioses, lo cual era una blasfemia. Por eso consideraban a Pablo no un apóstol, sino el peor de los herejes, dado que propugnaba que Jesús había proclamado el fin de la Ley judía.

Por el contrario, ellos consideraban a Jesús el más respetuoso de la Ley, no sólo de los diez mandamientos, sino del más mínimo detalle del ordenamiento recogido en las Escrituras, a excepción de los sacrificios de animales a la divinidad. Por esta razón, todos los no nacidos judíos tenían que convertirse al judaísmo antes de seguir la fe cristiana. Esto incluía la circuncisión para los varones y para todos la observancia del sábado y los alimentos autorizados por la ley judía.

Los adopcionistas no manejaban el Nuevo Testamento. Su texto de referencia era un libro escrito en hebreo muy parecido al *Evangelio de Mateo* sin los dos primeros capítulos, y que para ellos contenía los auténticos dichos de Jesús.

Gráfico 14. Creencias comparadas de los primeros grupos cristianos

Tanto en Daniel (Dn 7,13-14) como en el Nuevo Testamento, el "Hijo del hombre" representa al juez escatológico, cuyos rasgos implican grandeza: la túnica talar simboliza el sacerdocio; el ceñidor de oro, la realeza; los cabellos blancos, la eternidad; los "ojos como llama de fuego", la ciencia divina; y los pies de metal, la estabilidad y la fortaleza.

Jesús utiliza la expresión "Hijo del hombre" de tres formas diferentes:

- refiriéndose a sí mismo de forma indirecta (Mt 8,20; 9,6),
- haciendo referencia al sufrimiento que le espera (Mc 8,31; 10,45),
- una figura cósmica que traerá el juicio de Dios al final de los tiempos (Mc 8,38; y quizá Lc 6,22), y que para Marcos supondrá la segunda venida de Jesús a la Tierra.

En el *Evangelio de Juan* este título se refiere ya a la condición divina y trascendente de Cristo.

ECOS MEDIEVALES - Adopcionismo en la Europa carolingia

No hay que confundir a los adopcionistas judeocristianos de principios de nuestra era con los seguidores medievales de Elipando, metropolitano mozárabe de Toledo a finales del siglo VIII, quien, basándose en expresiones de Padres de la Iglesia (*homo assumptus*, *homo adoptus*, para referirse a Jesús), difundió la idea de que en su naturaleza divina Jesús era hijo de Dios, pero que en su naturaleza humana sólo había sido adoptado.

En este caso se acepta la dualidad del personaje, pero se excluye la paternidad directa del Jesús humano. No es casualidad que esta herejía surgiera en la España musulmana: se trataba de explicar a los musulmanes el misterio trinitario de una forma que pudieran asumirlo, para atraerlos a la fe cristiana. Así lo interpretó Félix de Urgel cuando utilizó la doctrina de Elipando en su diócesis.

Sin embargo, en Asturias surgió una dura resistencia a las opiniones de Elipando. La controversia antiadopcionista la emprendieron Beato de Liébana y Eterio de Osma, rechazando en su *Apologético* los postulados de Elipando, quien contestó con desprecio a unos monjes lebaniegos. El Papa Adriano I intervino condenando la herejía, pero su medida tenía poco efecto en un territorio bajo dominio musulmán y tuvo que ser propio Carlomagno quien consiguió una nueva condena en el Concilio de Ratisbona (792), y una petición de retracto en el Concilio de Francfort (794).

La nueva invitación a abandonar la herejía en el sínodo de Roma (799) consiguió que Félix de Urgel decidiera ir a Aquisgrán a hacer profesión de fe ortodoxa. Sin embargo, nunca se le permitió volver a su obispado urgelitano. Elipando murió hacia 820, sin haberse retractado de su adopcionismo, y con él cayó en el olvido la creencia en un Jesús que era Dios auténtico en su naturaleza divina, pero adoptado por Dios en su dimensión humana.

A lo largo del atlas iremos viendo otras denominaciones que se asignan a Jesús. Un grupo de apelativos tiene bastante que ver con la tradición judía. El “cordero de Dios” hace referencia al animal sacrificial por excelencia en el Templo, el que se ofrecía a Dios en la Pascua. La calificación de “rabino” alude a su sabiduría, dado que era un tratamiento que se otorgaba al maestro judío, especialmente al que enseñaba las Escrituras. Estas denominaciones, como la de “mesías” o la de “profeta”, son propias del entorno judeocristiano de los primeros momentos y no hacen en ningún caso referencia a la divinidad de Cristo, sino que lo muestran como un hombre al que le asignan capacidades especiales, sobre todo la de ser un enviado de Dios, un elegido a quien la gracia de la divinidad ha otorgado poderes especiales.

Más adelante, en un contexto donde la tradición judía no tiene tanto peso, en unas comunidades cristianas donde hay muchos creyentes que antes eran gentiles, la visión de Jesús adquiere una dimensión mayor. Además de los calificativos anteriores, se interpreta a Jesús como alguien que tiene un conocimiento único sobre Dios y que sólo puede tenerlo porque él mismo viene de Dios y a Dios regresa. Es entonces cuando se plantea la dimensión divina de Jesús, que es mensajero de Dios y parte de su esencia divina.

En el *Evangelio de Pedro* se le llama “el Señor”, denominación que obtuvo mucha fortuna en la liturgia que llega hasta nuestros días. Entre las comunidades cristianas del siglo I se convirtió en la forma más común de referirse a Jesús, y así se hablaba del “hermano del Señor” para referirse a Santiago, por ejemplo, y después de “hermanos en el Señor” para aludir a la comunidad de creyentes.

BIBLIA - El Evangelio de Marcos

Ni Marcos ni ningún otro de los evangelistas dicen de sí mismos que pertenezcan al círculo de los seguidores de Jesús en su ministerio. Todos decidieron permanecer en el anonimato. Si hubieran sido testigos oculares de lo ocurrido es de esperar que lo hubieran expresado para dar más autenticidad a lo narrado.

Marcos escribió para un público de fuera de Palestina, de lengua griega y poco alfabetizado, que escuchaba la narración del Evangelio, más que leerla. No parece que fueran judíos convertidos al cristianismo, porque les explica tradiciones que cualquier judío conocería (Mc 7,3-4), demostrando que él mismo no las conoce bien. Quizá ni siquiera Marcos fuera judío, aunque utilizó las tradiciones de los primeros cristianos que sí lo eran, preservando el carácter judío en su obra.

La proximidad del final (Mc 9,1) de los sufrimientos, puede hacernos pensar que fue escrito hacia 66-68, en los primeros momentos de la guerra judía contra Roma. De hecho, en Marcos la creencia en “el Hijo del hombre” implicaba una redención que tenía que producirse en vida de los apóstoles (Mc 13), no en un tiempo indeterminado en el futuro.

El principal mensaje de Marcos es que Jesús era el mesías, auténtico hijo de Dios, que no fue comprendido y que sufrió para luego ser vengado, por medio de la resurrección.

En los evangelios, Jesús aparece definiéndose a sí mismo de forma expresa, diciendo “Yo soy...”. Sin embargo, mientras que sólo lo dice dos veces en Marcos (6,50 y 15,62) y en Lucas (22,27; 24,39), y cinco en Mateo (11,29; 14,27; 18,20; 27,43 y 28,20), en Juan la expresión aparece 46 veces y la mayoría de ellas con valor simbólico.

En algunos casos, en el *Evangelio de Juan*, Jesús dice simplemente “Yo soy”. Es decir, no expresa un calificativo ni ofrece una imagen metafórica de su identidad. En Jn 8,58, Jesús dice sólo “Antes de que Abraham fuera, yo soy”. Algunos estudiosos han relacionado esta afirmación con la expresión de Ex 3,14 en la que Dios dice a Moisés “Yo soy el que soy”. En el Pentateuco “Yo soy” es una forma de decir Yahvé. De ahí se deduciría que Jesús está afirmando su identidad divina.

BIBLIA - El *Evangelio de Marcos* como modelo de Mateo y Lucas

La preeminencia de Marcos en la tradición sinóptica tiene una explicación, si analizamos las coincidencias *verbatim* que se producen entre los tres evangelios sinópticos. Se dan principalmente tres casos:

- los tres evangelistas coinciden palabra por palabra, de forma que dos de ellos han tenido que tomar el pasaje de otro, que es por tanto anterior;
- los tres evangelistas coinciden en un pasaje, pero hay cambios en todos, de forma que no podemos asociar a dos de ellos;
- dos autores son iguales, mientras que un tercero difiere en algún detalle, porque utilizando uno de los otros como fuente, ha efectuado cambios.

La combinación menos frecuente de estos patrones es que Mateo y Lucas coincidan frente a Marcos. A veces, Mateo muestra identidad con Marcos, mientras Lucas difiere; otras es Lucas quien ofrece el mismo texto que Marcos y Mateo se aleja en algún aspecto. El hecho de que rara vez haya diferencias con Marcos cuando Mateo y Lucas coinciden entre sí, hace pensar que fue Marcos la fuente de los otros dos.

Otro argumento es la secuencia de los relatos en los evangelios sinópticos: las ocasiones en las que Mateo y Lucas conservan el mismo orden de episodios en su narración son precisamente aquellas en las que coinciden con Marcos. En casi todas las demás, el orden elegido por Mateo es distinto del preferido por Lucas. Lo más probable, por tanto, es que ambos usaron a Marcos como base sobre la que ir insertando otros pasajes.

Por último, el tipo de modificaciones también sugiere una antigüedad mayor de Marcos: en aquellos pasajes con expresiones difíciles o con ideas complejas que inducen a confusión en Marcos, están mejor definidos o aclarados en los otros dos evangelistas. Además, en todos los pasajes en los que Marcos y Mateo coinciden, el texto más resumido es el de Mateo. Esta tendencia a las explicaciones largas de Marcos contrasta con el hecho de que además su Evangelio es el más corto de los tres, otro argumento más para considerarlo anterior.

En el Nuevo Testamento hay otros muchos apelativos que se asignan a Jesús y que tendremos ocasión de tratar en el lugar adecuado.

12. Su origen: nacimiento y familia

Jesús nació antes del año 1 d.C.

La fecha del nacimiento de Jesús la fijó Dionisio el Exiguo en el siglo VI. Restando los 29 años que había cumplido Jesús cuando comienza su ministerio (entendiendo de forma estricta la referencia en Lc 3,23 de que tenía treinta años) del decimoquinto año del reinado de Tiberio, el monje Dionisio estableció que el nacimiento de Jesús había ocurrido el 25 de diciembre de 753 *ab urbe condita (auc.)*, es decir, “desde la fundación de la ciudad” de Roma, que es como fechaban los romanos. El calendario se fijó identificando el año 754 *auc.* como el año primero de la era cristiana (*Anno Domini* = “año del Señor”).

Pero los evangelistas nos dicen que Jesús nació en tiempos de Herodes el Grande, quien fue proclamado rey por los romanos en 713 *auc.* y cuyo reinado duró 37 años. Fue rey *de facto* a la muerte de Antígono, siendo cónsules Marco Agripa y Canidio Galo, en el 37 a.C, y desde esa fecha se cuentan 34 años de reinado, como anota Flavio Josefo en la *Guerra judía*, 1.665. Es decir, Herodes murió en el año 4 a.C. y, por tanto, Jesús tuvo que nacer en una fecha anterior a la que se había fijado oficialmente en el siglo IV, probablemente el año 6 a.C., pero no antes.

Lucas, en su afán de precisión, hace referencia a un hecho que podría ser datable: el censo que mandó elaborar Augusto al gobernador de Siria, Quirino (Lc 2,1-4). Flavio Josefo nos habla de este censo encargado por Augusto, pero lo establece después de haber depuesto a Arquelao e imponer una nueva administración de directo control romano. Además, Josefo lo menciona como algo nuevo y sin precedentes. Hasta ese momento, los impuestos los habían recaudado Herodes (en cuyo reinado el gobernador de Siria no era Quirino) y su sucesor, pero ahora Augusto necesitaba tener una valoración de las propiedades en Palestina y organizar la exacción directa de tasas. Estamos hablando del año 6 d.C., dato que no concuerda con la fecha que hemos deducido del resto de la información disponible. Tampoco parece cierto que tuviera que trasladarse la población a su ciudad de origen para censarse, dado que los impuestos se pagaban en el lugar de residencia. En el caso de José, que era de Nazaret, no se entiende bien cómo tendría que trasladarse a la ciudad de su antepasado David, alguien que había vivido mil años antes. ¿Es concebible un movimiento de población en busca de sus raíces tan lejanas para un censo fiscal? De cualquier forma, se censaban los varones, que, si tenían familia, censaban a la mujer y a los hijos en su nombre, lo cual deja sin justificación que se desplazara María embarazada.

El discutible viaje a Belén

Da toda la impresión de que Lucas intenta apoyar con datos de rango histórico una tradición de desplazamiento a Belén que sólo se justifica por un motivo teológico, hacer nacer a Jesús en la ciudad de origen del rey David, para que se cumplan las Escrituras. Para Mateo (2,6), basta con aducir las palabras del profeta Miqueas (Mi 5,1) para justificar que Jesús naciera en Belén.

Pero siempre hablamos de Jesús de Nazaret, porque el padre era originario de ese pueblo y allí se supone que vivía su familia. Allí nació muy probablemente, aunque Lucas y Mateo testimonian de manera independiente un nacimiento no en Galilea, sino en Judea, no sin dificultades para explicar el hecho.

Salvo en la coincidencia del lugar, los relatos de los dos evangelistas coinciden en estructura, porque abordan problemas similares, pero no en los detalles, porque los resuelven de forma diferente:

coincidencias	divergencias	Mt		Lc
María está casada con José	José la repudia en secreto inicialmente	1,18	-	1,27
anuncio angélico	anuncio a José para que acepte la concepción	1,20	anuncio a María para explicarle la concepción	1,26
nacimiento virginal	para cumplir la profecía de Isaías 7,14	1,23	por acción divina de concepción	1,35
nacimiento en Belén		2,1		2,4
	residencia en Belén, porque no se dice lo contrario	2,1	residencia en Nazaret	1,26
	-		traslado temporal a Belén por causa del censo	2,4
	nace en su casa	2,11	en un pesebre	2,7
	visita de los Magos, más de un año después	2,1	visita de los pastores, la noche del nacimiento	2,8
viaje	huida a Egipto	2,13	presentación en el Templo de Jerusalén	2,22
	matanza de los inocentes	2,16	-	
residencia definitiva en Nazaret	opción alternativa a Belén, varios años después	2,23	regreso a la ciudad de residencia habitual, poco más de un mes más tarde	2,39

Mapa 19. Entorno geográfico del nacimiento de Jesús

Cada evangelista sigue su programa teológico. Para Mateo la preocupación es enlazar la historia con las profecías y así surge el viaje a Egipto, como una medida de protección ante una reacción del rey Herodes totalmente verosímil desde el punto de vista histórico, porque para el final de su reinado había caído en una paranoia y cambiado hasta seis veces su testamento. El anuncio del nacimiento de un rey podría haberle hecho tomar decisiones como la matanza de los inocentes. Digamos de paso que Herodes para asegurarse de que acaba con el pretendiente que buscan los magos, manda matar a los menores de dos años. La visita de los magos se hace meses después del nacimiento en la residencia habitual de la familia, porque en Mateo no se dice que no vivieran allí. Nazaret en este Evangelio surge como una opción alternativa a Belén, cuando al regreso de Egipto reina en Judea el hijo de Herodes. José elige como residencia más segura un lugar de Galilea, donde reinaba otro hijo de Herodes, que tendría los mismos problemas para aceptar la presencia de un rey de los judíos que no fuera de su dinastía.

A Lucas, el desplazamiento a Belén le permite cumplir otro elemento de su programa teológico: reforzar el vínculo directo de Jesús con el Templo de Jerusalén, donde el niño es consagrado antes de regresar a su patria galilea, a Nazaret, de donde había salido su familia. Y propone este viaje a la capital de Herodes sin percibir ningún peligro en el monarca.

Los dos relatos, divergentes en tantas cosas, no se contradicen en lo esencial, de forma que para los lectores del Nuevo Testamento desde muy pronto no resultó difícil forzar alguna discrepancia y conciliar las dos narraciones en una creencia unificada sobre el nacimiento de Jesús.

OTRAS FUENTES – Tradiciones judías sobre el nacimiento de Moisés

Autores judíos, como Flavio Josefo y un autor anónimo que conocemos como Pseudo-Filón (porque sus obras se conservaron junto a las del filósofo alejandrino), recogen las tradiciones orales que completan y narran extensamente los hechos del *Éxodo*. En el libro bíblico Moisés nace y sobrevive a pesar de un decreto del faraón que desea controlar el crecimiento de los hebreos que viven en su territorio, pero en las tradiciones los escribas le profetizan el nacimiento de un judío que acabará con el poder egipcio. Por temor a esta profecía, el faraón hace que sea arrojado al río todo varón que nazca de una hebrea, y convierte el decreto en una forma de acabar con Moisés antes de que llegue a nacer.

Cualquiera se preguntaría por qué habría alguien de casarse y tener hijos en ese contexto. Josefo aduce la tradición de que los padres de Moisés ya se habían casado y concebido a su hijo cuando surge el decreto (*Antigüedades judías*, 2.210). El padre, Amram se encomienda a Dios, y éste en un sueño le informa de que su hijo se salvará y será patriarca de la raza hebrea. De esta forma el paralelo entre Moisés y Jesús que subraya Mateo en su Evangelio se acentúa todavía más, porque Herodes y el faraón tienen el mismo objetivo contra Jesús y Moisés y en ambos casos se provoca un infanticidio; porque el mensaje divino del nacimiento y la función mesiánica se comunica en un sueño al padre (Amram y José). No se puede descartar que Mateo utilizara en la narración del nacimiento de Jesús tradiciones hebreas sobre Moisés.

Nacimiento virginal

La base común independiente de Mateo y Lucas tiene que explicarse por beber ambos de la misma tradición oral, aunque sea con variantes, en la que se ya se afirmaba la concepción virginal de Jesús. En el texto bíblico hay múltiples referencias a la acción divina sobre la capacidad de procrear de las mujeres, especialmente cuando tienen que dar a luz un personaje de importancia histórica (Isaac, Juan Bautista). En estos casos, el hijo surge de una pareja infértil o demasiado anciana para esperar descendencia. Pero Jesús estará por encima de ellos, porque no nacerá gracias a la intervención divina, sino de semilla divina. Y María será un milagro mayor que cualquier precedente, porque al concebir un hijo siendo virgen superará todos los prodigios obrados antes por la divinidad de los hebreos.

Respecto al carácter divino de su procreación, recordemos que no se trataba de un fenómeno excepcional en el mundo antiguo, porque la literatura estaba bien provista de relatos de infancia estereotipados, que comenzaban con un anuncio celestial o angélico y con un nacimiento milagroso con intervención divina. A este género pertenecen los dos únicos testimonios, los comienzos de los evangelios de Mateo y Lucas, que incluso dentro de estas obras tienen un carácter exclusivo, ya que no se vuelven a tratar estos temas.

En el anuncio de la concepción virginal de Jesús, los dos evangelistas discrepan sobre quién recibió el aviso: en Mateo es José y en Lucas es María. Una cosa no impedía la otra y el cristianismo posterior no tuvo inconveniente en combinar ambas y aceptar los dos anuncios angélicos.

OTRAS CREENCIAS - Sueños con mensaje divino

Además de los oráculos que surgían en los templos o lugares sagrados a través de un intérprete, el hombre de la Antigüedad podía recibir mensajes de la divinidad por

medio de signos físicos: un rayo era signo de la voluntad de Zeus, un águila posada sobre un edificio público se interpretaba como apoyo a una decisión política. La propia zarza ardiente del relato de Moisés es signo de la presencia divina.

El contacto directo con un dios era más íntimo en el caso de los sueños en los que la divinidad trasladaba al hombre un mensaje, una instrucción o una revelación. Los sueños como vehículo de la comunicación de la divinidad con el hombre aparecen en muchas literaturas. En la Biblia los tenemos en el libro de *Daniel*, por ejemplo. En las tradiciones judías que recoge Pseudo-Filón en *Antigüedades bíblicas*, Miryam, la hermana de Moisés, tiene una revelación en un sueño en el que un hombre vestido de lino le dice cómo habrá de salvarse el hermano que va a nacer y anuncia que, a través de él, Dios obrará signos y salvará a su pueblo.

En el mundo pagano hay múltiples sueños con mensaje y acción divina. Por ejemplo, Suetonio cuenta que Octavio, el padre de Augusto, antes de que naciera su hijo soñó que del seno de su mujer, Acia, salían los rayos del sol. Otro ejemplo es el sueño sanador, la *incubatio*, el proceso por el cual el dios Asclepio curaba a los enfermos en su santuario de Epidauro.

La concepción virginal en Mateo no es más que una forma de demostrar el cumplimiento de las Escrituras, la profecía de Isaías de que el salvador nacerá de una virgen, interpretando como *parthénos* (gr. "virgen") la expresión hebrea *almá* (una joven recién casada, que seguramente es virgen) y entendiendo como una profecía literal una indicación temporal poética que da el profeta. Isaías dice que Dios enviará una señal: antes de que el hijo que aún no ha nacido de esa joven, reciba la mínima instrucción (se le enseñe a distinguir el bien del mal), los reyes por los que el rey Ajab de Judá se siente amenazado (el de Aram y el de Israel) habrán abandonado su tierra. La profecía dice que a lo sumo en un par de años dejará de existir la amenaza, no que nacerá un hijo de una virgen.

OTRAS FUENTES - El Protoevangelio de Santiago

Se trata de uno de los llamados evangelios de la infancia, que partiendo del material de Mateo y Lucas hace una mezcla de relatos que está más cerca de la novela popular que de la información histórica.

La obra, que nos ha llegado casi intacta, contiene importantes errores en la descripción de las instituciones y costumbres judías que aparecen en su narración, lo que no le impidió ser la fuente de muchos evangelios de la infancia de época medieval y de las leyendas sobre la Virgen María que circularon por toda Europa.

El autor debió ser un griego cristiano de Asia Menor o de Egipto, que se propuso hacer un historia de la Virgen con finalidad apologética, pero sus ideas fueron siendo acogidas en las Iglesias medievales occidental y oriental, como la concepción milagrosa de María de unos padres estériles. Su obra tiene carácter pseudoepígrafo, porque, aunque no dice ser un Santiago concreto (y el nombre era bastante frecuente) afirma haber escrito en el tiempo de los tumultos que se produjeron a la muerte de Herodes (es decir, en 4 a.C.), cosa totalmente improbable.

La ignorancia de las instituciones judías se puede apreciar en la elección por sorteo del sucesor de Zacarías en el sacerdocio, cuya muerte está narrada de forma totalmente legendaria y fantástica. Como lo está el episodio en el que la incrédula partera comprueba la virginidad *in partu* de María (cap. 20):

20.1 *Y habiendo entrado la partera, le dijo a María: "Disponte, porque hay entre nosotras un gran altercado con relación a ti". Salomé, pues, introdujo su dedo en la naturaleza, mas de repente lanzó un grito, diciendo: "¡Ay de mí! ¡Mi maldad y mi incredulidad tienen la culpa! Por tentar a Dios vivo se desprende de mi cuerpo mi mano carbonizada".* 20.2 [Arrepentimiento de Salomé]. 20.3 *Y apareció un ángel del*

cielo, diciéndole: “Salomé, Salomé, el Señor te ha escuchado. Acerca tu mano al niño, tómalo, y habrá para ti alegría y gozo”. 20.4 Y se acercó Salomé y lo tomó, diciendo: “Le adoraré porque ha nacido para ser el Rey de Israel”. Pero de repente se sintió curada y salió en paz de la cueva. Entonces se oyó una voz que decía: “Salomé, Salomé, no digas las maravillas que has visto hasta que el niño esté en Jerusalén”.

Para demostrar que en Jesús se cumplen todas las profecías, Mateo crea una narración sobre su infancia que se ajuste a todas las tradiciones populares de anuncio mesiánico, incluso las comprendidas erróneamente. Este el caso de la cita de Isaías, no conocemos precedentes en el judaísmo helenístico de la interpretación del pasaje en el sentido que lo hace Mateo. En Lucas, por el contrario, no se menciona el pasaje profético, sino que en la anunciación se ofrece una explicación que parece dirigida a un público gentil convertido al cristianismo, para el que la inseminación divina era conocida en muchas tradiciones mitológicas. Era una forma de explicar a sus lectores, en un lenguaje comprensible, el carácter mesiánico y la voluntad divina en el nacimiento de Jesús.

OTRAS CREENCIAS – Hijos de los dioses

Los habitantes del Imperio romano estaban acostumbrados a tratar con historias de héroes y semidioses, que habían nacido de una mujer por concepción divina. Se contaba también de personajes históricos como Alejandro Magno y, en la época en la que escribe Lucas, ya circulaba una narración similar para Augusto, que recoge Suetonio en el capítulo 94 de la *Vida de Augusto*, que dedica a los prodigios que rodearon su nacimiento:

Acia, habiendo asistido a medianoche a una solemne ceremonia en honor de Apolo, una vez colocada en su litera en el templo, mientras las demás matronas regresaban a casa, se había quedado dormida. De pronto una serpiente se había deslizado hacia ella y poco después volvió a salir. Ella, cuando se despertó, se purificó como si se hubiese acostado con su marido y en seguida apareció en su cuerpo una mancha como de una serpiente pintada, que nunca pudo borrarse. [...] Augusto nació en el mes décimo y por esto ha sido considerado como hijo de Apolo. La misma Acia, antes de dar a luz, soñó que sus entrañas eran llevadas hasta las estrellas y que se extendían por todos los hogares de la tierra y del cielo.

Suetonio escribe en el siglo II, pero nos dice que él recogió esta historia de una fuente egipcia que se remonta al 30 a.C. (Asclepias Mendes en sus *Aventuras divinas*), aproximadamente cuando Octavio queda victorioso sobre Antonio y Cleopatra. La historia también la recoge Dión Casio, sin mencionar la fuente. Lo importante no es su verosimilitud, sino que circulaba entre los creyentes gentiles.

Para alguien que escribe para público gentil o que procede de esa cultura, como hace Lucas, es útil recoger una tradición judeocristiana temprana (que ha usado también Mateo de forma independiente) y demostrar que Jesús, teniendo una concepción divina como la de Augusto (que seguía venerándose en el Imperio), es superior a él, porque nace de la virgen María, a diferencia de Acia que cuando parió a Octavio ya había tenido una hija. El reino de Dios es muy superior al reino del César, incluso en estos detalles.

Sin embargo, hay un detalle distintivo que llama la atención: en las tradiciones paganas siempre se supone una unión sexual entre el dios y la mujer, mientras que la concepción virginal de Jesús se atribuye al espíritu de Dios, un poder escatológico que obra también su resurrección.

Mateo prevé la sospecha de una infidelidad en el embarazo de María y la resuelve con la benevolencia inicial de un José que no acusa a María de adulterio y con una explicación divina por medio de un sueño. Lucas directamente entrará en la explicación de la concepción virginal por parte del arcángel a María, e indirectamente a los lectores, para que no se lleguen a plantear el problema del adulterio. Sin embargo, para los vecinos de José la sospecha más sencilla había sido la de una relación sexual antes del matrimonio oficial. Sólo José tenía razones para sospechar un adulterio, que por otra parte no existía, si todavía no se había producido la boda. Parece que las costumbres galileas eran más estrictas que las de Judea respecto a las relaciones sexuales de una pareja comprometida, pero aún no desposada. La innecesaria mención de un adulterio por parte de Mateo casi parece echar una sombra de duda sobre la legitimidad del nacimiento de Jesús o responder a una crítica que desde el judaísmo o desde el paganismo había surgido muy pronto a este respecto.

OTRAS FUENTES – La crítica del pagano Celso del nacimiento de Jesús

En la Antigüedad era muy frecuente el género de la *vituperatio*, la crítica dura contra los adversarios políticos, o de los oradores a los filósofos, o entre éstos. Los judíos y los cristianos no quedaron al margen de este fenómeno. El filósofo griego Celso escribió en torno a 180 una crítica del cristianismo y alabanza del paganismo con el título *Sobre la verdadera doctrina*, que sólo conocemos por la réplica de Orígenes, un padre de la Iglesia de Alejandría, que contestó a mediados del s. III en su *Contra Celso*. Respecto al nacimiento milagroso de Jesús, Celso se dirige retóricamente al personaje para preguntarle:

¿No es cierto, buen señor, que usted fabricó la historia de su nacimiento de una virgen para acallar los rumores sobre las verdaderas y sucias circunstancias de sus orígenes? ¿No es cierto que lejos de haber nacido en la ciudad real de David, Belén, nació en un pobre pueblo del campo, y de una mujer que se ganaba la vida como hilandera? ¿No es cierto que, cuando se descubrió su engaño, a saber, que estaba embarazada de un soldado romano llamado Panthera, fue repudiada por su esposo, el carpintero, y acusada de adulterio? Es más, ¿no es verdad que en su desgracia, vagando lejos de su casa, dio a luz a un niño varón en el silencio y la humillación? ¿Qué más? ¿Acaso no serviste como jornalero en Egipto, aprendiendo artes mágicas, y haciéndote un nombre, del que ahora alardeas entre tus familiares?

El conocimiento que Celso tenía del nacimiento de Jesús le venía de la lectura del *Evangelio de Mateo*, único texto neotestamentario donde encontró la información para su invectiva. El viaje a Egipto, la concepción virginal y el oficio de carpintero sólo asignado al padre, son elementos que no están en Marcos. Es notable el rechazo al nacimiento en Belén y la seguridad de su procedencia galilea, acorde con la denominación de nazareno.

Celso se remonta a la tradición judía que hablaba de un Ben Pendera o Ben Pantere, que le llegó antes de 178 y que sería poco anterior (mediados del siglo II), porque en el debate sobre la concepción virginal entre Justino y el judío Trifón, éste no aduce la ilegitimidad como argumento. La parodia judía del nacimiento de Jesús también se planteaba como una refutación de la narración de Mateo.

Se ha sospechado una referencia a la ilegitimidad de Jesús en el pasaje de Marcos 6,1-6, en el que los judíos menosprecian a Jesús diciendo “¿No es éste el carpintero, el hijo de María, el hermano de Santiago, José, Judas y Simón?”. Mencionar a una persona indicando la filiación materna y no la paterna no tiene por qué indicar la ilegitimidad del hijo o la viudedad de la madre, aunque los textos rabínicos posteriores y los samaritanos sí lo usan de esta forma. Lo cierto es que Mateo (13,55) cuando usa a su modelo Marcos, cambia el texto y dice: “¿No es este el hijo del carpintero? Su

madre, ¿no se llama María?”. Lucas (4,22) también se siente incómodo y sustituye la frase: “¿No es éste el hijo de José?”.

La familia de Jesús

La mención en este pasaje nos lleva al problema de los hermanos de Jesús, que la Iglesia católica ha querido identificar como sus parientes, incluso como primos, usando una acepción más que discutible del término griego *adelphós*, que no aparece con ese uso en ningún otro pasaje neotestamentario (no hay que olvidar que el Nuevo Testamento no es una traducción del arameo de una palabra polivalente “hermano-primo-sobrino”, como *ah*, sino que el original es griego). Ya Hegesipo, en el siglo II, cuando hace un recuento de la familia de Jesús distingue entre tíos y primos, y los hermanos, sin dejar de creer en la virginidad de María.

Las posibilidades de interpretar la existencia de hermanos de Jesús serían:

- son hermanos de sangre porque todos son hijos de María y José;
- son medio hermanos, dado que tienen el mismo padre legal y la misma madre, que los tuvo de José después de la concepción virginal de Jesús, como podría dejar entender la expresión de Mateo en 1,25, cuando preocupado sólo por afirmar la *virginitas ante partum* de María dice que José no tuvo relaciones con ella “hasta que dio a luz un hijo”, conjunción que no implica que la situación no cambie después (como ocurre en el pasaje del sueño de José: “quédate en Egipto hasta que yo te avise”, Mt 2,13);
- son hermanastros, porque fueron hijos aportados por José a unas segundas nupcias con María, que habría concebido a Jesús por intervención divina (en el *Protoevangelio de Santiago* José es presentado como un anciano cuando desposa a María, que en consecuencia se habría mantenido virgen durante toda su vida). Esta opción fue la mantenida por la Iglesia cristiana oriental.

La creencia en la perpetua virginidad de María se expuso por vez primera en el tratado de Jerónimo *Contra Helvidio* (finales del siglo IV) y durante la Edad Media se incorporó al cuerpo de doctrina de la Iglesia occidental. Ni Lutero ni Calvino pusieron esta tesis en cuestión, que se mantuvo en la Iglesia protestante hasta la Ilustración. De Jerónimo data la idea del casto José, que carece de base en los evangelios.

OTRAS FUENTES - El mito de Ificles y el hermano gemelo

Durante mucho tiempo hubo cristianos en Siria que creían que Judas, el hermano de Jesús mencionado en Mc 6,3, era su hermano gemelo. De hecho, Judas Tomás significa “Judas, el hermano gemelo”. Lo curioso es que hacían compatible esta creencia con la convicción de que Jesús era hijo de Dios y había nacido de una virgen, aunque ningún texto procedente de Siria nos explica cómo conciliaban ambas ideas.

Hay un mito grecolatino que plantea la concepción divina de un personaje y la génesis totalmente humana de su hermano gemelo. Se trata de Heracles e Ificles, hijos ambos de Alcmena, quien quedó embarazada del primero cuando Zeus se hizo pasar por su marido, Anfitríon, general griego en campaña. Cuando de forma inesperada Anfitríon regresa esa misma noche engendra un hijo sin componente divino, Ificles. La narración y las vidas paralelas de Ificles y su hermano Heracles se encuentran en mitógrafos griegos como Nonno de Panópolis, Apolodoro, Diodoro Sículo o Apolonio Rodio.

El episodio mitológico adquirió especial fama a partir del *Anfitrión* de Plauto (s. II a.C.), comedia que se representó en los teatros de todo el mundo romanizado y en la que el autor latino extrajo la máxima comicidad al episodio de la coincidencia de un personaje y su doble en la trama escénica (Anfitrión y Zeus con forma de Anfitrión, y el doble criado Sosias). No es inverosímil pensar que la difusión del mito en el Oriente mediterráneo contribuyera a la formación de esa creencia entre cristianos sirios en un proceso de sincretismo religioso que toma tradiciones paganas y las inserta en su nueva fe en Jesús de Nazaret.

El reparo de un uso figurado de *adelphós* puede analizarse de forma más precisa. En el Nuevo Testamento esta palabra significa “hermano” carnal o que comparte el padre, pero es hijo de otra madre. Sin embargo, nunca significa “hermanastro”, “primo”, ni “sobrino”. De los más de trescientos pasajes en los que se usa, la mayoría tiene el significado familiar y en pocas ocasiones aparece como un vínculo estrecho de tipo diferente al parentesco: “seguidor de Jesús” (Mc 3,35), “judío” (Hch 2,29), “vecino” (Mt 7,3), “ser humano” (Hb 2.11).

Fuera de los evangelios hay tres pasajes en los que un autor se refiere a Santiago, y lo hace sin lugar a dudas como hermano de Jesús. Uno está en Pablo (Ga 1,19); y no hay que olvidar que el autor dice que conoció a Santiago personalmente y que pone a Dios por testigo de que está diciendo la verdad. En 1Co 9,5 Pablo enumera al grupo más cercano a Jesús y dice: “los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas”, si no significara hermanos carnales o medio-hermanos (familiares próximos), la expresión sería redundante. ¿Acaso no eran Cefas y los demás apóstoles “hermanos”, es decir, “seguidores” de Jesús? El pasaje sólo puede hacer referencia, por lo tanto, a la condición de hermanos de sangre de algunas de las personas que encuentra Pablo en Jerusalén.

METODOLOGÍA FILOLÓGICA - La paleografía y la autenticidad del osario de Santiago

La existencia de un hermano de Jesús vendría confirmada por la arqueológica, si confiáramos en que el osario de Santiago hace referencia a los personajes del Nuevo Testamento y si determináramos su autenticidad.

La acusación de falsificación surgió casi de inmediato a la publicación de la noticia del hallazgo del osario. La única forma de afrontar este problema es un estudio paleográfico que nos informe si la escritura de la inscripción “Jacob, hijo de José, hermano de Jesús” parece auténtica. Ada Yardeni y André Lemaire consideran que la inscripción es auténtica por la forma y la inclinación de las letras, que responden al patrón de la escritura aramea clásica trazada con un objeto punzante. La datación propuesta estaría más cercana a la década anterior a la destrucción del Templo (año 70) que a la primera parte del siglo I d.C.

A la objeción de que las letras están esgrafiadas de forma descuidada, hay que decir que las inscripciones de los osarios suelen estar hechas de forma rápida y no excesivamente cuidada, especialmente si son de caliza muy blanda como la de éste, y en su parte final la escritura tiende a hacerse más degradada.

En su estudio, otro paleógrafo, McCarter dictamina que si la segunda parte “hermano de Jesús” es posterior no lo sería en más de cien años y se justificaría por la necesidad de distinguir a este personaje de otros que en ese tiempo habrían sido enterrados como “Jacob, hijo de José”.

La duda más consistente la sembró la pátina que cubría el texto de las dos partes de la inscripción. Los primeros análisis la dieron por antigua, pero el estudio de materiales del Geological Survey of Israel ha concluido que no se pudo formar en condiciones climáticas naturales.

Hershel Shanks ha aducido a favor de la autenticidad otros argumentos no paleográficos: sería una falsificación estúpida haber recurrido a un caro osario con una inscripción antigua “Jacob, hijo de José”, para añadirle el nombre de Jesús, cuando en el mercado de Jerusalén los falsificadores podían encontrar osarios sin inscripción por un precio asequible y luego falsificar la inscripción entera. Además, los falsificadores pretenden obtener beneficio y en este caso ni el vendedor ni el comprador se habían dado cuenta del significado de la inscripción ni en el momento de la venta 25 años antes, ni hasta que llamó la atención a Lemaire. Por otro lado, Shanks llama la atención sobre el hecho de que los principales reparos a la autenticidad de la inscripción han llegado de parte de estudiosos que no son expertos paleógrafos.

Por último, cuando Flavio Josefo se refiere a Santiago de Jerusalén (*Antigüedades judaicas*, 20.9.1) dice que es “hermano de Jesús”, y no “hermano del Señor”, como refiriéndose a uno de sus seguidores. Si Josefo hubiera querido decir “primo”, habría dicho *anépsios*, término que utiliza en doce ocasiones con ese sentido específico y que también conocían y usaban las iglesias paulinas con toda probabilidad.

Todavía hay menos dudas del uso de la expresión *adelfós* como “hermano” si nos trasladamos al momento en que surge la interpretación de “primos” de Jesús, es decir, a la época de los padres de la Iglesia. En la *Historia eclesiástica* (2.23) de Eusebio, Hegesipo narra el martirio de Santiago, el justo, “hermano del Señor”, pero en 4.22 menciona a un tío y a un primo de Jesús (4.22), demostrándonos cómo sabe distribuir el significado de estas palabras. Aún tenemos otro pasaje en el que Hegesipo se refiere a un hermano de Jesús, a Judas (3.19-20), y subraya, por si hubiera dudas, que es “hermano del Señor, según la carne”.

Tertuliano, padre latino de principios del siglo III que valoraba mucho la virginidad y tendía a la actitud ascética, reconoce sin problema que los hermanos de Jesús lo eran “verdaderamente”, demostrándose así la total humanidad de Jesús (*Contra Marción*, 4,19). También parece que su contemporáneo Ireneo, en *Contra los herejes*, da a entender que María tuvo hijos después de dar a luz a Jesús, aunque los dos pasajes en los que menciona el tema (3.31.10 y 3.22.4) no son testimonios tan claros.

Todos ellos son autores anteriores al Concilio de Nicea de 325, donde se fijó la creencia en la total virginidad de María y la explicación con otro parentesco de la existencia de hermanos de Jesús.

BIBLIA - El Evangelio de Mateo

El *Evangelio de Mateo* figura el primero en las ediciones canónicas porque siempre fue el más apreciado por los cristianos y el más popular, autor de una obra con gran coherencia interna y con múltiples referencias cruzadas.

La identificación del autor del evangelio con el recaudador de impuestos seguidor de Jesús no es verosímil. Los discípulos de Jesús eran campesinos y pescadores de Galilea sin instrucción y probablemente analfabetos. Aunque a Mateo le supongamos una cierta habilidad de lectura y escritura, estaría lejos de poder escribir una completa narración en griego (su lengua materna era seguramente el arameo y quizá podía manejar algo de latín por su profesión). Sin ser una obra ejemplar de la antigüedad griega, el Evangelio es un texto correctamente escrito, que obliga a pensar en un autor bien educado en la cultura helenística con conocimiento fluido del griego y que escribe fuera de Palestina para una comunidad grecoparlante.

Si Mateo hubiera sido uno de los seguidores de Jesús, ¿por qué había de tomar buena parte de su relato, palabra por palabra, de otro autor? ¿Por qué no contar lo que él mismo había oído decir a Jesús? Incluso en el pasaje en el que se cuenta su propia vocación, Mateo utiliza las palabras de Marcos (Mt 9,9 y Mc 2,14).

Mateo y buena parte de sus lectores eran judíos, que hacían hincapié en el mantenimiento de sus tradiciones y que piensan que su conversión al cristianismo no tiene por qué hacerles dejar su respeto de los preceptos la ley mosaica; más bien al contrario, Jesús les ordena que los obedezcan. La incorrecta interpretación del pasaje de Za 9,9 en Mt 21,5 ha sido interpretada como un error que no podía cometer un judío, pero una equivocación (la interpretación de dos sinónimos como dos animales distintos), no sólo es probable, sino frecuente en autores cultos. Entre los destinatarios de este Evangelio había sin duda también cristianos procedentes de creencias paganas, porque se insiste en que los no judíos también podrán entrar en el reino, incluso por delante de algunos judíos (Mt 8,8-10).

Mateo escribe para una comunidad mixta de habla griega, cercana a Palestina, mezcla de población que se da mejor en grandes ciudades que en el entorno rural. Podría tratarse de Antioquía, lugar de procedencia de los primeros autores del siglo II que citan este Evangelio. Es probable que siguieran recibiendo duras críticas de los rabinos del lugar y que su acusación de abandonar la Ley de Moisés hiciera dedicar tanto esfuerzo al autor para demostrar que Jesús la defendía y la llevaba a sus últimas consecuencias, siendo él mismo un segundo Moisés.

Del linaje de David

Otro aspecto importante del origen de Jesús es su pertenencia al linaje de David, lo que probablemente es otro *teologúmeno*, es decir, un concepto teológico trasladado al plano histórico, como ocurría con el nacimiento en Belén. En el anuncio del ángel Gabriel a María ya hay una referencia clara a la profecía que hace Natán en 2S 7,12-14 a David: Dios hará estable su reinado, porque hará surgir de él un descendiente, que será hijo divino. El carácter mesiánico de este anuncio está recogido también en las creencias de la comunidad de Qumrán, dado que aparece citado en varios fragmentos de obras esenias.

El origen davídico de Jesús lo encontramos en muchas corrientes del primer cristianismo y lo recogen los evangelistas (Mc 10,47; 12,35), Mateo (9,27; 12,23; 21,9, por ejemplo) y Lucas (3,31; 18,38; 20,41 y Hch 2,25 y 13,22) y las cartas pastorales (2Tm 2,8).

Sin embargo, quien más atención presta a este origen es Mateo, que incluso elabora una genealogía para remontar la estirpe de José hasta David, e incluso hasta Abraham. La intención del evangelista es demostrar que Jesús tiene raíces judías que se remontan al rey David, porque era necesario que el mesías fuera "hijo de David". La conclusión que cualquier lector puede sacar es que toda la historia de la casa de David y del reino de Judá siguió un plan divino que culmina en Jesús. Para subrayar la importancia de la providencia en esa larga historia, Mateo organiza la genealogía en tres partes: la primera se hunde en las raíces de los patriarcas, la segunda cubre la historia más brillante de la monarquía, que termina en su mayor desastre (la deportación a Babilonia) y que lleva hasta su salvación definitiva en el mesías. La genealogía no es históricamente correcta, fuerza generaciones para hacer tres bloques del mismo número de personas y en su último tramo no tiene apoyo de la Escritura para los nombres que propone.

Para Mateo es de crucial importancia la conexión de Jesús con el pueblo judío y su historia, así como el mesianismo de Jesús, en quien se cumplen las profecías que anuncian la esperanza para el pueblo judío.

Gráfico 15. Genealogía de Jesús en Mateo

Citas de oráculo profético que se cumplen en Jesús	Mt	AT
Elección del nombre de Jesús	1,22	Is 7,14
Nacimiento de Jesús en Belén de Judea	2,5	Mi 5,1
Huida a Egipto	2,15	Os 11,1
Jesús llamado "Nazoreo" (dudosa profecía, quizá Is 11,1 ó Is 42,6)	2,17	Jc 13,5
Juan Bautista, "la voz que clama en el desierto"	3,3	Is 4,3
Regreso de Jesús a Galilea, establecimiento temporal en Cafarnaún	4,14	Is 8,23
Exorcismos y curaciones llevadas a cabo por Jesús	8,17	Is 53,4
Juan Bautista identifica a Jesús con el Mesías	11,9	MI 3,1
Jesús pide a sus discípulos que no desvelen que es el Mesías	12,17	Is 42,1
Jesús habla en parábolas a la gente	13,35	Sal 78,2
Entrada de Jesús en Jerusalén	21,4	Is 62,11
Jesús vendido por 30 monedas (episodio de la muerte de Judas)	27,9	Za 11,12

También Lucas ofrece en su Evangelio una genealogía, pero es distinta a la de Mateo y sirve a objetivos programáticos diferentes. Ambas tienen una parte común, las generaciones entre Abraham y David, pero cuando llegan al primer rey de Israel, cada evangelista elige una línea diferente: Mateo continúa con el sucesor en el trono de David, Salomón, mientras que Lucas elige a Natán, hijo de otra esposa.

Lucas ofrece una línea genealógica que lleva hasta David y Abraham, pero va más allá, remontándose a Adán: "... *Set, hijo de Adam, hijo de Dios*" (Lc 3,23-28). Para Lucas, la raíz en la creación del género humano le permite subrayar que la figura de Jesús y su función mesiánica no se circunscribe al pueblo judío (como en Mateo), sino que afecta a todos los pueblos de la Tierra. Este es el mensaje que quiere dar a sus lectores, una comunidad básicamente formada por gentiles convertidos al cristianismo.

Además, Lucas no coloca su genealogía cuando habla del nacimiento de Jesús, sino cuando éste va a comenzar su predicación, después del bautismo. Tanto el final de la genealogía de Lucas como la escena del bautismo, proclaman a Jesús "hijo de Dios" doblemente, con descendencia directa y con reconocimiento público.

Al lector moderno le sorprende la preocupación por demostrar un origen davídico por línea paterna cuando José no era, según la misma fuente, el padre biológico de Jesús. La sangre que corría por sus venas era la de María, pero en el mundo judío el linaje lo transmitía el padre, y el padre legal era el que contaba, no el biológico. De forma que el esfuerzo del evangelista tiene sentido, aunque José no hubiera participado en la concepción de su hijo. Esto no sólo era válido para el Antiguo Testamento, también en el mundo pagano la adopción daba derechos legítimos legales. César adoptó a Octavio para transmitirle su legado, y Augusto adoptó a Tiberio, hijo de su mujer Livia en un anterior matrimonio, para que le sucediera al frente del Imperio romano.

ECOS MEDIEVALES - Genealogía románica

El árbol genealógico de Jesús es un motivo que se encuentra a veces en el arte románico. Una versión resumida aparece en una placa de bajorrelieve en un ángulo del claustro del monasterio de Santo Domingo de Silos. Su estilo roza el gótico temprano y está muy deteriorado, pero se ve claramente la representación del árbol de Jesé. El padre de David está tumbado en la base sobre el brazo derecho y del costado surge el tronco del árbol. En sucesivas mándorlas superpuestas figuran la Virgen María, un anciano con un niño (Dios padre e hijo) y la paloma del Espíritu Santo. A ambos lados suben otras ramas con tres profetas cada una. Falta la imagen de los reyes de Judá, pero queda bien delimitada la doble generación de Jesús, la humana y la divina.

En el pórtico de la Gloria de la catedral de Santiago de Compostela hay otra representación que pudo servir de inspiración a la silense.

Respecto al linaje de María, el Nuevo Testamento no afirma que procediera de la tribu de Judá, sólo en Lc 1 se dice que su pariente Isabel era de la tribu de Leví, descendiente de Aarón. Lucas en el comienzo de su Evangelio está manejando una doble genealogía, la de Juan Bautista y la de Jesús. Con el episodio de la visitación, emparentando a Isabel y María, Lucas entrelaza las dos líneas genealógicas. Sin embargo, no hay ninguna otra fuente que nos hable del origen familiar de María, hasta que en el siglo II, Ignacio de Antioquia y Justino introducen en la creencia cristiana la idea de que María también pertenecía a la estirpe de David. Hay que pensar, por tanto, que la indicación que da Lucas salió de su pluma.

Ya hemos comentado el carácter tradicional del nombre del padre y su raigambre bíblica, al igual que ocurre con el nombre de la madre, María, que en hebreo es *Miryam* y en los textos griegos es *Mariáme* o *Mariámne*. Cuando los escritores griegos usan María se encuentran con el problema de la forma indeclinable del original hebreo y se acaba usando también *Mariám* (forma que aparece en todos los evangelistas menos en Marcos). El significado del nombre es controvertido. Algunos apelan a una etimología del semítico occidental con significado "don de Dios" y otros piensan en un origen egipcio: "amada de Amún". Todo indica que era una familia religiosa y respetuosa de las tradiciones que vivía en Nazaret.

METODOLOGÍA FILOLÓGICA - El estilo y la lengua del autor

El criterio estilístico es de los más arriesgados dentro de la crítica textual. El vocabulario, la sintaxis, la organización del texto, el uso de expresiones, en definitiva, el estilo de escritura, pueden ayudar a elegir una variante que encontramos en un manuscrito como la más próxima al original, pero debería utilizarse sólo como apoyo a otros criterios, porque las excepciones al estilo son muy frecuentes en las obras del Nuevo Testamento.

La viveza narrativa se ha puesto con frecuencia en relación con la proximidad del hecho narrado al momento que ocurrió. Sin embargo, cualquier autor con capacidad creativa y un material interesante puede convertir un episodio en una lectura emocionante (en buena parte en eso consiste la literatura). Por el contrario puede ser indicio de autenticidad (siempre discutible) la presencia en Marcos de detalles que no aportan nada al relato, la falta de aprovechamiento literario de hechos susceptibles de un cierto dramatismo, como la elección de los doce seguidores de Jesús (Mc 3,13) o la traición de Judas (Mc 14,10). Si al primer evangelista le llegaron de forma escueta pasajes como la interpretación del modo de vida de Jesús como locura por parte de sus parientes (Mc 3,21) es probable que se limitara a transcribirlos sin aportación creativa. Con todo, la autenticidad sólo por este criterio siempre será un argumento débil.

No hay que olvidar que el criterio de estilo es el que arbitrariamente utilizaron algunos copistas para modificar el texto que estaban copiando. Así ocurre en muchas copias de Mc 1,2 y Mc 2,25, que fueron considerados faltos de elegancia o gramaticalmente incorrectos.

La ciudad de Nazaret

Nazaret se habría de hacer famosa con la difusión del cristianismo. Antes era un villorrio sin relevancia alguna. Hasta el emperador Constantino (s. IV d.C.) ningún texto fuera de los autores cristianos menciona la ciudad. No aparece en el Antiguo Testamento, ni siquiera cuando se mencionan quince ciudades que corresponden a la tribu de Zabulón en el reparto de la tierra prometida (Jos 19,10-15). Tampoco hay cita alguna en textos de rabinos judíos en la *Misná* ni en el *Talmud*, aunque se mencionan otras sesenta y tres ciudades de Galilea. No está entre las cuarenta y cinco ciudades galileas mencionadas por el historiador Flavio Josefo, general en la región durante la revuelta judía de 66-67 d.C.

No en vano, cuando en Jn 1,46 Felipe dice que Jesús de Nazaret es el que anunciaban Moisés y los profetas, Natanael pregunta: “¿De Nazaret puede venir cosa buena?” El pasaje es un testimonio de la insignificancia del lugar. La primera ocasión en la que se cita el topónimo en un testimonio no cristiano es en la inscripción de una placa del siglo III o IV d.C. escrita en hebreo, encontrada en una sinagoga de Cesarea Marítima, y que recoge la lista de ciudades donde se establecieron sacerdotes, después de que el emperador Adriano prohibiera a los judíos habitar Jerusalén (135 d.C.). Su presencia en la lista hace de Nazaret un lugar de carácter enteramente judío en el siglo II, que puede alojar a la familia sacerdotal de Hapizzez.

ARQUEOLOGÍA - Nazaret

Sobre el terreno Nazaret es tan irrelevante como en las fuentes. Hasta que comienzan las construcciones constantinianas que celebran la ciudad de origen de Jesús apenas podemos hablar de otra cosa que no sea un poblado hebreo. En el período bizantino se construyen las primeras basílicas y monasterios. En época cruzada, la ciudad crece, tiene una iglesia románica y llega a ser sede obispal, bajo la protección de los caballeros Templarios, hasta que en 1187 es tomada por el sultán Saladino. En el siglo XX, la ciudad se desarrolla de forma espectacular con el aumento del turismo y el peregrinaje.

Pero en tiempos de Jesús, Nazaret no tenía construcciones sólidas, no hay restos de edificio público alguno y seguramente carecía de sinagoga. Antes de la construcción de la Basílica de la Anunciación (1962), los arqueólogos pudieron estudiar la Iglesia de la Anunciación de los cruzados, bajo la cual encontraron otra bizantina, que cubría unos escasos restos de época romana. Es probable que se tratara de una sinagoga, porque esa era la práctica de los peregrinos y cruzados medievales: construir la iglesia sobre la sinagoga. Sin embargo el estilo del material arquitectónico recuperado es tardorromano, del siglo III d.C., y los restos cerámicos podrían ser incluso posteriores. No se trata, por tanto, de una sinagoga que pudiera haber frecuentado Jesús.

En todas estas excavaciones no ha aparecido ni rastro de un palacio, una basílica romana o una fortificación. No hay ni siquiera vestigios de unas termas o de calles pavimentadas. Todo indica que Nazaret era un pueblecito campesino judío cuando la habitó la familia de Jesús. Así lo indican los restos de prensas de aceite y vino, cisternas de agua, silos, que usaban los pobres habitantes. La ciudad era pequeña,

dato que deducimos de la distribución de los enterramientos de la época, que se hacían siempre fuera de la ciudad. Se calcula que ocupaba unas cuatro hectáreas. Las casas eran tan modestas que apenas han dejado rastro arqueológico: piedras sin tallar apiladas y rellenas con cantos más pequeños formaban un muro que se recubría de arcilla o barro mezclado con paja para que actuara como aislante. Los suelos eran de tierra apisonada y los techos los formaban travesaños de madera en los que se apoyaban pajas o cañas. Así debían ser, pues no se ha encontrado rastro de tejas.

Muchas de las casas tenían dentro huecos excavados en la piedra para almacenamiento de agua o grano. Algunas de estas oquedades servían de habitación, con la ventaja de estar secas en el lluvioso invierno y ser frescas en el caluroso verano. De este tipo de construcción sería la llamada Gruta de la Anunciación. Aunque no tenemos ninguna seguridad de que el lugar de la Anunciación fuera el lugar donde vivía María, nos da una idea de la humildad de la casa.

Esa modestia la encontramos también en los utensilios recuperados bajo el estrato bizantino: unas pocas monedas de bronce (ninguna de plata), apenas vidrio, ningún instrumento de bronce, ningún recipiente metálico ni cálices cerámicos o ungüentarios. Tampoco hay ánforas con sellos de Rodas o Cnido (como las halladas en Escitópolis o en Cesarea), todos los restos de utillaje son de producción local.

Probablemente Nazaret era un pueblecito de unos doscientos o cuatrocientos habitantes, seguramente con amplios vínculos familiares entre ellos, en las colinas al sur de Séforis, en Galilea. Toda la región había sido despoblada por las campañas del rey asirio Tiglatpileser III en el siglo VIII a.C. Fue zona de paso y espacio de control entre los imperios helenísticos seléucida y ptolemaico, hasta que en el siglo II a.C. fue repoblada por la política expansiva de los asmoneos, como demuestran las monedas encontradas en los numerosos asentamientos galileos. Los contemporáneos de Jesús eran seguramente los descendientes de esos colonos.

Su orientación hacía de Nazaret un lugar ideal para el cultivo de los productos básicos de la dieta mediterránea: olivar, viñedo y cereales, con una capacidad de producción orientada a la autosuficiencia de la comunidad campesina. La fertilidad del suelo estaba garantizada por el suelo de aluvión al sur de la población, que permitía una limitada producción de hortalizas y legumbres.

HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN - La *Third Quest*

El momento actual de la investigación ha sido denominado la *Third Quest*. Desde la década de 1980 ha hecho volver el péndulo hacia una interpretación no escatológica de Jesús y optimista en cuanto a las posibilidades de encuadrarlo en el contexto histórico y social del judaísmo de su tiempo, que nos permita aproximarnos al hombre.

En esta investigación predominan los investigadores norteamericanos, quienes se basan en fuentes documentales, conscientes de las limitaciones que tienen, pero convencidos de que aportan interesantes datos de reflexión.

Esta investigación ha revisado el valor de los apócrifos, ha recurrido al estudio del historiador Flavio Josefo y ha acudido a la antropología cultural, para revisar su estudio historiográfico y filológico de los evangelios.

Los enfoques aportados son muy variados y van desde la visión como profeta (que mantiene la dimensión escatológica de la *New Quest*) a la interpretación político-revolucionaria, que ve a Jesús como un zelota rebelde a los romanos. Entre ambos extremos hay interpretaciones que se centran en su propuesta de cambio social y ético del presente, y lo despojan de la escatología, aunque reconocen que habló del reino de Dios. Se le ve como un hombre santo que en una sociedad ritualista aboga

por la pureza de corazón, o como un sabio próximo a los filósofos cínicos que propugna un igualitarismo radical.

La vida de un campesino de Nazaret le dejaba poco tiempo para interesarse por la lectura y la escritura, que le estaban prácticamente vedadas. Trabajaba la tierra para sobrevivir y pagar impuestos, tratando de diversificar sus cultivos para evitar las consecuencias de una plaga o una mala cosecha. Precisamente la percepción de impuestos era el único motivo que podían tener las clases altas galileas para conocer la existencia de un poblado como Nazaret, que no para ocuparse de él.

La dieta del campesino tenía como base el pan, las aceitunas, el aceite de oliva y el vino. Las legumbres y la verdura de temporada, la fruta, los frutos secos, el queso y el yogurt eran gratos complementos. A veces consumían pescado en salazón, pero la carne estaba reservada para las grandes ocasiones y festividades.

Una de sus grandes preocupaciones era mantener una familia equilibrada: suficientes hijos para ayudar en las tareas del campo, pero no demasiados para no dejar sin futuro a los más pequeños y forzarles a la emigración, ni dividir demasiado la pobre herencia. Un equilibrio entre hijos e hijas también era útil: las mujeres de la casa ayudaban en trabajos domésticos, pero demasiadas hijas sin desposar eran un problema. Todo ello en un contexto de alta mortalidad infantil. Para el cincuenta por ciento que conseguía sobrevivir a la infancia, la esperanza de vida estaba en los treinta y pocos años. Los que superaban los cincuenta o sesenta eran excepción.

El ascenso en la escala social era prácticamente imposible. Los hombres sin tierra, los benjamines de la casa o los bastardos solían vivir como jornaleros, soldados, pescadores, artesanos, o acababan dedicándose al pillaje. Las mujeres que no tenían la protección de un padre o un hermano estaban abocadas a la mendicidad o a la prostitución.

Era una sociedad muy pegada a la tierra, sobre todo porque viajar suponía un gran riesgo, incluso para la actividad comercial, que solía ser local. Moverse con el objeto más sencillo, aunque fuera para comerciar (una lámpara, un recipiente de cristal o un vaso cerámico, productos como el perfume o las especias), se interpretaba como signo de riqueza que sería codiciada por cualquier bandido o salteador de caminos. La gente se movía sólo en grupo para desplazarse a las ciudades más próximas los días de mercado y para festividades. La peregrinación al Templo de Jerusalén, cuando se hacía, era con el clan familiar o sumándose a caravanas que contaban con seguridad contratada.

ECOS MEDIEVALES - Nazaret en la Alta Edad Media

Nazaret siguió siendo una ciudad judía incluso después de la conversión del Imperio Romano al cristianismo. Según Epifanio (s. IV), un judío converso bajo el reinado de Constantino, de nombre José de Tiberíades, consiguió el permiso imperial para construir iglesias en Galilea, en ciudades donde no vivían ni cristianos, ni griegos, ni samaritanos, sino judíos. Las poblaciones mencionadas son Tiberíades, Séforis, Cafarnaún y Nazaret.

Un peregrino procedente de Piacenza llega a la ciudad de Jesús en el siglo VI y anota que la sinagoga *todavía pertenece a los judíos* (el texto es de 570). El emperador bizantino Heraclio se encargaría en 629 de cambiar esta situación expulsando a todos los judíos de los lugares santos, incluida Nazaret.

La familia de Jesús sería tan pobre como la de sus vecinos de Nazaret y seguramente así seguiría siendo en las generaciones sucesivas, como hace pensar el episodio narrado por Eusebio en su *Historia Eclesiástica* (3.20), en el que dos nietos de Judas, hermano de Jesús, son interrogados por el emperador Domiciano, acusados de ser descendientes de David y peligrosos políticamente. Cuando el emperador se informa

de que poseen a medias una hacienda de diez hectáreas por un valor de 9.000 denarios, pero que viven de su trabajo en ellas y con cuyo producto pagan los impuestos, sin que dispongan de dinero, el emperador no ve en ellos amenaza alguna y les deja ir. El episodio tiene pocas posibilidades de ser cierto, pero da una idea de cómo era concebida en el siglo IV la vida en Nazaret a finales del siglo I.

Sin embargo, no debemos suponer que estaban en la capa más baja de la sociedad, donde se encontraban los mendigos o los jornaleros, dada la actividad de taller artesanal que debió de tener José.

METODOLOGÍA FILOLÓGICA - Crítica literaria

El estudio de la forma en que una obra literaria ha sido creada a partir de sus fuentes de información es objeto de la crítica literaria filológica, que analiza también el género utilizado y la forma en que las pautas de ese género se han puesto en juego en la creación de esa obra.

A partir de sus fuentes, un autor modifica su obra cuando no le resulta satisfactoria la información que le ha llegado sobre un determinado asunto. Cuando tenemos suficientes modificaciones podemos hacernos una idea de la mentalidad del autor, los aspectos en los que le gusta poner el énfasis, su opinión. Su manera de manejar las fuentes nos dice mucho de sus creencias y su intención literaria.

En el pasaje del joven rico que habla con Jesús en Mc 10,17-18, aquél le pregunta: “Maestro **bueno**, ¿qué he de hacer para tener herencia en la vida eterna?”. La respuesta de Jesús (“¿Por qué me llamas bueno? **Nadie es bueno** sino sólo Dios”) incomodó a Mateo, para quien Jesús no podía poner en duda su propia bondad. El evangelista modifica su fuente (en Mt 19,16-17), cambiando el adjetivo “bueno”: “Maestro, ¿qué **bueno** he de hacer para conseguir la vida eterna?”. Y esto le permite cambiar la respuesta para que Jesús no opine sobre sí mismo: “¿Por qué me preguntas acerca de lo **bueno**? Uno sólo es el Bueno”.

13. La infancia y los años ocultos de Jesús

Respecto a las fuentes sobre la infancia de Jesús, lo primero que hay que advertir es que salvo María, que algunas tradiciones del siglo II afirman que conoció el comienzo del movimiento cristiano, ningún testigo ocular sobrevivió o estaba disponible en el momento en que se crearon las tradiciones orales. Aun así, María no podría ser la única fuente de todas las tradiciones sobre la infancia de Jesús, porque los dos evangelistas que las transmiten discrepan o se contradicen en algunos puntos. Además, hay tradiciones que están mal explicadas. Cuando Lucas 2,2 nos habla de los ritos de purificación en el templo, confunde varios rituales judíos diferentes; se hace referencia a la purificación de los padres (cuando sólo se tenía que purificar la madre tras el parto), y al rescate del primogénito varón (que implica un pago de cinco siclos, que no se menciona, mientras que no era obligatoria una visita del recién nacido al templo).

Los evangelios apócrifos son de poca ayuda a este respecto, porque es muy fácil reconocer cómo caen en la fábula y la fantasía, y resulta casi imposible extraer un dato que se remonte con alguna verosimilitud a la historia real del joven Jesús. Y viceversa, como no se disponía de información histórica sobre Jesús, cabía todo en las narraciones sobre los llamados “años ocultos”.

OTRAS FUENTES - El *Evangelio de la infancia de Tomás*

Este texto, que se ha conservado prácticamente íntegro, cuenta la infancia de Jesús impregnándola de rasgos fantásticos y pinta a un niño terco que utiliza sus poderes de forma caprichosa y poco edificante. El intento de hacer de Jesús un niño corriente con capacidades divinas hace caer a su autor en el terreno de la literatura de ficción.

El texto muestra cómo pasó a la tradición escrita el producto de la imaginación popular, que daba respuesta a la curiosidad por los años de infancia y juventud sobre los que los evangelios apenas dicen nada. Es además un reflejo del atractivo que tenía el ingrediente mágico de los relatos de milagros.

9.1. Días después se encontraba Jesús en una terraza jugando. Y uno de los muchachos que con él estaban cayó de lo alto y se mató. Los otros muchachos, al ver esto, se marcharon todos y sólo quedó Jesús. 9.2. Después llegaron los padres del difunto y le echaban a él la culpa. Jesús les dijo: "No. Yo no lo he tirado". Pero ellos le maltrataban. 9.3. Dio un salto entonces Jesús desde arriba, viniendo a caer junto al cadáver. Y se puso a gritar a grandes voces: "Zenón —así se llamaba el niño—, ¿He sido yo el que te ha tirado?" El muerto se levantó al instante y dijo: "No, Señor. Tú no me has tirado, sino que me has resucitado". Al ver esto, quedaron consternados los presentes y los padres del muchacho glorificaron a Dios por aquel hecho maravilloso y adoraron a Jesús.

Hasta el siglo III no se identificó al autor del texto con Tomás, el apóstol. A pesar del carácter fabuloso e ingenuo de muchos pasajes, el texto ha influido en la iconografía y en las leyendas sobre Jesús.

Sin embargo, hay algunas conjeturas que se pueden hacer de manera más o menos objetiva sobre cómo pudieron transcurrir esos más de treinta años de vida no narrada en los evangelios. Aunque no pasaremos de las generalizaciones sobre la vida cotidiana en la Nazaret de la primera época romana, servirán para acercar la figura de Jesús a su contexto y para identificar las adherencias que se le fueron incorporando en la tradición cristiana.

¿Qué formación tenía Jesús?

Seguramente hay que suponer que la formación de Jesús niño corrió a cargo de su padre, dado que pertenecían a una sociedad patriarcal, donde el padre tiene la suprema autoridad. Era el jefe de la estirpe, que disponía, daba órdenes y castigaba las faltas, pero también oficiaba a modo de sacerdote en la casa: pronunciaba las oraciones, bendecía la mesa y enseñaba el buen comportamiento y la rectitud y el cumplimiento de la Ley.

La enseñanza en la escuela local hasta los doce años y en la sinagoga a partir de entonces, está atestiguada para períodos muy posteriores, cuando la cultura rabínica se impone en el judaísmo (siglos II a V), pero no para el tiempo de Jesús y menos para un lugar rural como Nazaret. De hecho, la palabra "escuela" no aparece en el Nuevo Testamento (excepto en la expresión "escuela de Tirano" en Hch 19,9). Los autores judíos de la época como Josefo o Filón no hablan de una ordenación de la formación de los niños, ni del establecimiento de escuelas.

En la primera mitad del siglo I el papel de la sinagoga no era todavía el que habría de jugar a partir del siglo II. Más que un lugar de culto, la sinagoga local del siglo I era un lugar de reunión de la comunidad donde se cerraban acuerdos matrimoniales, se llevaban a cabo circuncisiones, se traducían las Escrituras del hebreo al arameo local,

se consultaba a los ancianos y se debatía sobre las tradiciones. La lejanía del Templo de Jerusalén quizá confirió más importancia a la sinagoga en Galilea que en Judea. Sin embargo, en toda Palestina era en el contexto de la familia en el que se transmitía la tradición judía.

La arqueología no respalda la existencia de una sinagoga en Nazaret a la que pudiera acudir Jesús, como la mencionada en Lc 4,16, ni es verosímil la existencia de rollos de las Escrituras en un asentamiento agrícola, dado que su elaboración tenía un alto coste y era casi un privilegio de las sociedades urbanas o de las comunidades dedicadas al estudio como Qumrán.

Tras la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70 d.C., las sinagogas ganaron en importancia y se convirtieron en lugar de lectura de las Escrituras y de interpretación de la *Torá* para su aplicación en la vida cotidiana. De hecho, la capacidad lectora que se enseñó en las sinagogas no implicaba una habilidad en la escritura, que quedaba reservada a la profesión de escriba. Pero no era ésta la situación en época de Jesús, cuando los sacerdotes del Templo dominaban la vida religiosa judía y los rabinos estaban todavía en un segundo plano.

Aunque la cultura judía basaba su organización en un corpus de obras escritas, algo que los distingue de otros pueblos contemporáneos, en el siglo I el canon de obras no estaba todavía cerrado y parte de su difusión se hacía de forma oral y en el ámbito doméstico, sobre todo en los pueblecitos de las colinas de Galilea, donde se podía conciliar analfabetismo y profunda formación religiosa, gracias a la piedad de un padre observante de los preceptos de la Ley.

ARQUEOLOGÍA - Sinagogas en la Palestina del s. I d.C.

La única sinagoga atestiguada por la arqueología de tiempos de Jesús es la de Gamala, en el Golán. Dentro de los complejos de Masada y del Herodión hay otras dos del siglo I, pero son reutilizaciones de habitaciones llevadas a cabo por los zelotas durante la revuelta de 66-74, no sinagogas construidas como tales.

Las demás sinagogas conocidas del siglo I d.C. se encuentran fuera de Palestina, en lugares de la cuenca mediterránea que acogieron la diáspora judía. Al principio se denominaban *proseujé* ("casa de oración", en griego) y servían para mantener la identidad judía y respetar la observancia del sábado.

En su origen, el término *synagogué* ("congregación", en griego) no hace referencia a una liturgia que se desarrolla en un edificio, sino que representa la mencionada actividad de reunión, quizá en un espacio abierto, en la plaza del pueblo o en una habitación de una casa grande del pueblo. Si así era en la Palestina del siglo I, se explica la dificultad de los arqueólogos para distinguir una sinagoga de ese período.

¿A qué se dedicó Jesús durante los años ocultos?

Lo más probable es que el primogénito siguiese el oficio del padre. Hemos de suponer que en su juventud, trabajando como carpintero con su padre, no ocurrió gran cosa, no hubo episodios relevantes dignos de ser recogidos en su biografía. La "vida oculta" de Jesús pudo tener como principal característica la de ser una vida corriente, sin sobresaltos ni prodigios.

En realidad, en ningún pasaje del Nuevo Testamento se habla del oficio de Jesús, salvo en Mc 6,2, un texto que tanto Mateo como Lucas cambiaron para no decir del profeta y mesías que había sido carpintero. El texto griego dice *tékton*, palabra que

hace referencia al trabajo con material sólido como madera, piedra o hueso, aunque el uso originario era el de “carpintero” y así parece que lo entendieron los Padres de la Iglesia que escribían en esa lengua.

El tamaño de familia (al menos seis hijos, dado que no sabemos el número de hermanas) hace pensar que, además de los ingresos procedentes de la artesanía, tendrían algún cultivo para contribuir a la supervivencia, más que para comerciar con sus productos. Esto no sería extraño en una sociedad agraria como la de Nazaret y es coherente con el lenguaje de la agricultura que encontramos en las parábolas y metáforas de Jesús. Curiosamente sus imágenes no proceden del lenguaje artesanal.

Se ha sugerido la hipótesis de que temporalmente Jesús trabajara en las obras de la vecina Séforis con motivo de la reconstrucción llevada a cabo por Herodes Antipas y que requeriría mano de obra con cierta especialización. La atracción de trabajadores locales en grandes obras públicas sería un fenómeno natural como lo es hoy día, pero ningún pasaje evangélico lo menciona ni lo sugiere. De hecho, Séforis y Tiberíades, las grandes urbes de Galilea, quedan fuera de los itinerarios de Jesús según los evangelios.

El trabajo de artesano carpintero requería esfuerzo físico considerable y destreza manual, dado que en un taller se podían hacer muebles de todo tipo, puertas, cajas, arcones, enseres de cocina y herramientas de diverso propósito. Piezas muy variadas que requerían un conocimiento técnico especializado. Era, sin embargo, un trabajo de gente humilde en un territorio donde los ricos se reducían a los pocos terratenientes, recaudadores de impuestos y comerciantes de artículos de lujo, que constituían la corte del tetrarca Antipas.

BIBLIA - La hipótesis de la cuarta fuente

Hemos podido deducir que Mateo y Lucas usaron a Marcos y hemos observado cómo hay elementos comunes a ambos que faltan en el primer evangelista (la fuente Q). Sin embargo, hay pasajes tanto en Mateo como en Lucas que no se pueden explicar si no suponemos una tercera y una cuarta fuentes. Es poco probable que todo lo que no viene de Marcos ni de Q fuera invención de los otros dos evangelistas sinópticos. Lo más verosímil es que lo obtuvieran de otra fuente diferente cada uno.

No sabemos qué tipo de fuente eran M y L. Ignoramos si fueron una sola fuente o varias, si llegó a estar escrita o se transmitió sólo oralmente, o incluso si se trata de una combinación de tradición oral y escrita. De cualquier modo, se trata de tradiciones que se formaron en las Iglesias locales que dieron lugar al enfoque teológico de los respectivos evangelistas.

La importancia de esta hipótesis estriba en que, conociendo la procedencia de una parte del material usado por un autor, podemos deducir cuál es su aportación teológica, la visión de la figura de Jesús que tiene un evangelista. Sin embargo, el hecho de que M y L no hayan llegado hasta nosotros en una transmisión propia nos dificulta distinguir entre M y Mateo, por un lado, y entre L y Lucas, por otro.

Los principales temas de M	Mt
La visita de los Magos	2,1-12
La huida a Egipto	2,13-23
Limosnas y oraciones	6,1-8
La parábola del tesoro	13,44
La parábola de la perla	13,45-46

La parábola de la red	13,47-50
La parábola del siervo sin entrañas	18,23-35
La parábola de las diez vírgenes	25,1-12

¿Qué lengua hablaba Jesús?

La lengua de Jesús era el arameo, la que hablaba la gente del pueblo en el que creció y la de quienes recibían su predicación. Quizá tuviera un conocimiento limitado del hebreo postbíblico, como el que manejaban los miembros de la comunidad de Qumrán, pero en realidad no nos consta que lo llegase a necesitar para el lugar en el que vivía y para el tipo de vida que imaginamos que tuvo. El hebreo clásico tardío había mantenido una cierta vitalidad, como demuestra la obra de Jesús ben Sirá, el *Eclesiástico*, compuesto hacia 180 a.C., pero el pueblo llano no podía comprender ni siquiera el hebreo postbíblico que aparece en Qumrán, una comunidad que también necesitaba los targumes, o traducciones comentadas de las Escrituras al arameo. Los targumes de Qumrán demuestran que la principal función de esos textos en el siglo I era hacer comprensible el texto bíblico, porque apenas se ocupan de otra cosa que la mera traducción.

Algunos estudiosos han profundizado en el sustrato arameo de las expresiones de los dichos de Jesús, que en algunos casos el texto griego ha dejado en su expresión original aramea. Las frases *talithá kum* (“chiquilla, ponte en pie”, Mc 5,41), *éffatha* (“¡ábrete!”), Mc 7,34) pueden remontarse al propio Jesús, aunque quizá tengan más posibilidad de hacerlo la invocación al Padre, *abba* (Mc 14,36), y el lamento en la cruz, *eloi, eloi, lema sabajthani* (“Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”, Mc 15,34).

METODOLOGÍA FILOLÓGICA - Los aramaísmos

Los rasgos de lengua aramea han sido considerados por los historiadores como un criterio de autenticidad para los dichos de Jesús. Según esta hipótesis, si una expresión atribuida a Jesús la traducimos del griego neotestamentario al arameo y adquiere mayor coherencia, un significado mejor o “suena” a arameo, esa frase la podríamos considerar dicha por el propio Jesús.

Un ejemplo es el pasaje en el que Jesús dice: “*El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado. De suerte que el Hijo del hombre es señor del sábado*” (Mc 2,27-28). Si traducimos al pasaje al arameo, la extraña conclusión del segundo versículo es más fácil de comprender. En arameo, *bar nasha* significa “hijo del hombre” y por tanto “género humano”, “hombres”. Si traducimos el término siempre de la misma forma, a diferencia de lo que hizo la tradición griega que usó Marcos, el dicho adquiere coherencia: “El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado. De suerte que el hombre es señor del sábado”.

En el Padrenuestro de Mt 6,12 se dice “perdónanos nuestras deudas”, una metáfora por “culpa” o “pecado” que no se produce ni en hebreo ni en griego (*ofeilémata*), pero sí en arameo (*hoba*).

El problema del criterio no es tanto su metodología sino su validez. Nada impedía a los primeros seguidores del galileo, que también hablaban en arameo, adaptar palabras de su maestro, introducir cambios o incorporar dichos inventados, al igual que lo hicieron los que contaron su historia en lengua griega. Un autor griego pudo traducir

del arameo de forma a la vez elegante y precisa un dicho judío y atribuirlo a Jesús. Al igual que podía hacerlo un judío de lengua griega que, convertido al cristianismo, usara el lenguaje propio de los *Setenta* (la versión griega del Antiguo Testamento muy teñida de rasgos semíticos), en lugar de emplear el griego popular del siglo I (la *koiné*).

El hecho de un dicho funcione bien en lengua aramea no lo convierte automáticamente en *ipsissima verba* de Jesús.

Probablemente el arameo de Jesús tenía además rasgos específicos de su zona de origen, una versión galilea del arameo occidental con usos diferentes de los de Judea. En el pasaje de Mt 26,73 se dice que Pedro es reconocido como un seguidor de Jesús, el galileo, por su forma de hablar.

Quizá llegó a hablar algunas cosas en griego, la lengua de la romanización, que pudo haber utilizado cuando atendía el negocio del padre. También pudo tener contacto con la lengua griega en las visitas a Jerusalén, capital políglota de la región palestina, cuya helenización se intensificó durante el reinado de Herodes el Grande. En Ptolemaida y en Cesarea vivían sin duda tantos judíos como gentiles y su lengua de comunicación era la lingua franca del Imperio romano, el griego. Sin embargo, en el interior de Galilea es poco probable que calara su uso en la vida cotidiana.

Según Flavio Josefo, las autoridades romanas utilizaban un intérprete cuando querían negociar con los judíos (*Guerra judía*, 6.6.2; *Contra Apión*, 1.9) y la lengua griega no servía entonces como vehículo. En el asedio de Jerusalén, Tito (que según Suetonio hablaba perfectamente el griego) envió a Flavio Josefo a que explicara la situación y las condiciones de armisticio que imponía Roma “en la lengua de sus antepasados”, probablemente en arameo (*Guerra judía*, 5.9.2).

Puede que nunca sepamos si hubo una conversación con Pilato en griego, pero resulta inconcebible que Jesús tuviera suficiente soltura como para enseñar en esa lengua con la misma habilidad oratoria que desplegaba en arameo. El propio Josefo, que había vivido décadas en Roma, donde había completado su formación literaria, reconoce en el proemio de sus *Antigüedades judías* que todavía para él supone un esfuerzo expresarse correctamente en esa lengua, después de haber recurrido a colaboradores traductores para la publicación de su anterior obra, la *Guerra judía*. Por eso es poco verosímil la existencia de un corpus temprano de dichos de Jesús en griego que no hubiera requerido una traducción del arameo. Una hipótesis sin posibilidad de comprobación sería que alguno de los seguidores de Jesús que llevaba nombre griego, como Felipe o Andrés, sirviera de intérprete a Jesús cuando éste se dirigía a gentiles. En ese caso habríamos tenido una versión al griego de las palabras de Jesús que se remontaría al mismo momento de ser pronunciadas.

Lo que queda fuera de toda duda es su desconocimiento del latín, como ocurría a todos sus compatriotas. El latín era la lengua de los administradores romanos; ni siquiera la tropas (en su mayoría auxiliares locales) la hablaban, y los testimonios que se pueden encontrar en la Palestina del siglo I se reducen a inscripciones monumentales cuya función era comunicar un mensaje de poder, más que estar destinadas a ser leídas por los habitantes de la región. Incluso el uso lingüístico de las inscripciones funerarias se veía condicionado por fórmulas arcaicas y por el deseo de dar una sensación de mayor nivel cultural que el que había poseído el difunto.

¿Era Jesús analfabeto?

Jesús impartía su doctrina de forma oral y quizá su conocimiento de las Escrituras lo recibió por el mismo vehículo. No tenemos constancia de que jamás existieran escritos

suyos. Si concluyéramos que era analfabeto no sería algo sorprendente en el contexto de su cultura, que era básicamente de transmisión oral. La alfabetización no era un requisito para los rasgos de sabiduría y conocimiento de las tradiciones. Sus citas de las Escrituras no implican que las hubiera aprendido leyendo, aunque no se puede descartar que supiera leer los textos sagrados.

Hay varios episodios que podrían hacer referencia a un cierto grado de alfabetización, pero no son concluyentes. En Jn 8,6-8 tenemos la perícopa de la mujer sorprendida en adulterio, donde se dice que Jesús “*se puso a escribir con el dedo en el suelo*”, pero no se nos informa sobre lo que escribió. Todas las especulaciones que durante siglos se han hecho sobre lo que pudo escribir Jesús se desvanecerían si viéramos su actitud no como la escritura de un mensaje, sino como la acción de trazar líneas o círculos en el suelo como muestra de su desinterés por las palabras de los acusadores de la adúltera y como demostración de su desprecio. Además, el pasaje es una adición que no aparece en los manuscritos más antiguos del *Evangelio de Juan*.

METODOLOGÍA FILOLÓGICA - Los mejores testimonios textuales

En el estudio textual algunos manuscritos tienen especial valor, porque su texto se ha demostrado de gran calidad. Por eso, ante la disputa sobre la autenticidad de una lectura, los filólogos pueden apelar al criterio de *Lectio melioris codicis potior*, dado que un determinado manuscrito es especialmente fiable.

Por ejemplo, los versículos 5,7-8 de la primera carta de Juan son los únicos de todo el Nuevo Testamento que nos hablan de la Trinidad, pero no están ni en los más antiguos manuscritos griegos, ni en las mejores versiones de la Vulgata. Tiene muchas posibilidades de ser una glosa tardía incorporada al texto griego no antes del siglo XIV.

Esto también es aplicable a familias de manuscritos en la tradición (*Lectio melioris classis potior*). Hay cuatro grandes familias de manuscritos neotestamentarios: la ‘siria’ (el texto “recibido” que propagaron las ediciones del siglo XVI de los hermanos Estienne), la ‘occidental’ (procedente de Antioquía), la ‘neutra’ (a la que pertenecen los mejores manuscritos, el *Vaticanus* y el *Sinaiticus*) y una variante de ésta, llamada ‘alejandrina’.

Un ejemplo del uso de la calidad del manuscrito como criterio es el único pasaje de Lucas en el que Jesús muestra sufrimiento, el momento en que suda sangre y un ángel le conforta (Lc 22,43-44). No sólo es ajeno a la imagen que Lucas proyecta de Jesús, sino que está ausente en los mejores manuscritos.

La técnica filológica que se ocupa de ello se denomina stemmática, porque representa la relación entre modelos y copias en un gráfico que muestra con siglas la posición de cada manuscrito en la tradición, apoyándose en un eje vertical cronológico.

La distribución geográfica de una variante puede servir para decidir qué lectura es más verosímil. No siempre conocemos la procedencia de los manuscritos, pero cuando la tenemos podemos usar esta información. Si una lectura está recogida sólo en manuscritos de una determinada región es posible que sea fruto de una modificación de origen local, copiada sistemáticamente, y podremos darle menos valor que a otra variante que encontramos distribuida por manuscritos producidos en diversas partes del mundo mediterráneo.

El criterio hay que manejarlo con cautela, porque puede haber casos en los que una modificación se haya generalizado en cruces de copia de manuscritos (*contaminatio*) pertenecientes a familias muy distantes geográficamente. Sin embargo, una variante muy difundida en manuscritos antiguos tiene muchas posibilidades de ser original.

En Jn 7,15 aparece Jesús en Jerusalén con motivo de la fiesta de los Tabernáculos y los judíos se preguntan “¿Cómo es que este sabe Escritura, si no ha estudiado?”. Lejos de indicar que sabía leer, el pasaje alude a la falta de instrucción. Lo sorprendente es que Jesús, siendo considerado iletrado, pueda utilizar las Escrituras en un debate teológico. Sin embargo, tampoco nos sirve el pasaje para afirmar o negar un analfabetismo de Jesús, porque lo que se está diciendo es que no ha recibido educación de un maestro de fama y, por otro lado, podía manejar citas de las Escrituras de memoria, sin necesidad de saber leer y escribir.

El último pasaje que hace alusión al problema es Lc 4,16-30, donde Jesús, en la sinagoga de Nazaret, toma el rollo del libro de *Isaías* y lee el pasaje Is 61,1-2, para después comentarlo a los asistentes. Lo que parece la prueba irrefutable de que Jesús sabía leer, es por desgracia un pasaje sobre el que se ciernen muchas dudas y hay estudiosos que piensan directamente que la lectura del libro de *Isaías* es una interpolación posterior y que estaba ausente en la tradición más antigua. Aparte de las dudas arqueológicas sobre la existencia de una sinagoga en Nazaret en tiempos de Jesús, el texto procede de la fuente especial de Lucas (L) y no podemos compararlo con un paralelo en otro evangelista. No se puede descartar la posibilidad de que Lucas esté reelaborando, por su cuenta o con el apoyo de otra fuente, el pasaje de Marcos (6,1-6) en el que hay una predicación de Jesús y un rechazo de su auditorio. Se trata de un pasaje muy simbólico, donde el dato aparece en una escritura puramente lucana, que incluye buena parte del programa teológico de este evangelista: la predicación, el rechazo de los judíos del mensaje y la orientación hacia los gentiles.

John D. Crossan aporta a favor de esta elaboración lucana la existencia de la misma estructura expositiva en otros dos pasajes del mismo autor en el libro de los *Hechos de los Apóstoles*, aunque en estos casos el protagonista es Pablo:

	Lc 4	Hch 13	Hch 17
situación de la sinagoga	16-17	14-16	11-2
cumplimiento de la Escritura	18-21	16-41	2-3
aceptación inicial	22	42-43	4
rechazo	23-28	44-49	5
ataque	29-30	50-52	5-9

Probablemente Lucas no sólo está usando el episodio para desplegar el plan de su obra (no olvidemos que está colocado al comienzo de su obra en dos volúmenes), sino que está trasladando a Jesús sus propias capacidades, porque él sí era un hombre culto capaz de elaborar una obra de la envergadura de su Evangelio. En esa creación literaria, Lucas se deja llevar por la imaginación y habla de un precipicio, una zona escarpada del monte donde estaba edificada Nazaret, algo que no existía en la geografía del pequeño pueblo de Galilea.

BIBLIA - El Evangelio de Lucas

Aunque sigamos mencionando a Lucas como autor de este evangelio, lo cierto es que el verdadero autor nunca dejó anotado su nombre ni su relación con Jesús o alguno de sus seguidores. Sí nos dice, en cambio, que obtuvo su información de fuentes que se remontan a testigos oculares y tradiciones sobre el personaje que circularon de boca en boca durante años o décadas.

Lucas era un hombre culto que escribía para una comunidad cristiana grecoparlante fuera de Palestina y que elabora dos obras, el Evangelio y los *Hechos de los Apóstoles*, para que sean leídas de forma conjunta. En la primera narra el nacimiento

y la vida de Jesús, en la segunda el nacimiento y la vida de la Iglesia cristiana. Una tiene un claro enfoque biográfico, mientras que la otra adopta el estilo de una obra historiográfica.

El hecho de que el prefacio del Evangelio pertenezca más al género historiográfico se explica por el hecho de que Lucas lo entendió como una introducción a la obra completa, a las dos partes. El autor habla de la investigación que ha realizado para emprender su redacción, reconoce que otros le han precedido en la tarea y que ha utilizado tradiciones orales, poniendo orden en todo ese material.

Se ha argumentado que la obra podría tener un carácter propagandístico y que su estilo entraría en el género apologético antiguo. Es decir, se trataría de una defensa de la figura de Jesús y de sus seguidores frente a las acusaciones procedentes del exterior, al estilo de la platónica *Apología de Sócrates* y de obras apologéticas judías anteriores al cristianismo. Sin embargo, parece que los rasgos apologéticos que hay en Lucas se podrían justificar para el consumo interno de la comunidad de cristianos.

Lucas hace hincapié en algunos temas que le son propios: el mensaje de salvación iba dirigido inicialmente a los judíos, pero fue rechazado por su propia gente, y el mensaje de perdón de los pecados se dirigió a cualquiera que se arrepintiera de ellos, no importaba a qué pueblo perteneciera, ya fuera judío o gentil. Esto pertenecía a un plan divino que requería tiempo, hasta que el mensaje se pudiera difundir, de manera que en Lucas el final no es tan inmediato como en sus predecesores.

Sabemos que el autor utilizó el *Evangelio de Marcos*, y los pasajes comunes con Mateo permiten deducir la existencia de una fuente común (Q). Las divergencias con esas fuentes permiten suponer una fuente propia, distinta de la que usó Mateo, que denominamos L.

Los principales temas de L	Lc
El nacimiento del Bautista, Anunciación y Visitación	1,5-80
Visita de los pastores, presentación en el Templo, Jesús niño	2,1-52
Resurrección del hijo de la viuda de Naín	7,11-17
Parábola del buen samaritano	10,29-37
El hijo pródigo	15,11-32
El rico malo y Lázaro el pobre	16,19-31
Los diez leprosos	17,11-19
El juez inicuo y la viuda importuna	18,1-8
Zaqueo	19,1-10

¿Tomó esposa o se mantuvo célibe?

Parece que Jesús eligió el camino del celibato, dado que no se menciona en ninguna fuente que tomara esposa y tuviera hijos. Si bien no era lo que se esperaba de un judío de la época, tampoco faltan testimonios contemporáneos de la opción por el celibato entre los judíos, como ocurría en buena parte de la comunidad esenia, según testimonian fuentes independientes (Josefo, Filón y Plinio el Viejo). Filón de Alejandría habla, en su obra *Sobre la vida contemplativa*, de un grupo ascético judío de Egipto

que se conocía como los “terapeutas”. La descripción de Filón hace pensar que pudieran tener alguna conexión con los esenios, y los retrata como personas dedicadas a la abstinencia y al autodominio: unos porque habían abandonado a sus familias, otros porque desde jóvenes se habían dedicado ya a esta vida contemplativa.

El Nuevo Testamento se refiere varias veces a la familia de Jesús y a las mujeres con las que entró en contacto: Salomé (Mc 14,20), la madre de los hijos de Zebedeo (Mt 20,20), María (la madre de Santiago el Menor y de José, Mc 15,47), María Magdalena, Juana (la esposa del dispensero de Herodes) y Susana (las tres en Lc 8,2). Sin embargo, los evangelios no mencionan una esposa a la que habría abandonado cuando comenzó su ministerio, sacrificio que, aunque de forma temporal, sí hicieron algunos de sus discípulos (Mc 10,29). Lo más probable, por tanto, es que Jesús nunca tomara esposa.

VISIÓN DE JESÚS – El predicador casado de Phipps

Para William E. Phipps es muy probable que Jesús fuera un hombre casado y fundamenta su reflexión en el contraste entre la visión de la sexualidad en el mundo judío y en el cristianismo medieval.

Para un judío del siglo I la sexualidad y el matrimonio eran consideradas una bendición otorgada por Dios al género humano. Llevar una vida célibe habría sido inconcebible para un judío religioso, un maestro o un rabino, de la época de Jesús.

Para muchos padres de la Iglesia y teólogos medievales, sin embargo, el celibato era considerado como una forma superior de vida respecto al matrimonio. Aunque grandes figuras de la religión judía (Moisés) y cristiana (Simón Pedro) estuvieron casados, sin que esto supusiera un problema para valorar su liderazgo espiritual.

Phipps concluye que la ausencia de información en el Nuevo Testamento sobre el matrimonio de Jesús se debe a que esta circunstancia se consideraba normal y, al ser dado por sabido, ni siquiera se hablaba de ello. La imagen de un Jesús perpetuamente célibe sería producto de la teología cristiana que tenía una visión distorsionada del sexo y del matrimonio.

De todas formas, el celibato de Jesús no estaba relacionado con una dedicación religiosa tradicional, dado que en el ámbito judío el matrimonio no estaba vedado ni siquiera a los sacerdotes del Templo, que constituían verdaderas dinastías.

Tampoco en el mundo pagano contemporáneo era desconocida la figura del célibe. Figuras de la actividad filosófica como Epicteto y el ideal de filósofo cínico que él propugnaba se adscribían al celibato, al igual que otros taumaturgos famosos, como Apolonio de Tiana. Se trataba de un estilo de vida considerado raro, pero aceptado como una opción en la sociedad antigua.

La dedicación absoluta de Jesús a su misión desde su bautismo se pudo traducir en una elección del celibato que no parece que impusiera a sus seguidores, aunque valorara la renuncia de todo tipo para dedicarse a la proclamación del reino de Dios. Sin embargo, nada podemos decir de su vida privada antes del comienzo de su ministerio, ni siquiera respecto a su estado civil.

El pasaje de Mt 19,10-12 parece que es una adición del evangelista destinada a justificar el celibato voluntario de miembros de su comunidad. En realidad, Jesús está hablando del matrimonio y el divorcio en los versículos precedentes, no del celibato, y Mateo usa aquí la palabra “eunuco” y el verbo “eunuquizarse” (o castrarse en sentido figurado), que no aparecen en ningún otro pasaje del Nuevo Testamento.

METODOLOGÍA HISTÓRICA - El criterio de discontinuidad

Es el criterio historiográfico que establece la originalidad, la diferencia de los hechos y dichos de Jesús respecto del judaísmo de su época. También identifica aquellos que le separan de la propia evolución del cristianismo y la Iglesia de los primeros siglos. Sin embargo, resulta arriesgado pretender escindir a Jesús tanto del judaísmo donde surgió como de la Iglesia que se fundó a partir de su figura.

Respecto al carácter judío de Jesús se corre el riesgo de acabar subrayando lo más llamativo, pero menos significativo de su mensaje (como puede ocurrir con su prohibición del divorcio en Mc 10,2-12 y Lc 16,18, pasaje debatido al que se suele aplicar este criterio de discontinuidad), y olvidando que muchos de los cambios que propone Jesús tienen sus raíces en la religión judía.

Subrayar aquello que es “exclusivo” de Jesús, porque es el único testimonio de un punto de vista, es reducirlo a un enfoque reductivo poco útil para comprender su figura.

Un buen ejemplo de aplicación de este criterio para considerar auténtico un dicho del Jesús histórico podría ser la prohibición total de juramento en Mt 5,34. Algunos autores piensan que este criterio es aplicable a la prescripción de celibato en el pasaje sobre los eunucos de Mt 19,12, aunque en sentido contrario se podría aducir el criterio estilístico del uso de una palabra ajena al Nuevo Testamento para atribuirle a la mano del evangelista o incluso a una interpolación posterior.

Jesús mantuvo la condición de laico, no poseía credenciales como religioso ni participaba en ninguno de los ámbitos de poder de las personas vinculadas a los rituales judíos. En el siglo I, al menos hasta la caída de Jerusalén en el año 70, el sistema de poder en el que influían los judíos estaba, manos de la clase sacerdotal, y Jesús ni siquiera pertenecía al linaje levítico, sino que se le hace descender de la estirpe de David. Entre esa clase sacerdotal, esa elite de poderosos jerosolimitanos, y el laico Jesús, procedente de Galilea y sin autoridad religiosa, hay una hostilidad evidente.

La imagen que se da de escribas y fariseos es distinta. Se les presenta como rivales en debates sobre conceptos y posturas ante la vida y la religión, pero en buena lid; dado que en diversos pasajes evangélicos hay personas de este grupo que aparecen presentados de forma positiva: escuchan a Jesús y conversan con él.

Jesús era un laico, observante de los preceptos religiosos y que peregrinaba a Jerusalén por la Pascua, pero que juzgaba duramente a la clase sacerdotal responsable de los rituales del Templo, como hacían los esenios o como él mismo critica en la parábola del buen samaritano (Lc 10,30-37), que tiene un tinte anticlerical indudable.

La única visión de Jesús como sacerdote o incluso como “sumo sacerdote” aparece en la *carta a los Hebreos*, según la cual el sacrificio de Jesús en la cruz tiene una dimensión de ordenación sacerdotal. Lo cual no implica una dimensión sacerdotal judía, como tampoco lo es cristiana, dado que durante su vida Jesús se mantuvo laico.

14. El movimiento del Bautista

Además de las cuatro filosofías de las que habla Josefo en su obra histórica, hay una tendencia del judaísmo que está representada por una voz discrepante, una voz que viene del desierto y que proclama un mensaje apocalíptico que requiere una purificación espiritual. Se trata de Juan, el Bautista.

Respecto a todas esas tendencias y posturas frente a la dominación romana, que era ofensiva política y religiosamente para los judíos, Jesús toma una postura de distancia: presenta con frecuencia su mensaje como contrapuesto al de los fariseos y su escrupulosa adhesión a la *Torá*; anuncia la destrucción del Templo, el lugar donde los saduceos depositan su poder religioso, social y económico; comparte con los esenios una visión apocalíptica, pero no pertenece a su secta ni propugna una vida apartada del mundo; piensa, como la cuarta filosofía, que los romanos serán desposeídos de su poder, pero no por medio de la violencia, ya que pide a sus seguidores que amen al enemigo y le ofrezcan la otra mejilla.

El movimiento judío al que Jesús se adscribe es el del Bautista, un profeta apocalíptico que desde el desierto anticipa el final de los tiempos, el juicio de Dios, en el que no servirá la antigua Alianza (*no andéis diciendo en vuestro interior: "Tenemos por padre a Abraham"*), sino el arrepentimiento de los pecados y un comportamiento solidario con los necesitados y de justicia social (Lc 3,10-14). Jesús se suma voluntariamente a este movimiento, sometiéndose al bautismo de Juan, algo que a los cristianos les costaba explicar.

METODOLOGÍA HISTÓRICA - El criterio de dificultad

Resulta difícil imaginar a los primeros cristianos inventando tradiciones sobre Jesús que les resultaban incómodas, que les hacía difícil su tarea de explicar su fe basándose en un hecho que les haría caer en contradicciones. En esta categoría caen hechos como el bautismo (acto de purificación) de un ser sin pecado como Jesús. Marcos cuenta el bautismo sin dar una explicación teológica (Mc 1,4-11), Mateo hace decir al Bautista que es indigno de bautizar a Jesús (Mt 3,13-17), Lucas narra primero la prisión del Bautista y luego no dice quién bautizó a Jesús (Lc 3,19-22). Por último Juan dice que el Espíritu Santo descende sobre Jesús, pero no describe el bautismo propiamente dicho (Jn 1,29-34). Resulta evidente que a los primeros cristianos les resultaba incómodo el bautismo del Mesías, hasta el punto de que en el *Evangelio de los Ebionitas* se rechaza el bautismo: *"¿Qué pecado he cometido yo para ir a bautizarme por él? A menos que cuanto he dicho no sea fruto de la ignorancia"*. Por tanto, antes que una invención tenemos que pensar que se trata de un hecho muy posiblemente histórico.

El mismo criterio podemos aplicar a la traición por parte de uno de sus seguidores y el abandono de los demás cuando Jesús es detenido. No parece que ningún cristiano fuera a inventar semejante debilidad en los apóstoles.

La Iglesia primitiva donde se generaron los evangelios fue limpiando elementos que podían resultar molestos. En las sucesivas capas de redacción se van limando hasta su desaparición aspectos que seguramente se remontan al Jesús histórico. ¿Por qué habrían de inventar algo que luego se ven forzados a minimizar o excluir?

Sin embargo, este criterio no se puede aplicar de forma sistemática, porque los casos de dificultad no son tan frecuentes y porque en algunos casos el criterio es más débil de lo que pudiera parecer. Así ocurre con los influjos veterotestamentarios en la narración de la pasión en los evangelios. Muchas expresiones, incluido el grito de desamparo de Jesús en la cruz, son evocaciones más que citas de los Salmos. En este caso, la debilidad del Mesías podría resultar embarazosa para la captación de adeptos, pero esa "dificultad" hay que contrastarla con el uso frecuente de esas expresiones en la cultura judía, precisamente en los momentos más difíciles. El hecho de que a ningún judío le resultara extraño quita valor al criterio de dificultad.

Juan el Bautista no fue el único judío de la época que lanzaba este mensaje, ni siquiera el único que lo hacía desde el desierto. Otros profetas judíos del siglo I proclamaban el final y la destrucción por parte de Dios de los enemigos, como un tal Teudas, que predijo la separación de las aguas del Jordán y la reconquista de la tierra

prometida, o el conocido como “profeta egipcio”, que arrastró a muchedumbres desarmadas ante Jerusalén, convenciéndolos de que con su fe derribarían las murallas, igual que habían caído las de Jericó en pasaje bíblico (ambos mencionados por Josefo). El propio Flavio Josefo fue discípulo de un tal Banno que vivía en el desierto, se cubría con ropas hechas con material de los árboles, comía productos silvestres y se lavaba día y noche con frías aguas (*Vida*, 11).

La historicidad de la figura del Bautista no la sostienen sólo los evangelios sinópticos, sino que la recoge también Flavio Josefo (*Antigüedades judías*, 18.5.2). El historiador habla de la exhortación de Juan a llevar una vida virtuosa, una práctica de la justicia y la piedad a Dios que limpian el alma, mientras el ritual bautismal purifica el cuerpo, como en una extensión de las abluciones rituales judías. Sin embargo, Josefo omite detalles sobre el desierto y el Jordán, y nada dice del perdón de los pecados. En los evangelios la purificación la oficia sólo Juan en el Jordán, siendo su efecto el perdón de los pecados y la preparación para la inminente llegada de Dios. Un momento apocalíptico donde los santificados sobrevivirán y los pecadores serán destruidos.

Dada esta visión apocalíptica, se ha comentado que Juan pudo haber sido esenio en su retiro en el desierto; pero está claro que, si así fue, cuando comienza su misión en el Jordán ya había dejado de pertenecer a esa comunidad. Juan sustituye el mensaje reductivo de los esenios por una esperanza de salvación mucho más amplia. Por otro lado, a los múltiples baños de purificación, Juan opone un único acto de limpieza moral, un bautismo de salvación. Con este mensaje, Juan reconstruye la acción del éxodo, sacando a los penitentes del desierto para llevarlos a la tierra prometida. Pero, como ocurría en las Escrituras, esto no sucederá sin destrucción: la entrega de la tierra prometida implica la derrota de los que la habitaban antes, cananeos en el pasado, judíos sin arrepentimiento en el presente.

La forma de vida del Bautista según la describe Marcos y su posible procedencia qumranita hacen muy probable que Juan fuera célibe, opción que parece que adoptó también Jesús. De hecho, Juan dice a los judíos que no confíen en la vinculación con Abraham por medio del linaje (Mt 3,7-10) y es presentado como elemento de ruptura de la línea dinástica sacerdotal de su padre Zacarías, habiendo elegido el tipo de vida apartada en el desierto (Lc 1,80; 3,2).

Sin embargo, lo más importante de la vida del Bautista es el significado que tiene su elección para los testigos de su época, porque fue uno de los aspectos que sus oponentes eligieron para atacar su movimiento: lo extraño y desviado de su comida y su modo de vida y vestido, que tenían ciertas reminiscencias del profeta Elías (2R 1,8). Al Bautista le seguía un grupo de adeptos, que ayunaban con frecuencia, cuando la *Torá* (Lv 16,29) sólo imponía un ayuno anual. En Lucas (11,1) los discípulos le piden a Jesús que les enseñe una oración, como Juan ha enseñado a los suyos, de lo que podemos deducir que en efecto tras el Bautista había un movimiento consolidado.

La clara oposición del desierto y el palacio, de Juan y Herodes Antipas, de la rectitud y la bajeza moral, del ayuno y el banquete, suponía una amenaza para el orden social como lo entendía la aristocracia romanizada. Una elite que se reunía en sus magníficos comedores con triclinios para celebrar lujosos banquetes, en un acto social que les confirmaba en su superioridad. Para esa sociedad, que Juan no coma pan ni beba vino, se vista con pieles y viva en el desierto, significa que rechaza la civilización.

También Jesús es criticado en esos mismos términos, pero con signo distinto. En Mt 11,18-19 el propio Jesús dice que a Juan le descalificaban por no comer ni beber y a él por lo contrario, por comer y beber en exceso y con “publicanos y pecadores”. La cita procede de la fuente Q, porque la encontramos literalmente reproducida en Lc 7, 33-34.

Esos publicanos son los recaudadores de impuestos, personas que colaboraban con las autoridades romanas de ocupación, malos judíos. Los pecadores no son los que

pecan y se arrepienten, sino las personas de conducta reprobable consideradas moralmente débiles. Juntos en esa expresión sirven para indicar 'mala gente', aquellos a los que no sentarías en tu mesa ni tendrías por amigos, 'malas compañías'. En Mt 21,32 hay otra expresión similar: "publicanos y prostitutas". Jesús es despreciado y denigrado socialmente, como lo había sido el Bautista.

Juan actuó en el territorio del Jordán que pertenecía a la tetarquía de Herodes Antipas, en Perea (en Ainón, "las fuentes", según Jn 3,23, que podría situarse al sur de Escitópolis, y más cerca de la desembocadura del Jordán, a la altura de Betania). En esa zona parece que fue detenido y ajusticiado en Maqueronte, al sur de ese territorio. Marcos, que narra la historia de la muerte del Bautista (Mc 6,17-29), nos indica que fue la crítica moral al gobernante herodiano (por haber desposado a la mujer de su hermano) la que llevó a la decisión de su muerte, cuya conclusión contó con la instigación de la propia Herodías.

Mapa 20. Zona de actuación del Bautista

¿Era Jesús un miembro del movimiento bautista?

Se plantea la pregunta de si Jesús ingresó en el grupo del Bautista, siendo uno de sus seguidores. Así parece que lo apunta Jn 3,22 y 4,1, que lo presenta bautizando primero en Judea y luego, pasando por Samaria, en Galilea y seguido de discípulos, algunos de los cuales procedían del movimiento bautista (Jn 1,35-38). Los fariseos buscan en ello una cierta rivalidad, que el Bautista niega.

En los textos de Marcos y Mateo el comienzo del ministerio de Jesús se presenta como una consecuencia de la detención de Juan, el Bautista, aunque el movimiento bautista de Juan persistió un tiempo incluso en tierras lejanas, dado que Pablo encuentra seguidores de él en Éfeso (Hch 19,1).

Ambos profetas compartían la concepción apocalíptica de que el fin del tiempo era inminente, pero respecto al mensaje del Bautista, Jesús ofrece otra visión que va ligada a otra estrategia. Juan se había convertido en el centro de su movimiento. Como buen apocalíptico, él había recibido la revelación divina y el bautismo válido lo impartía él, lo que hacía que sin su figura el movimiento no se sostuviera. Jesús, por el contrario, encarga a sus discípulos que vayan por el mundo haciendo lo que él mismo hacía. Los dos murieron ajusticiados en fechas cercanas, pero el resultado fue la extinción del movimiento del primero y la difusión de la doctrina del segundo por todo el mundo y todos los tiempos.

¿Qué hacía del mensaje de Jesús algo distinto? El contenido principal tiene que ver con la crítica recibida por Jesús respecto a la comida, porque la misión que encarga a sus discípulos es ir haciendo el bien (sanar y expulsar demonios, o lo que es lo mismo, dar alivio físico y espiritual) y mantenerse de lo que les den en cada sitio, comiendo lo que se comparta con ellos en la mesa de quien les reciba.

Si este mensaje se remonta a Jesús o es elaboración cristiana posterior ha sido motivo de debate, pero a favor de su antigüedad y autenticidad jesuana podemos aducir que contamos con tres testimonios independientes de las primeras capas de la tradición: Marcos 6,7-13 cuenta la itinerancia que propone a los doce apóstoles, la fuente Q (que leemos Mateo 10,7-15 combinando las dos fuentes, y Lucas 9,1-6 y 10,4-12, manteniéndolas separadas) instruye sobre el comensalismo: no llevar equipaje, subsistir de comer en la mesa de acogida, aunque sea la de publicanos y gente de baja condición o "pecadores". La tercera fuente es la carta en la que Pablo reconoce

no haber seguido este precepto de Jesús en su relación con la comunidad de Corinto (1Co 9,3; 9,12-15). El encargo estaba claro, tenemos razones para pensar que se remonta al propio Jesús y supone un gran cambio respecto a lo propugnado por el Bautista.

El bautismo de Jesús

La tradición cristiana hizo del Bautista un precursor de Jesús, y por eso en Lucas ya hay una aproximación a la misión que Jesús encarga a sus discípulos, aunque sin conferirle toda la profundidad que se aprecia en el desarrollo de su Evangelio.

VISIÓN DE JESÚS – El campesino galileo de Crossan

John Dominic Crossan pinta a Jesús como un campesino galileo, un hebreo de la cultura agrícola mediterránea que sigue un sendero sapiencial del tipo de los filósofos cínicos, “una especie de hippie en un mundo de yuppies augusteos”, que pretendía cambiar el modo de vida de los campesinos de su tiempo con su palabra y con su ejemplo.

Con su ética comensal abierta a todos y radicalmente igualitaria no discrimina a nadie y pone en cuestión el honor y la vergüenza que imperan en el código de conducta del mediterráneo augusteo. En una sociedad ritualizada y obsesionada por la pureza, él se ocupa de los enfermos y los marginados.

Para sus estudios Crossan recurre tanto a la antropología cultural como al maridaje de la filología y la arqueología, al estudio paralelo de las capas de redacción del texto evangélico y a los estratos de los yacimientos.

Sin embargo, para Crossan en Jesús no hay un mensaje apocalíptico y la presencia de este rasgo en los evangelios (sobre todo en Marcos) y en Q la explica como una adición de esa fase de la redacción cristiana. Para él, hubo una capa anterior de tradición que no contenía un Cristo apocalíptico, y que podríamos ver en el *Evangelio de los Hebreos*, en el *Evangelio "Egerton"* (un fragmento de papiro del siglo II) y en partes del *Evangelio de Pedro*.

Los tres evangelistas que narran el bautismo de Jesús lo hacen de forma distinta, denotando rasgos importantes de los planteamientos rectores de sus respectivas obras. Su forma de contar el hecho convierte al pasaje en un ejemplo de comparación histórico-textual. En Marcos nadie sabe reconocer, hasta la Pasión, quién es Jesús. Ni siquiera el Bautista percibe correctamente su identidad, porque nada en Marcos indica que Juan sepa a quién ha bautizado, hasta que la voz procedente del cielo lo anuncia. Los versículos 7-8 describen la figura mesiánica que Juan espera, pero no que él la haya reconocido en Jesús.

	Mc 1	Mt 3	Lc 3
acotación cronológica (incorporación de Lucas)	-	-	1-2
presentación de Juan, el Bautista (apoyándose en una profecía de Is 40,3)	2-6	1-4	3-6
“raza de víboras” (fuente Q) (rechazo de saduceos y fariseos)	-	7-10	7-9
Juan da recomendaciones de comportamiento	-	-	10-14
“el que viene detrás de mí”	7	11	15
“él os bautizará con espíritu”	8	11-12	16-17

(con una adición de Q: él separará el trigo de la paja)			
llega Jesús a bautizarse	9	13	-
rechazo inicial de Juan a bautizarlo (incorporación de Mateo)	-	14-15	-
prisión del Bautista (incorporación de Lucas)	-	-	19-20
bautismo de Jesús	9	15	21
desciende el espíritu de Dios	10	16	22
las palabras desde el cielo (cada uno con variantes en su versión)	11	17	22

En contraste con su fuente, Mateo siempre subraya la identidad pública de Jesús, para lo que le sirve la fuente Q, que contrapone su figura a la otra gente indigna que acudía a bautizarse. A diferencia de Lucas, que también usa la misma fuente, Mateo dice que se trata de “fariseos y saduceos”, lo que supone otro rasgo de su obra: el rechazo que los líderes judíos muestran de su mensaje.

Por su parte, Lucas, con su redacción más historiográfica, comienza dando una fecha al acontecimiento y anticipando la noticia de la detención del Bautista. El matiz respecto a Marcos en el uso de Q es que eliminó (o no añadió) la identidad de los receptores de la crítica del Bautista. Al no hacerlo, la lectura de Lucas indica que todos los que acudían a bautizarse, todos ellos judíos, eran merecedores de esa reprobación, lo que cuadra con el programa ideológico y teológico del autor: rechazado por su pueblo, el mensaje de Jesús tendrá que dirigirse a los gentiles. Pero, como hemos visto, hay otro contenido exclusivo de Lucas que también es sintomático de sus planteamientos: Juan da una pauta de comportamiento que anticipa las recomendaciones de Jesús.

METODOLOGÍA FILOLÓGICA - La lectura más difícil es preferible

Este criterio de la edición de textos se conoce como *Lectio difficilior potior*. Dado que los copistas solían eliminar contradicciones o discrepancias y uniformaban los textos desde el punto de vista de su redacción, las lecturas más difíciles tienen más posibilidades de ser originarias. Es menos probable que los copistas introdujeran un texto más difícil de comprender, con usos lingüísticos poco frecuentes, o que generaran problemas teológicos. El criterio viene avalado por el hecho de que los manuscritos más antiguos han conservado las lecturas más difíciles.

Este tipo de cambios se produce sobre todo en pasajes que implican una cierta interpretación teológica. El texto se modifica para que diga lo que el copista supone que debería decir. En Lc 2,48 Jesús niño se ha perdido y es hallado en el Templo; María le dice “tu padre y yo, angustiados, te andábamos buscando”. Algunos manuscritos dicen “nosotros, angustiados, ...”, porque para el copista el padre de Jesús sólo era Dios y decir explícitamente que José era su padre le resultaba incómodo, no se fuera a poner en entredicho la virginidad de María en el momento del nacimiento de Jesús.

En el bautismo de Jesús una voz viene del cielo y dice “Tú eres mi hijo amado, en ti me complazco” en Mc 1,11; mientras que en Lc 3,22 la voz dice “Tú eres mi hijo; yo hoy te he engendrado”, que es una cita del Salmo 2. En muchos manuscritos, sin embargo, aparece una normalización del mensaje de la voz para igualarla a la versión de Marcos. Algún copista proto-ortodoxo lo modificó para eliminar el tinte adopcionista que tenía el pasaje de Lucas. Esto es más verosímil que pensar que el copista introdujo la cita del salmo, haciendo todo el pasaje (que incluye la genealogía de Cristo de José hasta David y hasta Adán) todavía más adopcionista.

15. El comienzo del ministerio de Jesús

No es fácil saber cuánto cambió Jesús su mentalidad a lo largo de su ministerio y cuánto lo modifican las fuentes que nos hablan de él, pero está claro que comenzó incorporándose a un movimiento apocalíptico y, a su muerte, sus seguidores construyeron una religión apocalíptica. Los judeocristianos de los primeros tiempos creían que estaban viviendo los últimos días y que iban a ver el regreso del Cristo crucificado para recompensar la fe y castigar a quienes se oponían a Dios.

La fecha del comienzo de la predicación

Todos los evangelistas ponen el comienzo del ministerio de Jesús en su relación con el movimiento del Bautista. Tan importante era el evento que Lucas, en su afán historicista, intenta darle una fecha precisa, sin conseguirlo, porque a su referencia no podemos asignarle un año libre de dudas. El mandato de Herodes Antipas en Galilea y el de su hermanastro Filipo en la tetarquía del norte duraron décadas. El sumo sacerdocio de Anás y Caifás tampoco lo podemos fijar en un año concreto, porque Flavio Josefo indica que Caifás desempeñó el cargo entre el 18 y 36 d.C., cuando fue depuesto por el gobernador Vitelio. Igual nos ocurre con el gobierno de Lisánias, que murió en 37 d.C.

El decimoquinto año de Tiberio, que podría considerarse la indicación más exacta del pasaje de Lucas, tampoco está exento de problemas, porque Tiberio fue asociado por Augusto al poder imperial en el año 12 d.C. y le sucedió a su muerte en agosto de 14 d.C. (si bien fue elegido sucesor por el Senado el 17 de septiembre). Además, no sabemos cómo contaba Lucas los años de gobierno, porque en la Antigüedad podían calcularse desde el momento de acceder al cargo (contando un año, aunque sólo fueran cinco meses) o teniendo en cuenta sólo los años completos. Otro elemento de incertidumbre es cuál era el calendario utilizado por Lucas de los que estaban vigentes en el siglo I: si usaba el calendario juliano, el año empezaba el 1 de enero; si seguía el calendario lunar judío, el 1 de nisán podía caer en cualquier día de marzo o abril; si seguía el calendario siriomacedonio, era el 1 de octubre, mientras que siguiendo el calendario egipcio, el cambio de año se producía el 29 de agosto (aunque este último es poco probable).

Por desgracia, la fecha “precisa” de Lucas estaría entre los años 27 y 29 d.C. Si Jesús nació entre el 7 y el 6 a.C., al comienzo de su ministerio tenía entre 32 y 35 años (no olvidemos que el año 0 no existe). Lo cual coincide con la indicación genérica de Lc 3,23, según la cual Jesús tenía unos treinta años.

Gráfico 16. El año decimoquinto de Tiberio, según Lucas

Para la datación de la actividad pública de Jesús añadimos el problema de que los sinópticos dan a entender que duró un año, porque sólo mencionan la asistencia de Jesús a una Pascua, mientras Juan menciona varias Pascuas judías, sugiriendo un ministerio de dos años y medio o tres. Sin embargo, los sinópticos no ofrecen una narración ajustada cronológicamente, y la mención de diversos viajes hacen pensar en una duración mayor al año, la sucesión al menos de dos primaveras (Mc 3 y 4; Mc 6,39), y la referencia implícita de anteriores visitas a Jerusalén en Q (si en Mt 23,37 y Lc 13,34 Jesús se lamenta de la falta de eco de su mensaje en Jerusalén es porque había estado allí antes). Nada en los sinópticos nos permite concluir que la actividad pública de Jesús durara escasamente un año.

Disponemos de otras referencias temporales que hay que interpretar. El pasaje de Jn 8,57, donde sus adversarios le dicen “Todavía no tienes cincuenta años”, indujo a Ireneo a pensar que Jesús tenía más de cuarenta años, lo que haría pensar que su ministerio duró cerca de una década. En realidad, la referencia es genérica y no precisa, dado que Jesús ha dado a entender que él ya existía cuando Abraham. La reacción es como comparar los casi dos milenios del patriarca con el apenas medio siglo de Jesús. Por lo tanto, sería un error apoyarse en esta cita para establecer una cronología histórica.

Tampoco es de mucha ayuda Jn 2,20 cuando hace referencia a los 46 años de construcción del Templo herodiano, que se empezó a construir en 20-19 a.C. (23-22 a.C. según la *Guerra judía* de Josefo). Aquí el problema es lingüístico: aunque el proyecto de Herodes no había terminado en tiempos de Jesús, el *naós*, el Templo propiamente dicho, se terminó en 17 a.C. Esto situaría el episodio entre el 28 y el 30 d.C., lo que aporta poco a la precisión cronológica de la actividad pública de Jesús.

El hecho de que no se mencione a José después de los relatos de la infancia hace pensar que no vivía ya cuando Jesús comenzó su ministerio público, como indicaba la patrística y la obra del siglo IV titulada *Historia de José el carpintero*.

BIBLIA - El Evangelio de Juan

El autor de este Evangelio no es el discípulo bienamado de Jesús, Juan el hijo de Zebedeo, como desde el siglo segundo nos ha transmitido la tradición. En los *Hechos de los Apóstoles* se dice de él que no sabía leer ni escribir (Hch 4,13). En realidad el autor permaneció en el anonimato y nos ha legado historias que le llegaron en forma de tradición oral y quizá en una fuente escrita que desde luego es independiente de los sinópticos.

Que este Evangelio contiene aportaciones literarias es evidente en pasajes en los que nadie estuvo presente, como el momento en que según Jn 18,18 a 19,16 Jesús y Pilato se quedan solos. Si Jesús fue ajusticiado inmediatamente después, ¿quién contó a Juan lo que se había dicho en esa conversación? Para todo creyente del siglo I estaba claro que lo que leía (o le leían) eran las palabras que debieron haberse dicho, las que era lógico que se dijeran en semejante circunstancia.

Este Evangelio es más simbólico, pero no puede rechazarse como fuente histórica para conocer la figura de Jesús. De hecho, hay aspectos como la última cena y la muerte de Jesús en los que quizá Juan es más correcto históricamente. Aunque coinciden los personajes y la trama, este Evangelio es distinto a los sinópticos en aspectos estilísticos (largos discursos de Jesús, ausencia de parábolas), narrativos (no hay relato de nacimiento, de bautismo, de exorcismos ni tentaciones del demonio) y teológicos (Jesús pierde el carácter apocalíptico).

Se ha considerado la posibilidad de que esta obra sea producto de varias manos, aunque seguramente hubo una responsable del libro tal como hoy lo leemos, y fue la de un grecoparlante perteneciente a una comunidad judeocristiana que se estableció fuera de Palestina, donde creció de forma significativa. La más antigua de esas capas de redacción podría remontarse a uno de los seguidores de Jesús, pero el Evangelio muestra la evolución de la comunidad en la que surgió. Puede que nunca sepamos si el autor pertenecía al grupo originario de la comunidad o era uno de los que se incorporaron en su nueva ubicación.

La temprana contraposición del bien y el mal

El dualismo de Juan entre verdad y mentira, espíritu y carne, luz y tinieblas, tiene evidente relación con las creencias de los esenios qumranitas, aunque también hay muchos aspectos que les separan. Lo hace principalmente la convicción de que la victoria de la luz ha empezado ya con la llegada de Cristo.

OTRAS CREENCIAS – El origen del mal según la cultura grecolatina

Los griegos fueron los primeros que se plantearon filosóficamente el origen y la naturaleza del mal, aunque también disponían de una larga tradición de mitos, leyendas, ritos y folclore que había ido recibiendo influencias del Próximo Oriente y de Irán.

Las divinidades griegas eran expresiones ambivalentes y en cierto modo ambiguas de lo bueno y lo malo: Zeus es capaz de ofrecer fértiles lluvias o destructoras tormentas. Todos los dioses griegos son la manifestación de una fuerza divina que tiene la doble capacidad. Por eso tenían el doble aspecto de divinidades uranias (celestes) y ctónicas (terrenas). El bien y el mal eran capacidades de una única fuerza divina, siendo una concepción monista de la divinidad. Pero ya en el siglo VI a.C. la influencia irania se manifestó en el planteamiento griego de un dualismo que tomará forma en la tradición órfica.

La percepción de la divinidad como amable y destructora a la vez, es una ambivalencia que podemos encontrar en los mitos, en la literatura y la filosofía griegos. El dualismo que se puede notar en la estructura de la *Teogonía* de Hesíodo se hizo cada vez más patente hasta llegar a ser un lugar común entre los sucesores de Platón.

En el plano filosófico, el mal no tenía entidad propia, sino que era la ausencia de bien causada por las acciones del hombre. Para Platón el mal es la ausencia de perfección. Por tanto, desde un punto de vista ontológico, el mal no existe, sino que es carencia o privación. El propio Eurípides se distancia de sus predecesores trágicos cuando presenta al hombre atrapado en un universo irracional en el que los dioses no aportan orden. La bondad es una virtud humana, no divina, y consiste en llevar una vida decente; del mismo modo, el mal no es un poder divino, sino el vicio del hombre que se deja llevar por el entorno de depravación. No hay en Eurípides ningún espíritu maligno que impulse al hombre a su ruina; es exclusiva responsabilidad suya.

Las tentaciones del desierto son un tema que en los sinópticos se coloca al comienzo del ministerio de Jesús, pero que no están presentes en el *Evangelio de Juan*, que trata el tema del bien y el mal en términos más simbólicos.

La demonología neotestamentaria es heredera del judaísmo helenístico, que se planteaba la existencia de Satán como una necesidad conceptual frente a la figura de Dios. En el Nuevo Testamento, Satán es el principio contrario a Jesús, el poder contra el que lucha el reino de Dios. Desde antiguo, los detractores del monoteísmo creyente en un Dios que es todo bondad y omnipotencia atacan la idea de la existencia de Dios por la evidencia de la presencia del mal en el mundo.

En el Nuevo Testamento la función del demonio es la de oponente de Cristo. El mensaje central evangelico es la salvación del mundo, y si se minimiza el poder del mal, se resta valor a la propia salvación. La batalla cósmica entre el poder del mal y del bien, las tinieblas y la luz procede directamente del judaísmo apocalíptico e indirectamente del mazdaísmo, que define un poder cósmico maligno independiente del buen Señor.

Sin embargo, en el Nuevo Testamento no está totalmente resuelto el problema del mal y del demonio, y se subraya más el problema del mal moral (Satán es el señor de los pecadores) que del mal natural. El mundo ha sido creado por Dios con buena intención, pero permite a Satán un poder temporal sobre él. Esa creación con buenos

propósitos no denosta la dimensión física del hombre, idea que está detrás de la creencia en la resurrección de los muertos. Los gnósticos, por el contrario, veían el mal asociado al cuerpo y la posibilidad de salvación sólo en un alma que sabe liberarse de él.

OTRAS CREENCIAS – Origen de la imagen del diablo y el infierno

La asociación múltiple de imágenes de diversas religiones acabó conformando la idea cristiana de personificación del mal y del lugar donde reside: el infierno.

El dualismo órfico alma-cuerpo (inmortal-mortal) se funde con el de origen iranio espíritu del bien y espíritu del mal, de forma que se ve al cuerpo como territorio del mal y al alma como residencia del bien. Esa dualidad se asume en el judaísmo apocalíptico y en el gnosticismo cristiano.

Del mitraísmo se aporta el ingrediente de la figura de Ahriman como principio del mal, asociado al inframundo donde lo confina Ormuz. La identificación de Ahriman con Hades, el dios grecorromano de los muertos, cierra el círculo de la imagen del infierno como lugar donde los malos demonios (que pasarán de ser ambivalentes a personificar el mal en los demonios del imaginario cristiano) atormentan a los muertos condenados. El Hades toma aspectos del concepto del judaísmo tardío de Gehena, el lugar a donde va a parar sólo el pecador, y no todos los muertos como en el Sheol primitivo.

La iconografía del demonio se completa con dos tendencias: el macho cabrío procedente del culto al dios Pan, y Carum, el dios etrusco de la muerte. Ambas influencias penetrarán por medio de la religión romana en la que influyó tanto la griega como la etrusca. Carum recibe su nombre del griego Caronte, el barquero de los muertos, pero con una aportación de horror (identificación de la muerte con el mal) que estaba ausente en el mito griego del paso de la laguna Estigia. A Carum se le representa con una gran nariz engarfiada como el pico de un ave, orejas puntiagudas, muy peludo en barba y cabeza. A veces del cuerpo le surgen serpientes y lleva alas. Suele usar un mazo con el que golpea la cabeza de los muertos, que en la iconografía cristiana pasará a ser un pincho y luego un tridente.

Mapa 21. Galilea

El diablo en el Nuevo Testamento es quien tienta, engaña, mata, causa enfermedad, embruja y provoca idolatría; causa daño físico y obstaculiza la difusión del reino de Dios. En las tentaciones de la fuente Q se pide a Jesús que demuestre quién es, que manifieste con hechos que es hijo de Dios, por ejemplo arrojándose desde lo alto del Templo (que Lc 4,9 coloca en último lugar como la suma tentación). En cambio, en el cuarto evangelio, Jesús actúa públicamente y siempre está declarando quién es. Al no tener que ocultarlo, la demostración de su identidad no supondría una tentación.

BIBLIA – Las fuentes del *Evangelio de Juan*

A excepción de la Pasión, la mayoría de lo que Juan narra no lo encontramos en los sinópticos. Sólo tiene en común con ellos unos pocos pasajes y en esos casos no los sigue al pie de la letra. Lo más probable es que el autor de este Evangelio no llegara a conocer unas obras que se habían escrito poco más de diez años antes, en un mundo en el que la distribución de obras escritas era muy lenta. Las coincidencias se explicarían por el hecho de que todos tuvieron acceso al acervo oral de los cristianos del siglo I, que se contaban historias similares en sus comunidades.

Aunque no usó a los sinópticos, sabemos que el autor recurrió a más de una fuente escrita, porque se pueden apreciar diferencias de estilo, repeticiones e inconsistencias que delatan el uso de más de un texto de referencia.

El carácter poético del prólogo no tiene paralelo en el resto de la obra y podría proceder de un himno cuyo tema principal (el “Verbo”) no vuelve a aparecer en el Evangelio y en el que el autor ha intercalado una referencia a Juan, el Bautista (Jn 1,6-8). En la escena de la última cena, nuestro autor ha tenido acceso a dos fuentes y las ha combinado, repitiendo elementos de las palabras de Jesús en momentos distintos (Jn 14 y 16).

Respecto a las inconsistencias podemos citar algunas referencias geográficas incoherentes (por ejemplo, Jn 2,23 con 3,22) y la expresión en Jn 2,23 de que Jesús era conocido en Jerusalén porque había gente que ya había visto “los signos que hacía”, cuando a este pasaje sólo le precede el primer milagro (2,11) y le seguirá el “segundo signo” (4,54).

Podemos distinguir más de tres fuentes:

- La fuente de los signos: un tratado cuyo objetivo era la evangelización, la conversión en Jesucristo a la luz de los indicios claros de su divinidad. Seguramente los siete milagros proceden de esta fuente (no olvidemos el valor simbólico del número siete) y el hecho de que estuvieran numerados, aunque nuestro autor dejó de hacer referencia al número de orden a partir del tercero de los signos.
- La fuente de los discursos: más de uno de los discursos que contiene el evangelio podrían proceder de una misma fuente, aunque no todos.
- La fuente de la Pasión: los capítulos 18 a 20 proceden de una fuente oral o escrita que está próxima a la utilizada por Mateo, aunque se trata de una obra distinta.
- Otras fuentes serían el origen del himno del prólogo o del capítulo final.

Sus seguidores

El ministerio de Jesús fue acogido por su familia de forma reticente y con una cierta falta de comprensión, si hacemos caso a varios pasajes en los que prácticamente juzgan que ha perdido el juicio (Mc 3,21), no tienen fe en él (Jn 7,5). Él mismo siente un distanciamiento de ellos que se manifiesta en su negativa a recibirles (Mc 3,31-35).

Hay referencias de Jesús a la familia que sorprenden, dado que no parece dar prioridad a los valores familiares. Esto provocó incomodidad a la Iglesia cristiana, que prefiere subrayar otros dichos de Jesús menos controvertidos y socialmente menos agresivos. La explicación de por qué llega a decir que quien le siga ha de odiar a su familia (Lc 14,26, entre otros pasajes) puede estar en el mensaje apocalíptico de Jesús. El fin de los tiempos está tan cerca que hay que concentrarse en él. Las antiguas estructuras sociales no servirán y por eso las pone en tela de juicio. No se puede seguir el camino de la salvación en la inminente llegada del reino de Dios, si uno está apegado a los vínculos sociales de este mundo. Que la Iglesia posterior usara estos pasajes para apoyar una vida retirada monástica o para la entrega total al sacerdocio y el celibato parece tener poco que ver con el significado originario de este mensaje de Jesús.

De todas formas, en algún momento la actitud de su hermano Santiago cambia y le sigue, convirtiéndose en uno de los líderes del primer movimiento cristiano.

METODOLOGÍA FILOLÓGICA - La versión más breve es preferible

Los copistas no suelen hacer resúmenes, sino que tienden a la paráfrasis más que a la omisión. Por ello se puede afirmar que *Lectio brevior potior* (la variante más corta es mejor).

En el proceso de homogeneizar los textos del Nuevo Testamento algunos copistas eliminaron diferencias significativas completando lo que consideraban carencias de un texto respecto de otro. Así ocurre con el “Padre nuestro” del *Evangelio de Lucas* que, siendo más breve, frecuentemente fue completado con la versión de Mateo. Del mismo modo, los últimos doce versículos del *Evangelio de Mateo* (Mt 28,9-20) sólo aparecen en los manuscritos más recientes, lo que hace suponer que son un añadido que explicita algo que quedaba en suspenso en el texto original: que los apóstoles podían no haber tenido noticia directa de la resurrección de Jesús.

Sin embargo, el criterio no se puede aplicar de forma indiscriminada, porque a veces la lectura más breve es fruto de una eliminación hecha con intención teológica. A propósito de lo que ocurrirá el día final Mt 24,36 dice que “nadie sabe nada, ni los ángeles del cielo, ni el hijo, sino sólo el Padre”. Dado que el copista medieval creía que el hijo era Dios, no podía aceptar una ignorancia declarada, porque al igual que el padre, el hijo había de ser omnisciente. El resultado es que en muchos manuscritos falta la expresión “ni el hijo”. En este caso, tiene más valor el criterio de la lectura más difícil para elegir el texto que consideramos más próximo al original.

Aunque hay un uso diverso del término apóstol, parece que los primeros cristianos asociaban la denominación a quienes habían disfrutado de la aparición de Jesucristo resucitado, a lo que contribuye no poco Pablo (véase 1Co 15,7). El que recibe la aparición acepta ser enviado (*apostellen*) para anunciar la buena nueva. El pasaje de Mc 6,30 parece referirse a las personas elegidas por Jesús en vida. En Mc 3,13-16, que sirvió de fuente en Mt 10,2 y a Lc 6,13, aparece la lista de los elegidos por Jesús y se dice que “los llamó apóstoles”, seguramente en un intento del cristianismo temprano de dar carácter fundacional a los seguidores encargados de difundir el mensaje de Jesús.

No es seguro que Jesús usara este apelativo, aunque parece auténtica la selección de “los doce”, porque está atestiguado de forma independiente por varias fuentes (sinópticos, Juan y Pablo), porque la inclusión de un traidor hace poco probable que sea un invención cristiana, y porque en la Iglesia temprana el colegio de los doce no se consolidó como institución y fue sustituido por grandes personalidades como Pablo, Pedro y Santiago.

Las listas que aparecen en cuatro textos del Nuevo Testamento no coinciden completamente, lo que podría ser una prueba de que pertenecían a una tradición oral, dado que una invención cristiana habría dado un resultado más homogéneo. En la tabla se muestran los nombres y el número de orden que tienen en cada texto, quedando marcados en negrita los personajes con posición invariable en la lista:

Mc 3,13		Mt 10,1		Lc 6,12		Hch 1,13	
Simón	1	Simón	1	Simón	1	Pedro	1
Santiago	2	Santiago	3	Santiago	3	Santiago	3
Juan	3	Juan	4	Juan	4	Juan	2
Andrés	4	Andrés	2	Andrés	2	Andrés	4
Felipe	5	Felipe	5	Felipe	5	Felipe	5

Bartolomé	6	Bartolomé	6	Bartolomé	6	Bartolomé	7
Mateo	7	Mateo	8	Mateo	7	Mateo	8
Tomás	8	Tomás	7	Tomás	8	Tomás	6
Santiago de Alfeo	9	Santiago de Alfeo	9	Santiago de Alfeo	9	Santiago de Alfeo	9
Tadeo	10	Tadeo	10	Judas de Santiago	11	Judas de Santiago	11
Simón, el cananeo	11	Simón, el cananeo	11	Simón zelota	10	Simón zelota	10
Judas Iscariote	12	Judas Iscariote	12	Judas Iscariote	12	-	-

El número doce tiene un valor simbólico en el Antiguo Testamento y durante la transmisión medieval del imaginario cristiano adquirirá todavía más relevancia. La referencia a las doce tribus de Israel figura ya en la fuente Q: “os sentaréis en tronos a juzgar a las doce tribus de Israel” (Mt 19,28 / Lc 22,30). Que se trate de una promesa escatológica que hace referencia sólo al judaísmo da muestra de su antigüedad y podría remontarse al Jesús histórico. Además, esa raíz simbólica da un carácter apocalíptico a la decisión de elegir doce discípulos.

ECOS MEDIEVALES - Numerología

El valor del número 12 en la simbología judaica se encontraba en las doce tribus, las doce estelas que manda erigir Moisés en Ex 24,4, en la unidad oficial del santuario, que son 12 gramos (Lv 27,25), los animales prescritos para el holocausto (Nm 7,87), las doce fuentes de Elín (Nm 33,9) y siempre que se procede a una elección que represente a las tribus.

En el cristianismo, son 12 los discípulos escogidos por Jesús y las puertas de la Jerusalén en la visión del Apocalipsis, donde aparecen 24 ancianos, doce a cada lado del Pantócrator.

En la numerología cristiana los guarismos de un número tienen valor por lo que significan sumados. El 12 es igual a 1+2, es decir, 3, el número de la Trinidad.

En la interpretación medieval la pérdida del discípulo traidor se puso en relación con la tribu levita, que no recibió tierra en el reparto de la tierra prometida, para mantener la correlación en el número 11. El once está compuesto de unos, que son símbolo divino del Creador y sumando 1+1 = 2 obtenemos el símbolo de la dualidad del bien y del mal, del juez y el juzgado, que queda encerrado en el número once.

Con las reglas básicas de numerología cristiana se reinterpretó el *Apocalipsis* de Juan en la Edad Media: las siete iglesias, las dos bestias, las siete plagas, los 144.000 salvados (12 x 12.000), los dos testigos, los 24 ancianos (12+12), etc. Esto no contribuye a resolver los enigmas que plantea el último libro del Nuevo Testamento, pero los dota de una dimensión mágica de los números que no era ajena al hombre medieval.

Desde luego, seguir a Jesús era mejor que estar esperando en la plaza a que alguien viniera a ofrecerte un trabajo de bracero, como representa la parábola de Mc 20,1-15. La Paz Romana de Augusto había traído prosperidad económica, pero no para todos. La desocupación en el ámbito rural era la cara oscura de la explotación latifundista de la tierra, que había desposeído de sus tierras a los pequeños propietarios. En el reino de Dios, los bienaventurados son los pobres (los campesinos que trabajan para su mera subsistencia), los desposeídos (los que habían perdido sus tierras), los que sufren una situación injusta a los ojos de Dios. Seguir a Jesús no era ascetismo ni abandono voluntario de una vida acomodada, sino una opción atractiva cuando no se tenía nada que perder y sólo se podía recuperar la justicia arrebatada.

16. Los viajes de Jesús

Mientras los evangelios sinópticos centran la actividad de Jesús en Galilea, Juan sólo dedica su capítulo sexto a esa región, estableciendo Judea como su principal lugar de predicación con cuatro viajes a la capital Jerusalén. Por su parte los sinópticos sólo comentan explícitamente un viaje a Jerusalén, el que acabaría con la muerte de Jesús.

A pesar de que la narración de los evangelios sugiere una secuencia de los hechos, la preocupación de sus autores no es la de plasmar los recorridos de su protagonista con la precisión de un biógrafo o un historiador. No olvidemos que el objetivo de los evangelistas es la verdad teológica, no la verdad histórica, lo que hace difícil proponer un recorrido preciso para los viajes de Jesús. Además, nuestros autores, mientras combinan varias fuentes, ponen su atención en la coherencia del mensaje, no en la exactitud de la secuencia espaciotemporal. En el *Evangelio de Juan* tenemos varios ejemplos: en Jn 2,23 Jesús está en Jerusalén, capital de Judea, y en 3,22 dice que con sus discípulos se dirigió a Judea, donde ya estaba. En Jn 5,1 Jesús se dirige a Jerusalén, curando y enseñando, y acto seguido (Jn 6,1) se nos dice que se dirigió a la otra orilla del Mar de Galilea.

Lo que está claro es que Jesús predicó en itinerancia por el territorio palestino centrándose en la costa noroccidental del Mar de Galilea, el lago de Genesaret o de Tiberíades, la tierra más llana de las que bañan esas aguas y donde se podía combinar la actividad agraria y la pesquera. Más que trazar un mapa preciso de los viajes de Jesús, lo que nos interesa es entender cómo era el entorno vital de esta región, qué sentido tenía esa itinerancia y cuál era el mensaje que predicó.

En la sociedad judía, el estricto cumplimiento de la *Torá* llevaba a una distribución de la tierra para obtener equitativamente el alimento, no a su posesión individual. Sin embargo, el reino de Herodes y el gobierno de sus hijos bajo control romano había trastocado el plan divino. La tierra había ido siendo acumulada en pocas manos y lo único que se podía distribuir era el alimento. El reino de Dios en este mundo, tal y como lo predica Jesús, implica la redistribución de la comida y el bienestar, las bases material y espiritual de la vida. El *ágape* del Nuevo Testamento encierra en su origen griego el significado de “compartir”, más que el tradicionalmente traducido “amar”.

En el mensaje cristiano se rebajan las exigencias sobre la pureza de los alimentos, tan estrictas en la *Torá*, que se centra en la pureza corporal, y se consideran adecuados todos los alimentos que han sido creados por Dios (Hch 10,12-15), trasladando la pureza al plano espiritual. Lo importante para la limpieza no es lo que se come, sino el modo en que se comparte.

Mapa 22. Las costas del Mar de Galilea

ARQUEOLOGÍA – Las casas de Cafarnaún

Cafarnaún en el siglo I era un modesto pueblo sin edificaciones urbanas de tipo grecorromano (teatro, baños, anfiteatro, basílica, hipódromo o ágora), que no contó con sinagoga ni iglesia hasta época bizantina. No tenía muros defensivos ni puerta que indicara la entrada en la ciudad. No se ha hallado ninguna inscripción ni pública ni privada de esa época sobre soporte alguno. Tampoco se han encontrado en sus edificios elementos decorativos, ni frescos, mármoles o molduras.

El pueblo carecía de urbanización planificada, no había distribución ordenada de calles como en las ciudades romanizadas, no contaba con una avenida porticada ni con alcantarillado. Las casas estaban agrupadas en torno a patios cerrados por los edificios habitados por una familia, entendida ésta de forma amplia, lo que los arqueólogos franciscanos que han excavado la ciudad han llamado *insulae*.

En las casas se utilizaba el oscuro basalto local como material de construcción, sin darle forma de bloque y rellenando los huecos con piedras más pequeñas y barro. Sobre dos hileras de este material levantaban las paredes de adobe, donde apenas había vanos que servían sólo para renovar el aire e introducir algo de luz y no para abrirse al paisaje, como en los triclinios de las villas romanas. No cubrían la habitación con tejas, sino con madera y ramas, usando el barro como elemento aislante (el tipo de techado que se deduce de Mc 2,4). La baja calidad de la construcción la hacía frágil y necesitada de constantes reparaciones.

El patio cumplía múltiples funciones de la vida cotidiana incluidas las de cocina y comedor y, si era grande, tenía reservado un espacio para animales como cabras o pollos.

El material encontrado es tan humilde como las casas que lo albergaban. No se han encontrado cerámicas con sellos estampados, ni fragmentos de vidrio, ni ungüentarios para perfumes. Nada que indique el menor lujo en una vida campesina. No hay material importado y las lucernas encontradas tienen sencillos adornos florales. Han aparecido vasos de piedra de rústica factura. Toda la cerámica hallada en Cafarnaún parece de fabricación local.

Además del noroeste del Mar de Galilea, Jesús predicó en la zona próxima a su pueblo Nazaret y por los caminos que le llevaran a Jerusalén en los viajes que realizó para acudir a la Pascua judía.

Lo más probable es que sus pasos y los de sus discípulos en los primeros momentos del cristianismo se dirigieran a las pequeñas poblaciones y no a las ciudades. El encargo de compartir los bienes materiales y espirituales se ajusta más a la sociedad campesina.

Cafarnaún era un pequeño pueblo situado en la periferia del reino de Herodes Antipas, con una población de un millar de habitantes y una superficie de 10 hectáreas, con poca superficie para la agricultura por lo rocoso del terreno circundante, pero con actividad pesquera en el lago de Tiberíades.

La ausencia de edificios institucionales hace pensar que la actividad social, comercial y judicial se desarrollaba en zonas abiertas, los lugares donde se reunía la gente para escuchar las enseñanzas de Jesús, la plaza o el patio de una gran casa particular. Allí se reunían para comentar las Escrituras y discutir la Ley y su sentido, dado que la arqueología ha demostrado la ausencia de una sinagoga en Cafarnaún hasta el siglo V. La mención de Lc 7,5 no hace más que trasladar a la patria palestina la situación de los judíos de la diáspora que en el siglo I contaban con lugares de reunión.

Tampoco la referencia al centurión en Q (Mt 8,5-13 y Lc 7,1-10) es correcta, dado que en el reinado de Herodes Antipas no había ninguna legión o destacamento en Galilea, que pudiera ser mandado por un centurión. Seguramente la fuente recurre a una denominación inducida por la práctica de Antipas de usar nombres griegos para sus cargos (en Jn 4,46-54 se habla de un *basilikós*, un funcionario real). La presencia romana estable implicaba un tipo de construcción y unas instalaciones que están ausentes en Cafarnaún. Las termas que se han podido excavar en la población datan de la segunda mitad del siglo II y la inscripción romana en una piedra miliar menciona a Adriano, lo que demuestra una presencia romana estable en la zona muy posterior a la época de Jesús.

Mapa 23. Jesús en Galilea

ARQUEOLOGÍA – La barca del Mar de Galilea

En 1986 la severa sequía que afectaba a la zona disminuyó tanto el agua del lago de Genesaret que sacó a la luz cerca del Kibbutz Ginosar, en las proximidades de la antigua Magdala, una embarcación conservada en el barro del fondo del lago, que se pudo datar en el siglo I, gracias al carbono-14 y a los fragmentos de vasos de cerámica encontrados dentro (incluida una lucerna sin decoración).

La embarcación medía 2,5 por 8 metros y estaba compuesta por material local de baja calidad y restos de otras embarcaciones aprovechados para mantener útil la embarcación durante el mayor tiempo posible. Sólo la quilla de la proa era de cedro del Líbano, el resto de la madera utilizada era típica del bosque mediterráneo, poco adecuada para la construcción naval, como el pino y el sauce. Las tablas estaban unidas con perforaciones y enganchadas con cuñas de roble, mientras que las juntas estaban selladas con resina de pino.

Las características de la barca demuestran que, aunque en Cafarnaún y otros puntos de la ribera del mar de Galilea se sacara partido de la pesca, la situación de sus habitantes no era desahogada, sino que tenían que afrontar con ingenio la escasez de medios. La embarcación sufrió varias reparaciones, sustituyendo tablas podridas antes de que se considerara inservible y quedara hundida cerca de la orilla.

El tipo de población en la que Jesús centró su actividad en su región de origen da una idea de la humildad de la vida que llevaban sus coetáneos y la clase social de la que extrajo a sus discípulos.

La ciudad de donde procedían Andrés y Pedro, según Jn 1,44, era Betsaida, una población de la zona costera del mar de Galilea que había sido fundada por Antipas en el año 30 d.C. con el nombre de Julia (en honor de Livia Julia, esposa de Augusto y madre de Tiberio). Puede que mantuvieran casa en Betsaida y Cafarnaún, o que Pedro se hubiera trasladado a vivir a la casa de su mujer, como hace pensar Mc 1,29, al decir que la suegra de Pedro atiende a los huéspedes.

ARQUEOLOGÍA – La casa de Pedro

Las excavaciones de los arqueólogos franciscanos entre 1968 y 1985 en Cafarnaún sacaron a la luz tres interesantes estratos en el lugar donde se suponía que se hallaba la casa del discípulo de Jesús, que ellos llamaron la *insula sacra*.

El estrato más reciente era una iglesia bizantina del siglo V de planta octogonal cuyo pavimento estaba decorado con mosaicos y cuyo espacio central era sostenido por ocho columnas. Debajo había otra iglesia, anterior en un siglo, de planta cuadrangular. En los revocos de sus muros se hallaron múltiples grafitos en griego, siríaco, hebreo y latín, que demuestran que fue lugar de peregrinación y soporte para la diatriba religiosa, dado que algunos son profanos y bastante ordinarios. La atención de los fieles sobre este lugar se puede remontar al siglo II, cuando la estructura probablemente pasó de ser una casa privada para convertirse en una iglesia de culto cristiano.

El estrato más bajo corresponde a una casa del siglo I de la misma escasa calidad de construcción y humilde condición que han mostrado todas las casas de Cafarnaún del primer período romano. La conclusión de los trabajos arqueológicos es la identificación de uno de los pocos lugares de ubicación verosímil de la tradición neotestamentaria. Aunque lo importante no es identificar un lugar en el que pudo vivir Jesús, sino de qué tipo eran los lugares de Jesús.

El discípulo Pedro vivía en una de esas casas humildes, una casa en la que apenas se usaban objetos cerámicos, donde la comida se compartía de forma familiar y no en banquetes convertidos en eventos importantes. No se usaban caros platos de importación, sino que probablemente se comían verduras y legumbres sobre una rebanada de pan huntado en aceite. Se compartía un trozo de queso y alguna pieza de fruta, y se bebía un vino de fabricación local. El pescado del lago completaba una dieta que se consumía en un entorno familiar. En estos detalles detectamos el gran contraste entre el reino romanizado de Antipas y el reino proclamado por Jesús, que carecía de capital y se desplazaba a donde el grupo del maestro se dirigía.

El relato de Marcos parece sugerir que Jesús se resiste a establecerse en un lugar determinado. El lugar del reino de Dios es la proclamación de pueblo en pueblo, no una casa estable con todos los límites de confort que hemos señalado (Mc 1,35-38) y por supuesto no es un palacio como los de los nobles adeptos a la monarquía herodiana.

Mapa 24. Jesús de Galilea a Judea

Lo importante no es por dónde pasó Jesús, sino esa voluntad de hacer de la itinerancia la sede de su proclamación. En las narraciones de predicación, curación o exorcismo se sitúa a Jesús en lugares como Betsaida, fuera del territorio de Antipas, en la zona fronteriza con la tetrarquía de Herodes Filipo, en cuya capital Cesarea Filipi también se le sitúa (Mt 16,16).

Otras referencias indirectas sitúa actos suyos en Corazín y se descarta su presencia en las ciudades de Sidón y en Tiro (Mt 11,21), aunque más adelante en el mismo evangelio se dice que visitó el territorio de Tiro (Mt 15,21-28).

De todas formas, el ámbito de su itinerancia se restringe a Galilea, Judea, el territorio que hay entre ambas regiones y algunas zonas aledañas. Otras especulaciones sobre largos viajes por el Mediterráneo incluso hasta Roma no tienen base histórica alguna y pertenecen al terreno de la ficción.

En su ruta hacia Jerusalén, los galileos solían evitar el paso por la región Samaria por su rivalidad con los samaritanos, y según Juan 4,5 visitó la ciudad de Sicar. En la región de Judea, además de la capital espiritual de los judíos, Jerusalén, Jesús visita la cercana Betania (detrás del Monte de los Olivos), donde resucita a Lázaro y es hospedado, acude a Efraim para protegerse, y conoce a Zaqueo el recaudador de impuestos en Jericó.

Cualquier dibujo de una ruta de Jesús partiendo de los evangelios canónicos tiene un valor relativo dado que por medio de la combinación de estas narraciones no podemos darles la fiabilidad histórica de viajes efectivamente realizados.

VISIÓN DE JESÚS – El judío marginal de Meier

Para John P. Meier Jesús fue una figura insignificante para la historia nacional judía y para la universal romana. El hecho de que lo mencionen historiadores judíos y romanos de los siglos I y II d.C., pero no traten su figura, lo coloca en la marginalidad histórica.

Las autoridades de la sociedad en la que vivía (judía bajo control o supervisión romana) lo colocaron en la marginalidad social, declarando su culpabilidad criminal y ajusticiándolo con la muerte reservada a esclavos y rebeldes.

El propio Jesús se marginó a sí mismo, decidiendo dejar de ser un artesano aldeano corriente y convirtiéndose en un itinerante que se dedicaba a la predicación. Esta opción vital cuando tenía treinta y tantos años le hizo marginal a los ojos de sus compatriotas.

Su estilo de enseñanza y su opción de vida resultó ofensivo a muchos judíos se enfrentó con tantos grupos palestinos y tantos individuos que en el momento crucial no tuvo a su lado a nadie influyente, lo que provocó su rápido y trágico final.

Además, el mensaje que llevaba en su predicación se apartaba de la ortodoxia de la práctica religiosa y de la interpretación de las Escrituras aceptadas por la mayoría de los grupos judíos contemporáneos suyos. Dado que no dejó de aceptar la ley y las creencias fundamentales de la religión de los patriarcas, Jesús se mantuvo en los márgenes de la fe judía, para desde allí construir una revelación de nuevas dimensiones.

Por último, Meier considera que, salvando las distancias, fue una persona que no se integró en la sociedad urbana, viviendo en la pobreza. Era un pobre laico rural que se había convertido en un maestro profético que chocaba con el rico sacerdocio aristocrático urbano, alguien que se enfrentaba al poder establecido.

Mapa 25. Vías de comunicación de la Palestina romana

17. Taumaturgo, sanador y exorcista

Para el hombre del siglo I estaba claro que había magos y personas con poderes conferidos por los dioses. Jesús era uno de ellos, no alguien con capacidades únicas, sino otro individuo que era capaz de obrar maravillas, de realizar hechos admirables. Pero, si para un contemporáneo suyo era posible que Jesús hiciera milagros, no lo era menos que otros los obraban igualmente.

El hecho de que Jesús llevara a cabo sorprendentes curaciones y exorcismos es algo atestiguado de forma independiente por muchas de las fuentes (Marcos, Q, M y L, Juan). Sin embargo, el fenómeno milagroso no supera el criterio histórico de dificultad o de disimilitud, dado que las comunidades de cristianos en las que surgieron todas esas obras creían en esos poderes de Jesús, y pudieron perfectamente inventar estas historias.

Sin embargo, los hechos milagrosos de Jesús son perfectamente aceptables por el criterio contextual. Los rivales de Jesús en los evangelios no ponen en entredicho la autenticidad de sus obras, sino que discuten la procedencia divina de sus poderes. La cuestión es si sus capacidades son divinas, como dicen sus discípulos, o demoníacas como sospechan los escribas en Mc 3,22.

Entre los hechos milagrosos de Jesús hay que distinguir varios tipos: las curaciones de enfermedades, la expulsión de demonios y la actuación sobre la materia (multiplicación de comida o bebida, caminar sobre las aguas).

METODOLOGÍA HISTÓRICA – El historiador ante el milagro

La interpretación del fenómeno milagroso en la Antigüedad es muy distinta a la actual. El hombre se sentía rodeado de fenómenos naturales que no era capaz de explicar y detrás de ellos veía una potencia de tipo divino. La observación de fenómenos como la gravedad o que la falta de aire causa la muerte, la hicieron también los antiguos. De hecho, el principio de Arquímedes se formuló siglos antes de Cristo, pero la observación de que unos objetos no se hunden en el agua y otros sí, no les permitía inferir una “ley natural” inviolable. Para ellos, la cuestión no era si siempre sería así, sino en virtud de qué poder esto ocurría.

La Ilustración y el desarrollo del pensamiento científico hacen que de la repetición del fenómeno se deduzca la existencia de una norma natural que se repetirá siempre.

Sólo la creencia en fuerzas “sobrenaturales” permite al hombre moderno plantearse la violación de esas leyes y hablar de milagro.

Sin embargo, para una persona del siglo I, una desviación de los fenómenos observados no dejaba de sorprender y admirar (raíz latina que está en la etimología de la palabra milagro), pero no generaba problemas de interpretación. Lo que había ocurrido es que algo que estaba en la esfera de poder de las divinidades, había pasado a la capacidad de un hombre con una especial relación con ellas. No se cuestionaba si un milagro era posible, sino quién era capaz y de dónde le venía ese poder.

Muchas veces se pretende poner al historiador ante el dilema de aceptar o rechazar el fenómeno milagroso. Sin embargo, esto sería pretender que la ciencia histórica aplicara los métodos de la ciencia experimental. El pasado no es algo que podemos reproducir en laboratorio tantas veces como necesitemos para verificarlo y predecir que en el futuro seguirá ocurriendo en virtud de una regla (hayamos sido capaces de explicarla o no). Las disciplinas históricas no pueden proceder de este modo sólo pueden establecer qué es lo más probable que ocurriera en el pasado, partiendo de los testimonios a los que tiene acceso. Dado que las probabilidades de que ocurra un milagro son mínimas, resulta indemostrable que en el pasado “pudiera haberse producido”.

Por supuesto, se da el caso del historiador creyente (en cualquier religión, no sólo la cristiana) que da por auténtico el fenómeno milagroso, pero lo hará en su calidad de creyente, no con su autoridad de historiador. El historiador no puede negar la posibilidad de que los milagros hayan ocurrido, pero tampoco los puede autenticar. La única postura honrada es la de limitarse a explicar qué significaban los milagros para la sociedad y la cultura en la que se recogen testimonios sobre ellos, y si la afirmación de que se produjo un milagro se remonta al personaje a quien se atribuye o es fruto de una tradición posterior. Más allá, sólo el teólogo tiene algo que decir.

Narraciones de exorcismo

En Juan no se encuentran narraciones de exorcismo, pero en los sinópticos podemos leer cinco o seis y los *Hechos de los Apóstoles* también testimonian sus expulsiones de demonios (Hch 10,38):

exorcismo	pasaje
el endemoniado de la sinagoga de Cafarnaún	Mc 1-23-28; Lc 4,33-37
el endemoniado de Gerasa	Mc 5,1-20
la hija de la mujer cananea	Mc 7,24-30; Mt 15,21-28
el muchacho epiléptico	Mc 9,14-29
el endemoniado mudo	Mt 9,32-34
el endemoniado ciego y mudo (copia del anterior)	Mt 12,22-23; Lc 11,14-15

Estos episodios tienen una estructura narrativa similar, en la que se distinguen cuatro momentos:

1. Descripción del mal que denota la presencia de un demonio.

2. Lucha entre el demonio y Jesús, que le pide que abandone al poseído.
3. Salida del demonio de forma que pueda ser apreciada por los testigos.
4. Admiración por parte de los presentes, que reaccionan con estupor, sorpresa o temor.

Quienes se han dedicado a interpretar estos fenómenos desde un punto de vista científico han relacionado a los endemoniados con perturbaciones psíquicas y a la curación con la influencia de la fuerte personalidad de Jesús. Pero desde un punto de vista histórico, nos interesa más entender qué significaba para sus contemporáneos.

OTRAS CREENCIAS – Los espíritus del mal en el judaísmo

En la religión hebrea preexílica, Yahvé es el autor del bien y del mal, no existiendo el demonio, cuyo concepto irá surgiendo de las tensiones internas a la idea de Yahvé. Satán, expresión procedente del hebreo, es la personificación de la cara oscura de Dios, aquella que impide el bien. Dado que el Dios de Israel es el poder supremo del cosmos, él ordena todas las cosas y nada ocurre fuera de su voluntad. Es la humanidad la que se aleja de su Dios, son los reyes de Israel los que traicionan la Alianza y hacen que el mal se produzca.

Esta visión resultaba insuficiente para explicar todo el mal del mundo y los hebreos empezaron a concebir un espíritu maligno cuyo poder de ofender era superior al de los mortales. La cara malvada de Yahvé se separó de la buena (el “Señor”) y se convirtió en el “Diablo”. Aunque los hebreos mantenían su monoteísmo, después del exilio su religión fue adoptando un cariz dualista, influenciada por la religiones persa e indoiraniana.

Pronto se presenta al “Señor” rodeado de una corte de *bene ha-elohim*, similar a los “hijos del Dios” de la religión cananea. Pero este panteón de Yahvé chocaba con el monoteísmo estricto y los *bene ha-elohim* se convirtieron en personajes poco definidos, entre los que se mantenía una separación entre buenos y malvados.

La raíz de *satan* significa “oponerse”, “obstruir” o “acusar” y el vocablo acabó por representar la idea del “opponente”. La función de esos personajes era en algunos aspectos equivalente a la de los démones paganos: tentar a la humanidad a abandonar los caminos del Señor, cayendo en el pecado. Aparecen aprisionados en la oscuridad (de las profundidades o del aire) desde donde tientan al hombre. En el libro helenístico de la *Sabiduría de Salomón*, Satán aparece abiertamente como oponente no sólo del hombre, sino también del Señor.

La literatura apocalíptica judía presenta a los ángeles del mal como tentadores de los hombres, sus acusadores y los que les infligen castigos (*Libro de Henoc*).

Jesús se enfrenta a los demonios sin fórmulas mágicas o gestos rituales. Es el mandato que surge de su poder divino el que somete la voluntad del demonio. Sin embargo, Jesús no tiene exclusividad en el hecho milagroso, como han pretendido muchos cristianos a lo largo de la historia. Otros profetas del Antiguo Testamento habían hecho milagros muy parecidos a los de Jesús, quien aparece en el Nuevo Testamento superando las capacidades de todos sus predecesores.

milagro bíblico		milagro de Jesús	
Eliseo da a comer a 100 personas con 20 panes de cebada	2R 4,42-44	alimenta a más de 5.000 con 5 panes y 2 peces	Mc 6, 30-44
Eliseo hace que salga a flote una viga de hierro hundida en el	2R 6,1-7	él mismo camina sobre las aguas del mar de Galilea	Mc 6,45-52

Jordán			
Elías resucita a un niño con invocaciones y complejo ritual	1R 17,17-24	lo hace sólo con una palabra: "levántate"	Mc 5,35-43

Una época llena de milagros

Según las tradiciones rabínicas, un siglo antes que Jesús, vivió en Galilea un judío llamado Honi que a través de la oración conseguía que llegaran las necesarias lluvias. Le llamaban el "dibujante de círculos", porque trazaba un círculo en el suelo alrededor de su persona y se negaba a salir de él hasta que no empezara a llover. Se le reverenciaba como maestro y autor de milagros, y él decía de sí mismo ser Hijo de Dios. Durante una Pascua fue martirizado fuera de los muros de Jerusalén y cuando murió se produjo un viento tan fuerte que arruinó las cosechas.

Incluso entre sus contemporáneos se encuentran otros ejemplos. Hanina ben Dosa, un rabino de Galilea de mediados del siglo I d.C. se hizo famoso por su virtud y poder de realizar milagros, consiguiendo que lloviera, sanando enfermos y enfrentándose a demonios. Se dice de él que una voz procedente del cielo lo proclamó Hijo de Dios. Los propios apóstoles son testigos de milagros de otras personas, y Jesús da a entender que la capacidad de exorcizar con su nombre le vendrá de Dios y que estará de su parte (Mc 9, 38-40). Las capacidades de Jesús no resultaban extrañas a los habitantes de Palestina, que acostumbraban a oír hablar o cruzarse con estos hombres santos capaces de grandes cosas.

En el paganismo también se daban los "hombres divinos", personas capaces de hechos sorprendentes (*tháumata*), como el filósofo pitagórico Apolonio de Tiana, que los antiguos explicaban por una alta ascesis. Filóstrato, en su biografía, pretende quitarle el tinte de brujería y lo hace máximo ejemplo de la verdadera sabiduría, un teurgo, un sabio cuya pureza de vida y amor por la sabiduría lo convierte en intermediario entre los hombres y los dioses, con los que está en comunidad. Apolonio se nos presenta como un personaje que progresa desde la sabiduría humana (interpretación de sueños, conocimiento de lo oculto y del futuro) a la influencia sobrenatural (poder sobre espectros) y al milagro divino (curaciones, resurrecciones y exorcismos).

OTRAS CREENCIAS – La *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato

El longevo filósofo y taumaturgo de una ciudad de Capadocia, Apolonio, vivió durante casi todo el siglo I d.C. y su figura es citada por Dión Casio, la *Historia Augusta*, Apuleyo o Yámblico, además de ser protagonista de la obra biográfica con toques novelísticos que escribió Filóstrato en su aretología del personaje.

A su madre se le apareció un ser celestial que le dijo que daría a luz a un ser excepcional, divino, y su nacimiento estuvo rodeado de portentos. En su juventud ya dio signos de sabiduría y en su madurez fue predicando el abandono de los aspectos materiales de la vida. Le seguían discípulos que pensaban que no era humano, porque le veían predecir el futuro, sanar enfermos, expulsar demonios y resucitar muertos. Sus enemigos consiguieron que se le juzgara por crímenes contra el Estado y, tras su muerte, sus seguidores afirmaron que había resucitado y que se les había aparecido.

El paralelismo de la figura de Jesús y Apolonio no parece que se haya producido por la creación de una figura pagana en contraposición a Jesús, sino que surgió de forma

independiente. Las similitudes se explicarían por el gran peso de la fe en el milagro en el paganismo antiguo, que pudo ser un factor determinante para la difusión del cristianismo entre los gentiles. El uso de Apolonio para contrarrestar la popularidad de Jesús se produjo más tarde, por ejemplo en el libro *Contra los cristianos* de Porfirio o en *Los amantes de la verdad* de Hierocles, gobernador bajo Diocleciano.

Apolonio fue atacado como charlatán por Eusebio en su *Historia de la Iglesia* 6.21.3 y por Orígenes (*Contra Celso*, 240). Pero también dentro del paganismo hubo críticas negativas a su figura, como las que vertió Luciano contra Apolonio, que lo desprecia como maestro de su personaje principal en *Alejandro o el falso profeta*.

Una vez más, no se trata tanto de dilucidar la historicidad de la taumaturgia de Apolonio ni la veracidad de Filóstrato, sino de constatar la creencia de sus lectores en esas capacidades milagrosas, hasta el punto de que Apolonio recibiera culto por parte del emperador Severo Alejandro.

En el *Evangelio de Juan* los milagros son considerados signos de la identidad de Jesús. El autor hace una selección (entre la que no se encuentra ningún exorcismo) y declara en el epílogo de su obra que “éstas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios” (Jn 20,30-31). Por lo tanto, los milagros demuestran que Jesús es quien dice ser y por eso se producen de forma pública y ante muchos espectadores, a diferencia del tratamiento íntimo, casi secreto, que Marcos da a los milagros. Algunos estudiosos piensan que el autor de este evangelio piensa que la verdadera fe no necesita pruebas y que incluso los que las ven no entienden, si no tienen fe (Jn 2,23-25; 11,45-48).

Si excluimos el portento de caminar sobre las aguas (Jn 6,16-21) todos los milagros de este Evangelio tienen una correlación con la descripción del prólogo sobre el “Verbo” divino, y todos llevan asociados una declaración de Jesús sobre su identidad. Sin embargo, fuera del prólogo no se dice que Jesús sea el “Verbo”, lo que demuestra, por un lado, que hay varias capas de redacción y, por otro, que el autor de la última redacción armonizó el mensaje dando un carácter unitario a su obra.

Gráfico 17. Los milagros en el *Evangelio de Juan*

Los milagros se ven reforzados por tres discursos de Jesús en los cuales remarca la idea de procedencia divina:

- Jn 3: Jesús dice a Nicodemo que ha nacido de lo alto, como tienen que hacer los que quieren entrar en el reino de los cielos.
- Jn 12: en su último discurso público afirma que el Padre le ha enviado y que quien le rechaza está rechazando a Dios.
- Jn 17: en su oración declara que ha venido de Dios y a él va a volver enseguida.

METODOLOGÍA FILOLÓGICA – Criterios lingüísticos de autenticidad

Los aspectos lingüísticos del texto de los evangelios pueden ayudarnos a discernir la autenticidad de un determinado pasaje. En Jn 3 Jesús explica a Nicodemo su procedencia divina y la necesidad de que todo hombre renazca en el bautismo recibiendo el espíritu de Dios, naciendo de lo alto. Pero Nicodemo no entiende a Jesús y se pregunta cómo puede uno nacer “de nuevo”.

La confusión de Nicodemo se explica porque en griego la expresión para “desde arriba” (*ánōthen*) se utiliza también para indicar “de nuevo”. Dado que Jesús hablaba con sus contemporáneos en arameo, el error no se habría producido porque en esa lengua se usan dos palabras distintas. Esto hace pensar que la conversación, si se produjo, no discurrió por estos derroteros. Se trataría de un caso identificable de

verdad teológica: para explicar un mensaje de Jesús se inventa una anécdota que ayuda a comprenderlo.

Para algunos estudiosos los aramaismos (huellas de vocabulario, gramática, sintaxis, ritmo e incluso rima de la lengua aramea en el texto griego) demuestran la autenticidad de un dicho de Jesús. Sin embargo, nadie puede decir que la tradición oral de los primeros cristianos de Palestina no fuera de lengua aramea y que, al igual que los creyentes que hablaban griego en el resto del Mediterráneo oriental, no modificaron las palabras de Jesús. Tampoco resultaría extraño que los primeros seguidores judeocristianos hubieran imitado la forma de expresión de su maestro.

Para el propio Jesús está clara la interpretación que hay que hacer de sus milagros. Si yo puedo llevarlos a cabo gracias al espíritu de Dios, dice en Mt 12,28, significa que el Reino de Dios ha llegado a vosotros. Esto implica una interpretación apocalíptica del fenómeno: los milagros son la prueba de que el momento final ya ha empezado, y que el fin de los tiempos está muy cerca. Las primeras fuentes neotestamentarias no deducen de estas acciones que Jesús sea Dios, sino que a través suyo se manifiesta la pronta llegada del Hijo del Hombre, como se había manifestado en el pasado por medio de otros profetas.

VISIÓN DE JESÚS – El ignorante de sí mismo, según Wrede

El estudioso alemán William Wrede, a principios del siglo XX, buscó una curiosa solución al enigma que suponía el “secreto mesiánico”, la repetida petición de Jesús de que no se divulgue su identidad (lo pide a sus discípulos, a las personas que cura y a los demonios que exorciza).

Según Wrede, Jesús no se veía a sí mismo como un mesías, y las peticiones de silencio sobre su identidad, que encontramos en el *Evangelio de Marcos*, fueron una invención de los primeros cristianos que lo proclamaban mesías. Dado que no había una autoproclamación de mesianismo por parte de Jesús, inventaron estos mandatos de silencio que explicaran la ausencia de esa declaración.

Otra explicación que se ha dado a esa petición de confidencialidad respecto a la identidad mesiánica de Jesús es que él no quería que se le confundiera con el mesías que esperaban los judíos del siglo I, un gran rey o un guerrero cósmico restaurador de la grandeza de Israel.

18. Maestro, profeta y mesías

Para un lector grecorromano del *Evangelio de Marcos*, un personaje que ha recibido el espíritu de Dios, que ha vencido a las fuerzas del mal y que proclama el advenimiento del reino de Dios entraba dentro de la clasificación de maestros inspirados por la divinidad y que obraban milagros en beneficio de los hombres gracias a su especial relación con ella, como otras personas en el judaísmo de la época.

Sin embargo, en Marcos, Jesús es retratado como el hijo de Dios con suprema autoridad y con tan alta inspiración que la mayoría de los que escuchan sus enseñanzas no entienden lo que quiere decir (Mc 4,10-13). Esta falta de comprensión lleva a un rechazo del hijo de Dios, especialmente entre los grupos preocupados por la pureza ritual y otras formalidades religiosas, y por los aristócratas sacerdotales.

Ni siquiera sus discípulos entienden bien quién es Jesús y se lo preguntan explícitamente (Mc 4,41; 6,51). Los que sí reconocen su identidad y su poder son los demonios que se encuentran con él (Mc 3,11). Además, hay tres personas que en este Evangelio entienden la figura de Jesús: él mismo (que recibe las palabras del

bautismo identificándolo como hijo de Dios), el autor y su lector, que son concededores de las claves que parecen faltarles a todos los demás personajes del Evangelio.

Ante la pregunta directa de Jesús a sus discípulos sobre quién creían que era él, Pedro contesta que era “el mesías” (Mc 8,29). Aunque el evangelista no nos lo dice, es fácil suponer que Pedro entiende el mesías como sus contemporáneos judíos: el que habrá de traer la grandeza y libertad al pueblo que sufre la dominación extranjera. Pero para Pedro y los judíos de su época el mesías no tenía que padecer ningún sufrimiento para llevar a cabo su misión, ni mucho menos morir por ello, como Jesús empieza a anunciar a partir de ese momento (Mc 9,30-31 y 10,33-34).

VISIÓN DE JESÚS – El profeta apocalíptico de Ehrman

La imagen más fiel al personaje histórico de Jesús según Bart D. Ehrman es la de un profeta apocalíptico, porque así parecen retratarlo las tradiciones más antiguas de forma independiente (Q, Marcos, M y L). En ellas, Jesús proclama que su generación será testigo de la intervención de Dios a favor de su pueblo, lo que da respuesta a la inquietud de los judíos respecto a la dominación de la tierra prometida por una potencia extranjera. Esas fuentes hablan de la proclamación por parte de Jesús de la llegada de la figura cósmica del Hijo del Hombre, que destruiría las fuerzas del mal. Quien no aceptara este mensaje y no se preparara para su venida, estaría sujeto al castigo divino.

En esta interpretación se ha movido buena parte de la investigación alemana y americana del siglo XX. A ello ha ayudado el análisis del judaísmo del siglo I, donde la visión apocalíptica de la historia y la religión no era una actitud extraña, sino más bien frecuente.

La autenticidad de esta visión de Jesús nos la sugiere la forma en que sus seguidores comunicaban lo que él había dicho, que no coincidía exactamente con su mensaje originario. En Mc 8,38 Jesús habla del Hijo del Hombre pero nada indica que se refiera a sí mismo. El cristianismo identificó esa figura con la de Jesús. Lo más probable es que si la referencia al juez cósmico que ha de venir no hubiera sido de Jesús, sino introducida por los autores neotestamentarios, no la habrían dejado expresada de forma ambigua. En Mt 25,41-46 la salvación en el juicio final la garantiza haber hecho el bien a los que lo necesitaban, no creer en Jesús y su resurrección, aspecto que introdujeron los cristianos, especialmente Pablo.

Estos y otros muchos argumentos hacen pensar que Jesús actuó y se presentó como un pensador judío de creencias apocalípticas.

A las preguntas del pueblo de Dios, el profetismo daba unas respuestas que algunos judíos consideraban poco satisfactorias. El movimiento apocalíptico eleva las respuestas a un nivel distinto, donde una nueva fe tiene viene a encontrar mayor consuelo en un resultado más satisfactorio de la situación de sufrimiento. El sufrimiento viene a justificarse por una causa externa, una fuerza superior que sólo será vencida por la intervención divina. El hombre tiene que prepararse para su llegada, pero no puede cambiar por sí mismo el curso de la Historia. Partimos del cuadro resumen de Bart D. Ehrman para ofrecer el panorama de las creencias judías en el que surge el mensaje de Jesús.

Gráfico 18. Respuestas del profetismo y del apocalipsis

La respuesta apocalíptica traía algunas consecuencias a la concepción religiosa e histórica por parte de los judíos. En primer lugar, era una opción dualista, dado que se reconocían dos fuerzas superiores (el bien y el mal), dos poderes cósmicos enfrentados que no admiten imparcialidad ni neutralidad (se está con uno o con el otro). La historia pasaba a dividirse en dos momentos: la era de la oscuridad y la futura

época de la luz. Pero como el hombre vive en la edad del mal, la actitud ante la vida es pesimista, porque la creencia en la pronta liberación se hace más dura de llevar cada día que tarda en llegar. Además, la situación del hombre no tiene posibilidades de mejorar hasta que llegue el momento final, por eso la creencia en su inminencia cobra tanta importancia. En ese momento, la fuerza del bien, Dios, vengará el sufrimiento del pueblo.

Los movimientos apocalípticos judíos podían diferir en su interpretación de cómo ocurría ese momento y quién sería el agente del cambio, pero todos estaban de acuerdo en que supondría una venganza divina, con el restablecimiento de la luz y el castigo del impío.

METODOLOGÍA FILOLÓGICA - La lectura más antigua

Formulado por los estudiosos como *Lectio antiquior potior*, este criterio de selección de una variante es muy útil. Frente a la opción de elegir estadísticamente (la lectura está en más manuscritos), es preferible elegir la variante que encontramos en los testimonios más antiguos, porque lo más probable es que cuanto más tiempo pase más modificaciones se introduzcan.

La perícopa de la mujer adúltera (Jn 8,2-11) no aparece en los manuscritos más antiguos, ni en los testimonios de los Padres del primer período cristiano, razón por la que no podemos considerarla originaria de Juan. Afirmar, a pesar de todo, que tiene colorido sinóptico y que su canonicidad, su carácter inspirado y valor histórico están fuera de duda (como anotan algunas ediciones) es pasar de la filología a la teología de forma en exceso ligera.

Sin embargo, puede darse el caso de un manuscrito del siglo VI que haya sido copiado de otro del siglo III y por tanto nos esté transmitiendo lecturas más antiguas que un manuscrito del siglo IV. Para algunos estudiosos, el uso de Juan de una fuente más antigua que los sinópticos le haría más fiable en la fijación de la fecha de la muerte de Jesús. Como todos los criterios de crítica textual, éste no debe ser utilizado mecánicamente o indiscriminadamente.

Mensaje apocalíptico en Jesús

Entre los dichos que podemos remontar a Jesús con suficiente verosimilitud encontramos bastantes referencias apocalípticas. El anuncio de la llegada a la Tierra del reino de Dios, con una visión de gobierno justo y banquete paradisíaco (Lc 13,23-29), el inminente momento del juicio por parte de un mesías (Mc 9,1), el “Hijo del Hombre” (Mc 13,26), un juez cósmico que los primeros cristianos identificaron con el propio Jesús. Los signos que indicarán su llegada serán de destrucción y su consecuencia tendrá un impacto en el orden social, de forma que el poderoso perderá su poder. Como el reino está cerca, conviene dejarlo todo y seguir a Jesús, amar a los demás no por una razón ética, sino porque es la forma de prepararse para el final y transmitir a los demás la buena noticia.

OTRAS FUENTES - El *Evangelio de Tomás*, el quinto evangelio

Entre los manuscritos de Nag Hammadi (hallados en el desierto egipcio en 1945) uno de los libros más importantes es el *Evangelio de Tomás*, una colección de 114 dichos de Jesús, que no contiene partes narrativas ni hace referencia a la muerte y resurrección del maestro. El manuscrito está escrito en siríaco, aunque sabemos que

el original era griego, dado que en otra población egipcia, en Oxyrrinco, aparecieron papiros del siglo II con fragmentos de esta obra.

Los dichos no parecen estar ordenados con un criterio coherente ni tener un contexto (salvo cuando se presentan como respuesta a una pregunta de los discípulos). Algunos tienen evidentes concomitancias con los sinópticos, otros se aproximan aunque no se puedan encontrar pasajes paralelos. En otros casos nos encontramos con pensamientos extraños al Jesús canónico y de difícil interpretación:

“El día que seáis uno, os convertiréis en dos. Pero cuando os hayáis convertido en dos, ¿qué haréis?”, (Ev. de Tomás, 11).

El pretendido autor de la obra es Judas, el hermano gemelo de Jesús (que es lo que significa Tomás en lengua semítica y Dídimo en lengua griega) y presenta su texto en el capítulo primero como las palabras que traen la sabiduría y la inmortalidad a quien las acoge en su interior. Algunos de los pasajes más extraños quizá se puedan entender a la luz del pensamiento gnóstico, que pretendía que la comprensión del mensaje daba la salvación a un alma atrapada en el mundo material.

Dado que lo único importante es alma, la realidad física y la historia de nuestras vidas carece de relevancia. Leído en código gnóstico, esta puede ser la razón por la que no se transmita en este texto (que hemos conservado completo) ningún detalle de la vida de Jesús, ni siquiera su muerte o resurrección, puesto que lo que nos salva es su mensaje. El reino de Dios está aquí y ahora, pero sólo accesible a los que lo pueden percibir gracias al conocimiento adquirido en el secreto significado de las palabras de Jesús.

Entre el *Evangelio de Tomás* y los evangelios sinópticos se pueden encontrar paralelismos que subrayan la dimensión apocalíptica de Jesús, pero no hay una correspondencia palabra por palabra, lo que sugiere que el autor de este apócrifo usaba fuentes comunes a los sinópticos, al igual que otras diferentes quizá de tradición más antigua que ellos. La principal diferencia entre la fuente Q y el *Evangelio de Tomás* es que éste no muestra una creencia en la llegada del Hijo del Hombre a la Tierra para juzgar a los hombres, mientras que en Q es un tema central.

tema apocalíptico	Tomás	sinópticos
El juez será como el pescador que coge de sus redes sólo lo mejor	8	Mt 13,47-60
La semilla tiene que caer en terreno abonado	9	Mc 4,1-9
Yo no he venido a traer la paz, sino la división	16	Lc 12,51-53
Quien sigue ese pauta de comportamiento es como la semilla de mostaza comparada con el arbusto que será el reino	20	Mc 4,30-31
El mandato clave de la <i>Torá</i> es amar a Dios con todo el ser y amar al vecino como a uno mismo	25	Mc 12,28-31
La lámpara se coloca donde mejor ilumine y transmita la verdad	33	Mc 4,21-22
El vino nuevo tiene que colocarse en nuevos odres	47	Mc 2,18-22
El que ahora sufre será recompensado	54, 68-69	Lc 6,20-23
Uno tiene que dejarlo todo, “odiar” a su familia, desprendiéndose totalmente	55	Mt 10,37
No hay que preocuparse por las posesiones de este mundo, sino concentrarse en el reino que ha de venir	63	Mt 6,19
El coleccionista de perlas, cuando encuentra una perfecta, vende todo lo que tiene para conseguirla	76	Mt 13,45-46

El propio Jesús rechaza a su familia	99	Mc 3,31-34
--------------------------------------	----	------------

En muchos de estos paralelismos, las palabras de Jesús en el evangelio apócrifo están expresadas de forma más sencilla y directa, lo que ha hecho pensar a algunos estudiosos que el *Evangelio de Tomás* nos transmite versiones más próximas a Jesús, que fueron reelaboradas por los evangelistas canónicos. Un sencillo caso, que no acarrea problemas interpretativos, nos ilustra esta teoría: *Jesús dijo: “Si un ciego guía a otro ciego, los dos caerán en un hoyo”* (Tomás, 34). Lucas adorna la cita en 6,39 y Mateo todavía la hace más larga en 15,14.

Jesús y las prácticas religiosas judías

Por otro lado, la adhesión a Jesús no requiere un abandono de las formas tradicionales de piedad judía. En Mt 5,17-20 se asumen la práctica de la Ley con una diferencia fundamental respecto a los estrictos fariseos: la necesidad del hombre está por encima de las prácticas del culto, porque el primer mandamiento es el amor. La predicación de Jesús en Mateo tiene cinco grandes momentos:

El sermón de la montaña	Mt 5-7
Instrucciones a los apóstoles	Mt 10
Las parábolas del reino	Mt 13
Enseñanzas sobre el reino y la Iglesia	Mt 18
Discurso apocalíptico del final de los tiempos	Mt 23-27

Algunos estudiosos han planteado que la presentación de Jesús como un nuevo Moisés se podría notar en Mateo hasta en detalles como el paralelismo de estos cinco grandes discursos y los cinco libros del Pentateuco. Quizá sea exagerado llevar el paralelo tan lejos, pero es indudable que además de los rasgos biográficos (sobrevivir a la persecución del rey/faraón, la montaña como lugar donde se recibe el mensaje divino), Jesús se muestra como un continuador de la labor de Moisés y no plantea una ruptura con la Ley, sino que se presenta como un estricto cumplidor (Mt. 5,17-20).

En la interpretación de la Ley según Jesús, lejos de haber un alejamiento o de ponerla en cuestión, lo que encontramos es una concreción y un extremismo. Jesús se remonta al significado último de un mandamiento, al espíritu de la ley, y lleva el cumplimiento de la *Torá* a sus últimas consecuencias. Los hijos del reino de los cielos tienen que ser más estrictos que los hijos de Israel, porque los fariseos (máximos observantes de los preceptos mosaicos) se agarran a la palabra para ser cumplidores y olvidan la verdadera intención de los mandamientos. He aquí algunos ejemplos:

texto de la Ley	espíritu de la ley	mandamiento de Jesús	
No matarás (Ex 20,13).	Que la ira extrema no rompa la armonía de la comunidad.	No muestres ira y perdona a tu hermano.	Mt 5,23
Ojo por ojo, diente por diente (Ex 21,24).	Sé justo en la asignación de una pena por delito. No devuelvas más daño del recibido.	Es preferible sufrir el mal antes que infligirlo: ofrece la otra mejilla.	Mt 5,38
No cometer	La causa del adulterio es el	No desearás a la mujer de tu	Mt 5,28

adulterio (Ex 20,17).	deseo por la mujer de otro.	prójimo.	
Ama a tu vecino como a ti mismo (Lv 19,18).	No hagas lo que no te gustaría que te hicieran.	Todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos.	Mt 7,12
Persigue a tu enemigo (Lv 26,7).	No hagas lo que no te gustaría que te hicieran.	Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan.	Mt 5,44

Para Jesús, la mejor forma de cumplir los mandamientos de la Ley es dejarla resumida en dos instrucciones: *ama a Dios sobre todas las cosas y a tu vecino como a ti mismo* (Mt 22,40).

OTRAS CREENCIAS – La “regla de oro” en la cultura antigua

La filosofía moral en la Antigüedad presenta múltiples formas de la “regla de oro” en la que Jesús resume los mandamientos de la Ley. Ni siquiera esta idea de norma que engloba a todas las demás es única en el judaísmo. El rabino Hillel respondió a un gentil que le pedía que recitara la Torá apoyado en un solo pie: *“Aquello que te resulta odioso no lo hagas a tu vecino. Esta es la Torá completa, lo demás son comentarios. Vete y aprende”*.

Del “No hagas a los demás lo que no te gustaría que te hicieran a ti” que encontramos en personajes de culturas tan lejanas como la griega de Heródoto (s. V a.C.) y la oriental de Confucio (s. VI a.C.) pasamos al “Deberías tratar a los demás como esperas que yo te trate a ti”, como dice el orador griego Isócrates (s. IV a.C.).

En las interpretaciones al *Levítico* o en el libro apócrifo de *Tobías* también se encuentra la expresión “Lo que odias no se lo hagas a nadie”, que Jesús eleva a la máxima expresión: el mandamiento del amor a todos, amigos y enemigos (Mt. 22,35-40).

La interpretación sobre las bienaventuranzas también ha generado mucho debate. Frente a los que piensan que Jesús está dando instrucciones de comportamiento para entrar en el reino de los cielos, otros creen que está dando indicaciones de cómo va a ser ese reino que está a punto de venir. Esta es una lectura acorde con la visión apocalíptica de que el reino está cerca y que los que sufren ahora enseguida van a obtener el alivio de su recompensa. No está diciendo que alguien tiene que hacerse perseguir por causa de la justicia para entrar en el reino de los cielos, sino que el que está sufriendo esta situación aquí y ahora, sí entrará. Por el contrario es muy difícil que entren los poderosos de la tierra.

OTRAS FUENTES - El *Evangelio de los ebionitas*

De este texto griego (seguramente de la segunda mitad del siglo II), también conocido como *Evangelio de los Doce*, sólo conservamos siete fragmentos que sirven para deducir un conocimiento amplio de los sinópticos y una afinidad con las creencias y opiniones de la secta de los ebionitas.

Epifanio dice que los ebionitas formaban una secta extremista con tendencia gnóstica y orgullosa de su carácter judío, que a su texto de referencia le llamaban “Evangelio de los hebreos” lo que provocó cierta confusión con el texto del que nos habla Jerónimo. Tenían a su evangelio por una obra narrada por los apóstoles, haciendo de Mateo el redactor que le daba forma: *[...] hubo un hombre por nombre Jesús, como de unos treinta años, que fue el que nos escogió a nosotros.*

La creencia en Jesús como hombre, creado como los ángeles, no engendrado por Dios, nos la traslada Epifanio como herética y se deduce en el pasaje del bautismo: Y

vino una voz del cielo que decía: "Tú eres mi hijo bien amado, en ti he encontrado mis complacencias". Y otra vez: "Yo te he engendrado hoy". Cuando los primeros evangelios alcanzaron una alta difusión, surgió la necesidad de armonizarlos para limar las diferencias. Al parecer, el *Evangelio de los ebionitas* es una refundición de los sinópticos, lo que quedaría demostrado por el pasaje citado: ante la diversidad de versiones sobre la voz que desciende del cielo en el bautismo, este texto hace que surja tres veces (para dirigirse a Jesús dos veces y otra a los presentes).

El nombre ebionitas les venía de su opción por la pobreza (*ebjonim*), aspecto que resaltaban del texto mateano, y por el vegetarianismo, lo que les hace modificar el texto sobre Juan Bautista (que según ellos comía sólo miel y no saltamontes) y alterar el deseo de Jesús de comer el cordero pascual. Por eso subrayan el mandato de supresión de sacrificios (*he venido a abolir los sacrificios y, si no dejáis de sacrificar, no se apartará de vosotros mi ira*), pero no de la Ley (*no he venido a abolir la Ley*).

Dice de Jesús: *Y, por el contrario, se lamentaba de aquellos que, viviendo entre riquezas y lujuria, no daban nada a los pobres, echándoles en cara el que habían de dar cuenta por no haberse compadecido de aquellos a quienes habían debido amar como a sí mismos, ni aun viéndolos sumidos en la miseria.*

La moral hebrea estaba ligada a las transgresiones de tabúes religiosos más que a las violaciones de la justicia social. El Antiguo Testamento condenaba las afrentas a Yahvé como la idolatría, la blasfemia, la profanación del sábado o la traición de un juramento. El *Levítico* y el *Deuteronomio*, los libros que seguían los fariseos a ultranza, testimonian la importancia del ritual y el tabú religiosos. La justicia que propugnan se refiere al pueblo de Israel, mientras que respecto a los gentiles la relación es diferente. Hacia ellos puede haber tanta crueldad como la que reciben de sus enemigos asirios o babilonios, como demuestra el mandato divino de exterminio contra la población cananea cuando Josué manda las tribus que se apoderan de la tierra prometida.

Esa revolución interpretativa de la Ley no fue recibida de igual forma por todos los judíos. En el *Evangelio de Lucas* se justifica la difusión del mensaje de Jesús a los gentiles por su rechazo entre los judíos. Y no es un rechazo por desconocimiento o porque provenga de fuera del judaísmo. Lucas se preocupa por dejar clara la relación de Jesús con la capital espiritual del judaísmo, Jerusalén, y la estrecha vinculación de su personaje con el Templo de Dios.

Lucas nos dice que Jesús es precedido por el hijo de un sacerdote del Templo, Juan, el Bautista, y que recién nacido fue consagrado en el Templo. Éste es el único evangelio en el que Jesús niño visita el Templo con motivo de la Pascua (Lc 2,49). Lucas ordena las tentaciones en el desierto, que toma de su fuente Q, para que el clímax sea la tentación de lanzarse desde lo alto del Templo (Lc 4,1-13), lo que podría ser una derrota en el campo de batalla del combate cósmico final. Al viaje hacia Jerusalén se le dedican diez capítulos, buscando un efecto literario de aproximación progresiva al momento culminante de la Pasión. La escena final también transcurre en el Templo (Lc 24,50-52), a diferencia de lo que ocurre en Marcos.

Por lo tanto, Jesús, en el *Evangelio de Lucas*, está dirigiendo su mensaje al corazón del judaísmo, aunque los destinatarios finales serán todos los hombres.

Ese rechazo se aprecia desde la primera predicación, que Lucas traslada intencionadamente a ese punto cuando en su fuente estaba más adelante (Mc 6,1-6, posición en medio del evangelio que mantiene Mateo 13,53-58), y culminará con la muerte a manos de su propio pueblo. Pero este rasgo no es el único que denota el contexto en el que escribe Lucas y la comunidad a la que se dirige. Se trata de un grupo de gentiles fuera de Palestina que ya han comprobado que el plazo del final de los tiempos no era tan inmediato como indicaban las fuentes más antiguas. Por eso el

Jesús de Lucas cuenta con que el final no esté tan cerca y muestra una mayor preocupación por la dimensión social de su predicación.

Con un sutil matiz de redacción Lucas convierte unas bienaventuranzas apocalípticas en una defensa del débil en la sociedad: los bienaventurados no son los pobres de espíritu, sino los que padecen la pobreza material (Mt 5,3 / Lc 6,20), no son los que tienen hambre y sed de justicia, sino lo que sufren hambre física ahora (Mt 5,6 / Lc 6,21). Además, en Lucas Jesús no tiene sólo palabras para confortar al desvalido, sino también advertencias para los opresores.

Otro aspecto en el que se nota esa preocupación social es la amplia vinculación de Jesús con mujeres (que le acompañan en sus viajes, Lc 8,1-3; le dan apoyo para que se pueda dedicar a su ministerio, Mc 15,40; participan con él en debates, Jn 4,1-42). La mujer estaba relegada en la sociedad judía, ya que era causa de impureza ritual (acto sexual, menstruación, parto). Se le postergaba en el culto del Templo, se les separaba en la sinagoga y no participaba en el banquete doméstico cuando había invitados. Estaba obligada a todas las prohibiciones de la Ley y expuesta al rigor de todas sus penas, pero no se la escuchaba como testigo en un juicio, y sus derechos estaban supeditados a los de su padre o su marido. Cuando queda viuda carece de protección y derechos.

El hecho de que Jesús les prestara atención, les permitiera seguirle en su último viaje a Jerusalén (como atestiguan todos los evangelios canónicos) y las haga igualmente merecedoras de la salvación en el reino de Dios, es coherente con la visión apocalíptica de Jesús que proclama un cambio radical en el tiempo que ha de venir: el último será el primero, el humilde quedará exaltado y la mujer no será tratada de forma diferente. No se trata tanto de construir nuevas reglas sociales, una comunidad de iguales, sino de preparar a todos por igual para la destrucción de este mundo y la recreación divina de una nueva sociedad.

Entre las mujeres relacionadas con Jesús destaca María de Magdala, que la tradición a partir del siglo VI retrata como una prostituta, basándose en la identificación de la Magdalena con la mujer pecadora de Lc 7,36-50 (identificación que el evangelista no hace).

ECOS MEDIEVALES – El Nuevo Testamento de Lyon

En el siglo XII surge un movimiento renovador de la Iglesia católica en Europa. Para muchos creyentes, los obispos y abades se han apartado del mensaje de Jesús y su jerarquía feudalizada hace ostentación de riqueza y poder. Los cátaros (que toman su nombre de la palabra griega que significa “puro”) propugnan una vuelta a la esencia del cristianismo primitivo que se extiende por el Imperio Germánico, Lombardía, Provenza y norte de Cataluña. Pero es en el sur de Francia donde arraiga con fuerza, hasta que en 1209 Inocencio II promulga la cruzada albigense contra los cátaros, que se defendieron con las armas al grito de “¡Dios lo quiere!” En 1232 la implantación de la Inquisición conseguirá la eliminación total de los cátaros, posiblemente la principal herejía medieval.

La fe cátara es dualista: el bien es el espíritu, irreconciliable con el mal, la materia. Un grupo de creyentes (hombres y mujeres) considerados perfectos, puros, llevan una vida ascética e itinerante. Habiendo renunciado a bienes materiales, predicán al aire libre y leen los textos bíblicos en la lengua del pueblo y usan la cruz como único símbolo e imagen de culto.

La conocida como *Biblia cátara de Lyon* es un códice del siglo XIII que contiene una traducción del Nuevo Testamento completo a la lengua occitana y una colección de liturgias, que se conserva en la Biblioteca Municipal de Lyon. Por la variante del

occitano utilizada en la traducción se conjetura su procedencia del sur del condado de Foix o del antiguo vizcondado de Carcasona.

Los cátaros fueron pioneros en la idea de que la palabra divina debía llegar a los laicos, los “simples”, a los que estaba vedado el conocimiento del latín que usaban los clérigos para disfrutar de las sutiles enseñanzas de las Escrituras. Hasta trescientos años después no se difundirá una traducción del Nuevo Testamento: la versión alemana del texto griego que Martín Lutero publicó en 1522, a las que siguieron las traducciones al inglés de Tyndale, Coverdale y Rogers, entre otros. La imprenta había venido en apoyo de una nueva etapa en la difusión del Nuevo Testamento.

En Lucas se aprecia cómo el carácter apocalíptico del mensaje de Jesús pierde fuerza respecto a su fuente Marcos. Esto se debe a un proceso rápido de evolución del mensaje de Jesús en el cristianismo temprano. En Juan, tres lustros más tarde, ese rasgo está prácticamente perdido. Para Juan la salvación, la vida eterna, no habrá de llegar con la venida del “Hijo de Hombre” (no hay un discurso apocalíptico en este Evangelio), sino que se produce aquí y ahora, en el momento en el que los hombres creen en Jesús. Ese traslado al presente de la acción salvífica de Jesús ha hecho de este Evangelio uno de los más apreciados por los creyentes conforme se alejaba en el tiempo la muerte y resurrección de Jesús. La inminencia del final no se podía interpretar de forma apocalíptica y la salvación tenía que hacerse próxima al creyente.

Aunque quedan rasgos apocalípticos en el *Evangelio de Juan* (por ejemplo en 5,28-29), aquí la pertenencia al reino de Dios se produce cuando se renace desde arriba (Jn 3,31), cuando uno cree alcanza la vida eterna, no cuando llegue el juicio final. La salvación es ahora. Por eso Jesús corrige a Marta, la hermana de Lázaro, cuando ésta interpreta de forma apocalíptica lo que le ha dicho Jesús, él le explica que no tendrá que esperar la resurrección “el último día”, sino que “el que cree en mí, aunque muera, vivirá” (Jn 11,23-24).

El magisterio en itinerancia

La itinerancia ejercida por Jesús e impuesta a sus discípulos no es un rechazo de la sociedad ni abandono de las obligaciones por pereza o vagancia, sino una renuncia a establecerse. Este rechazo de las convenciones sociales es diferente al de la filosofía cínica. El cínico ofrecía sólo su testimonio de vida como rechazo de la sociedad, Jesús y su movimiento a cambio del sustento material ofrecen apoyo espiritual, con el ánimo de cambiar la sociedad.

VISIÓN DE JESÚS – El filósofo cínico

B. Mack y F.G. Downing son dos estudiosos que han propuesto la asociación de Jesús con la filosofía cínica. También John D. Crossan ve tendencias cínicas en Jesús.

El abandono de las posesiones (Mt 6,19; Mc 11,21), la despreocupación por el vestido o la falta de previsión respecto a lo que se va a comer (Mt 6,25), vivir con lo esencial y aceptar lo que los demás den a sus discípulos (Mc 6,6-13), condenar a los que rechacen su mensaje (Lc 10,1-12) y esperar que los demás los traten mal y no les comprendan (Mt 5,11).

Sin embargo, hay que recordar que en el Nuevo Testamento a Jesús se le presenta siguiendo las Escrituras judías, no citando a filósofos griegos, cuya doctrina seguramente desconocía. Aunque haya temas de interés en los que coincide con la tradición cínica, asignarle esta etiqueta es llevar estas similitudes demasiado lejos.

Para contrarrestar el daño social que implica la itinerancia de los adeptos proselitistas, si se convierte en masiva, Jesús se pronuncia en contra del divorcio, que era la principal causa de desarraigo social: la ruptura de la familia. El rechazo del divorcio parece auténtico, dado que lo testimonian múltiples fuentes (la fuente Q en Mt 5,32 y Lc 16,18; Pablo en 1Co 7,10-11 y Marcos en 10,11-12). Jesús pone la ruptura no entre marido y mujer, sino entre hijos y padres. Abandonar la casa es optar por una vida distinta de la seguida por los progenitores (Lc 12,51-53, siguiendo a Q, y *Evangelio de Tomás*, 16).

Otro efecto de la itinerancia es que se priva al reino de Dios de un centro geográfico determinado, pero se obtiene el beneficio de una ampliación de sus horizontes. Compartir la comida con los demás significa compartir la base de la subsistencia, del medio de vida, una vida que sólo pertenece a Dios. Así es como se construye el reino de Dios, como contraposición al reino del César y sus sicarios.

OTRAS CREENCIAS – Los cínicos

Entre las escuelas filosóficas y sapienciales del mundo antiguo destaca por su peculiaridad la de los filósofos cínicos, contestatarios radicales tanto en su comportamiento como en su doctrina. Para ellos había una ley natural que estaba por encima de los valores y las instituciones sociales. Anteponían la libertad personal acorde con la virtud y la autosuficiencia que les alejaba de las riquezas y los bienes materiales, las necesidades y los placeres.

El nombre de cínicos hace referencia a la definición de Diógenes de Sínope (404-323 a.C.) como “el perro” (*kynós*, en griego), que vive al margen de las buenas maneras e ignora la decencia social. A esta escuela prestó especial atención Diógenes Laercio en su obra *Vidas de los filósofos*, de la que podemos seleccionar algunas citas:

Diógenes de Sínope viendo a uno que hacía abluciones de purificación, le dijo “¡Ay, infeliz! ¿No sabes que igual que purificándote no podrás librarte de tus errores de gramática, tampoco te librarás de los pecados de tu vida?”.

Antístenes (446-366 a.C.), el iniciador del cinismo, respondía a los que le acusaban de frecuentar malas compañías: “También los médicos están con los enfermos, sin coger por eso la fiebre”, y ponía por encima de todo la virtud: “El sabio no debe vivir según las leyes vigentes en la ciudad, sino según las leyes de la virtud”, y que “la virtud es la misma para el hombre y para la mujer”.

Zenón (333-261 a.C.) afirmaba que “los padres y los hijos son enemigos, si no son sabios”.

En los evangelios encontramos diferentes retratos de Jesús: Marcos lo presenta como un líder, maestro y sanador de gran autoridad; para Mateo es el nuevo Moisés que da la correcta interpretación de la Ley; en Lucas es el profeta que ha venido a salvar al mundo y ha sido rechazado por su pueblo, y en Juan es un hombre enviado del cielo que declara continuamente quién es y que va a regresar a quien le ha enviado.

La tendencia a combinar estos retratos en uno es un error grave para la comprensión histórica en el que se ha caído repetidamente a lo largo del tiempo. Este esfuerzo de armonización se ha venido justificando por la convicción de que todos responden a una verdad teológica única. Como hemos visto, lejos de intentar conciliar enfoques tan diversos, lo que la Historia pretende es explicar cómo y por qué cada evangelista ha tendido a presentar así al protagonista de su obra.

19. El Templo: arquitectura, vida y religión

El Templo de Jerusalén era el centro de la religión y de la identidad política judía. El germen del Templo y de la nación judía lo había creado David colocando el tabernáculo del Arca de la Alianza en el promontorio de Jerusalén, la capital de su reino. Su hijo Salomón construyó el templo que habría de durar hasta la destrucción por los babilonios de Nabucodonosor II. El segundo templo fue construido al regreso del exilio en Babilonia, y en época romana Herodes el Grande lo convirtió en una de las maravillas de la Antigüedad.

El proyecto se comenzó en 19 a.C. y no fue concluido por entero hasta bastante después de la muerte del rey cliente de Roma. En su diseño la superficie del Monte del Templo quedaba duplicada y la masa imponente de sus muros creaba una vista desde cualquier punto de la ciudad que admiraba a los devotos judíos y a los visitantes gentiles.

ARQUEOLOGÍA – La Jerusalén de Herodes el Grande

La construcción del Templo era la parte central de un proyecto de construcción más amplio: convertir Jerusalén en una ciudad grecorromana monumental. Esa es la ciudad que visitó Jesús de Nazaret, el máximo símbolo de esplendor y lujo de la provincia romana de Siria. La arqueología ha podido sacar a la luz muy poco de esa Jerusalén, dado que en el año 70 sufrió severas destrucciones incluida la del Templo, cuando Tito acabó con la insurrección judía. En el siglo II, Adriano convirtió a la ciudad en una colonia romana y la rehizo casi por completo, dándole el nombre de Aelia Capitolina. La representación que se puede ver en el famoso mosaico de Madaba responde a la ciudad hadrianea, de la Jerusalén herodiana quedaba ya entonces muy poco.

Además del Templo, destacaba la Torre Antonia. La antigua fortaleza de los asmoneos había sido convertida en un bastión inexpugnable que Herodes llamó fortaleza Antonia en honor de su primer valedor romano, Marco Antonio. En su interior había estancias, pórticos, baños y amplios cuarteles. Se conserva un pavimento de mármol que desde la Edad Media se enseña a los peregrinos como el lugar donde Pilato juzgó a Jesús, el *lithostroton*, aunque la arqueología nos dice que data de la reconstrucción de Adriano. Desde sus torres, especialmente de la sudoriental, la más alta, se vigilaba todo lo que ocurría en el amplio espacio del Templo. En su interior los romanos custodiaban las vestimentas rituales de los sacerdotes, que se les entregaban sólo con ocasión de las festividades y cuando estaban seguros de que la muchedumbre estaba bajo control.

El palacio de Herodes se situaba en la colina occidental, rodeado de las lujosas casas de los aristócratas jerosolimitanos, construidas en estilo romano, con sus patios y sus triclinios con vistas al monumental templo.

Mapa 26. La Jerusalén herodiana

El complejo del Templo de Jerusalén que conoció Jesús era uno de los edificios más imponentes de la época. La mayoría de la gente accedía por la cara sur del muro. Delante de ella había unas piscinas rituales para poder purificarse antes de entrar en el Templo. Dos grandes puertas (Hulda) daban acceso a unas escalinatas que ascendían hasta la plataforma del Monte sobre la que se alzaba el Templo propiamente dicho.

Los accesos eran fáciles de controlar con unas pocas tropas de guardias levíticos al mando del sumo sacerdote del Templo. Dos tercios de la superficie del Monte del Templo lo ocupaba el Patio de los Gentiles (*soreg*) al que podía acceder cualquier

visitante de cualquier credo o sexo. Una barrera de piedra no muy alta separaba este espacio del área del Templo, a la que sólo tenían acceso los judíos. Cualquier gentil descubierto más allá de este límite recibía la pena de muerte, como recuerdan dos inscripciones en griego del siglo I encontradas en Jerusalén. El santuario propiamente dicho estaba en el centro y a él se ascendía por doce escalones.

Una vez dentro, el fiel judío estaba en el Patio de las Mujeres, a las que estaba vedado el acceso al Patio de los Israelitas, al que los hombres llevaban sus ofrendas. El último espacio ante la puerta del Templo era el Patio de los Sacerdotes, donde éstos realizaban los sacrificios en el altar. Esta distribución la conocemos por descripciones literarias, especialmente la de Flavio Josefo, dado que la arqueología no ha podido verificarlo.

Flavio Josefo describe la riqueza de las puertas de plata, oro y bronce (las mayores) y la riqueza de los objetos que se contenían: el candelabro de siete brazos (que representan los planetas), una mesa que tenía encima doce paños (símbolo de los meses) y altares para inciensos de trece aromas.

Al interior del Templo sólo accedía el día de la fiesta mayor el Sumo Sacerdote en estado de máxima pureza. La nave del Templo, el *sancta sanctorum*, que estaba separada del resto por una gruesa cortina, era la morada de Dios, y en el pasado había albergado el Arca de la Alianza.

Las autoridades y los sacerdotes accedían al Monte por una escalera monumental del ángulo suroccidental que llevaba al Arco de Robinson (la triple puerta) y daba acceso al pórtico llamado Stoa Real, o bien por la puerta occidental del Arco de Wilson a la que se llegaba desde el barrio alto, donde vivían los nobles y donde tenía su residencia el rey Herodes, por un elevado puente que salvaba el valle del Tyropoeon, en el que estaban las casas más humildes. El Arco de Wilson dejaba a los nobles visitantes muy cerca del edificio del Templo.

Mapa 27. El Monte del Templo en época de Jesús

ARQUEOLOGÍA – El Templo herodiano

La magnífica construcción de Herodes apenas intervino en el santuario propiamente dicho, que se basaba en las prescripciones hechas en el texto bíblico respecto a sus dimensiones y estructura. Se debieron reparar algunas partes, decorar con dorados las columnas, pero no se amplió el edificio. Sin embargo, el recinto en el que estaba erigido duplicó su espacio y se reestructuró para darle una monumentalidad de la que se hacen eco muchos autores antiguos: Tácito, Filón, Flavio Josefo.

Herodes, como haría con el Herodión y con Masada, sometió la geografía a su diseño, lo que no fue tarea fácil, dado que por sus cuatro costados el Monte del Templo tenía laderas que dificultaban la ampliación. Rellenó una parte del valle occidental del Tyropoeon y la hondonada norte, además de construir bóvedas sobre las que se apoyara la plaza. Los cuatro lados del monte quedaron flanqueados por muros de contención, conservando el antiguo muro oriental, que fue prolongado hacia el norte y el sur. La monumental plataforma resultante tenía 300 metros de este a oeste y 470 de norte a sur. Los muros sobre los que estaba el gran patio del Templo se alzaban a 30 metros del nivel de la calle en el ángulo suroeste. Los cimientos se hundían otros 18 metros para garantizar la estabilidad de la impresionante superposición de hileras de piedra colocadas una sobre otra sin utilizar ningún tipo de argamasa o mortero.

Las piedras fueron pulidas en sus bordes para crear un aspecto ligeramente trapezoidal. Hacia arriba cada fila de sillares estaba retirada apenas tres centímetros hacia el interior respecto a la precedente. El resultado era una fachada imponente con un cierto aspecto piramidal y que, cuando recibía la luz del sol, resplandecía como el

mármol, dando la sensación de una textura que creaba el un leve juego de luces y sombras cambiantes a lo largo del día. Sobre la última hilera de piedras había un pórtico de columnas, desde el que los sacerdotes podían ver lo que ocurría en la ciudad y desde donde las trompetas anunciaban el comienzo de las festividades más señaladas.

La decoración era escasa y de tipo floral o geométrico. No existía representación animal o humana alguna, siguiendo la norma de la *Torá*, con un sola excepción: el águila de oro que Herodes hizo colocar sobre la puerta por la que accedían los altos dignatarios, los visitantes romanos, y que pasaba desapercibida a la mayoría del pueblo judío. La función era evidente: a ojos del dominador romano, semejante construcción podía interpretarse como una fortaleza y no como un santuario. Con el águila Herodes hacía una dedicatoria discreta pero elocuente del sometimiento de su reino al emperador romano.

Mapa 28. El Templo herodiano de Jerusalén

El Pórtico Real era una enorme basílica que cubría buena parte del flanco sur, allí se situaban los cambistas que recaudaban el tributo anual al Templo (medio shekel tirio), y donde los vendedores de animales sacrificiales organizaban sus establos (los estudiosos debaten si todos los animales se compraban o los fieles podían traer sus reses). En realidad era un mercado con fines religiosos y fiscales. Otro de los monopolios de la clase sacerdotal, que engrosaba sus arcas, era el comercio de incienso y de especias para el Templo.

Los campesinos judíos tenían que aportar un décimo de lo que se consideraba que era su producción anual. El impuesto de medio shekel para el mantenimiento del Templo y su actividad sacrificial equivalía sólo a dos jornadas de trabajo, pero el peregrino hacía en Jerusalén muchos otros gastos, lo que contribuía a la riqueza económica de la ciudad. Los más piadosos no pasaban de contribuir con un 15% de sus ingresos, mientras que los galileos ni siquiera hacían contribuciones regulares. Aunque esto disgustaba a la clase sacerdotal, tenía su explicación: los recaudadores de impuestos de Antipas en Galilea recogían entre el 25 y el 40% de todo lo que se producía, para lo cual usaban la amenaza de prisión, la violencia y la confiscación de tierras. No es de extrañar que los galileos sintieran que ya estaban bastante gravados con tasas no religiosas.

En el Patio de los Sacerdotes, éstos y sus ayudantes levíticos actuaban como hábiles carniceros, que daban muerte a los corderos, degollaban las aves, extraían la sangre de los animales, los troceaban y quemaban las vísceras y ciertas piezas en honor a Yahvé en el altar. Parece que en el extremo oriental del Pórtico Real se convocaban las reuniones del Sanedrín, compuesto por ancianos que representaban a la aristocracia laica de Jerusalén, de entre los cuales un pequeño círculo asistía al sumo sacerdote en importantes decisiones.

VISIÓN DE JESÚS – Las palabras de Jesús elegidas democráticamente

En 1985 R. W. Funk convocó a unos setenta estudiosos norteamericanos a un congreso llamado *Jesus Seminar*, cuyo objetivo era dilucidar la autenticidad de las palabras de Jesús que aparecen en los cinco evangelios (los cuatro canónicos y el de Tomás).

Resultó sorprendente el procedimiento seguido para obtener las conclusiones del trabajo colectivo: los participantes votaron “democráticamente” si a cada uno le parecía auténtico o no un dicho de Jesús, siguiendo una escala de valoración de cuatro niveles que identificaban por colores:

- rojo, la máxima fiabilidad respecto a que Jesús pronunciara alguna vez esas palabras;
- rosa indicaba que Jesús pudo decir algo parecido;
- gris significaba la duda de que Jesús lo hubiera dicho, aunque el contenido se ajustara a sus ideas;
- negro, la mínima fiabilidad, el texto no se remonta al Jesús histórico en absoluto y pertenece a la elaboración de una tradición cristiana.

Las decisiones respecto a las palabras de Jesús se tomaron en el Seminario por mayoría y el resultado, que publicaron R.W. Funk y R. Hoover fue que sólo el 18% de los dichos y 26 parábolas eran mayoritariamente considerados auténticos. Otros estudiosos como N.T. Wright han criticado duramente este trabajo.

El peregrino judío solía llegar a Jerusalén por Betania y cuando llegaba al Monte de los Olivos contemplaba la imponente masa del muro oriental del Templo y la ciudad más grande que jamás hubiera visto. Entrando por la ciudad baja, se refrescaba del agotador viaje en la fuente de Siloé y se adentraba en el laberinto de casas y tiendas subiendo por el valle del Cedrón, donde encontraba una amplia oferta de habitaciones en alquiler para su estancia.

La impresión de la cara sur del Monte del Templo se veía incrementada por el lento acceso a su interior, efecto acentuado por la disposición de los escalones de 20 centímetros de alto, que tenían un fondo irregular de 30 a 60 centímetros.

20. La Pascua Judía en Jerusalén

La Pascua era la fiesta religiosa más importante del judaísmo. En ella se conmemoraba el éxodo del pueblo de Israel de su esclavitud en Egipto como lo narra el Pentateuco (Ex 7-12). Para evitar que afectara a los hebreos la décima de las plagas enviadas por Yahvé a los egipcios, Moisés, siguiendo las instrucciones de Dios, pidió que se sacrificara un cordero y mancharan con su sangre el dintel de la puerta de sus casas. De esta forma, el ángel exterminador no mataría al primogénito de esas casas y entraría a cumplir el castigo divino en las casas de los egipcios.

Como los hebreos iban a salir de inmediato de Egipto, fueron instruidos para hacer una comida rápida con pan ácimo (sin levadura) por la premura de su preparación. Moisés impuso la celebración anual de este día tan importante para el pueblo judío.

En tiempos de Jesús la festividad atraía a Jerusalén a muchos peregrinos para celebrar la Pascua y participar en los sacrificios en el Templo, único lugar en el que se podían llevar a cabo, porque las sinagogas eran lugar de reunión y no de ritual sacrificial. La comida de la Pascua tenía carácter simbólico y recordaba la del éxodo: pan ácimo, hierbas amargas, cordero y vino.

Los fieles judíos llevaban su cordero, o lo compraban en el patio del Templo, y lo sacrificaban por la mediación de un sacerdote. Se despellejaba, desangraba y abría en canal para retirar las vísceras y dejarlo listo para su consumo en casa en la cena de Pascua. Una cena de alegría y respeto a la vez, porque se creía que la divinidad también estaba presente a la mesa. Era el comienzo de la fiesta que duraba una semana. Algunos de los animales sacrificados quedaban para el Templo, de modo que los sacerdotes comían más carne que los fieles que aportaban los animales para el sacrificio. Eso significaba mejor alimentación sólo en parte, porque dada la dificultad para conservar en buen estado la carne sin sistemas de refrigeración, la mortalidad, especialmente infantil, era muy alta incluso en las clases más acomodadas.

METODOLOGÍA HISTÓRICA - El criterio de coherencia

La coherencia de un dicho o un hecho de Jesús con su personalidad, su mensaje y su vida puede ser muy útil, pero parte de un condicionante muy serio: supone dar por hecho que hay una base estable e indiscutible de conocimiento sobre Jesús, cosa que estamos viendo es harto difícil.

Por otro lado, nada impedía a los primeros seguidores de Jesús crear expresiones o anécdotas que fueran coherentes con la figura de su maestro. Más bien resultaría natural en el proceso de transmisión oral.

Otro riesgo de este criterio es querer utilizarlo de forma excluyente. Es decir, rechazar algo como auténtico porque no encaja en la idea que tenemos de Jesús, especialmente cuando estamos comprobando cuántas “visiones de Jesús” existen en la historiografía y en la cristología modernas. Sabemos que Jesús desplegó una amplia habilidad oratoria y no se puede descartar que ante determinado público y circunstancia utilizara expresiones o imágenes que nos resulten chocantes.

El rechazo de que coincida en Jesús una concepción escatológica apocalíptica y sabiduría judía tradicional sería un ejemplo de lo arriesgado de excluir esta posibilidad por falta de coherencia en nuestra visión. Posiblemente a sus contemporáneos no les resultaba así de contradictoria esa conciliación.

La entrada de Jesús en Jerusalén, relatada en los cuatro evangelios canónicos, fue una acción deliberadamente desafiante y sin duda peligrosa en el contexto del significado reivindicativo que la Pascua podía adquirir en cualquier momento. El que proclama el reino de Dios entra triunfante en la capital del judaísmo a lomos de un asno. Es recibido con palmas como un general victorioso, pero no va vestido con armadura, ni conduce un carro, ni le siguen símbolos de su victoria (tropas y prisioneros). No es difícil interpretarlo como una parodia de los triunfos tan del gusto de los militares y políticos romanos. Esta parábola en acción sólo significa que Jesús proclama un anti-reinado no violento. Si su historicidad fuera puesta en duda, al menos nos estaría indicando cómo interpretaban sus primeros seguidores el mensaje que Jesús llevó a Jerusalén. El hecho en sí mismos, podría haber sido por sí solo causa de castigo y crucifixión pública.

Para darle una dimensión profética a la entrada en Jerusalén, Mateo cita a Zacarías 9,9 para vincular la llegada a Sión del mesías pacífico a lomos de un manso pollino, cría de asna. Sin embargo, Marcos evita esa referencia y aprovecha para subrayar que Jesús no trae el reino de David, sino el reino de Dios (Mc 12,35-37).

El incidente del Templo durante la Pascua ha sido un pasaje muy debatido por ser el único rasgo de violencia por parte de Jesús que se puede citar en el Nuevo Testamento. Sin embargo, su historicidad no se puede poner en duda, puesto que es citado por fuentes independientes y lo recogen los cuatro evangelistas: Mc 11,15-19; Mt 21,12-13; Lc 19,45-46; Jn 2,14-16.

Jesús, al igual que los esenios, consideraba que el culto del Templo se había corrompido y caído en manos de los saduceos, que abusaban de sus privilegios. Puede que el significado final de la acción de Jesús fuera que en el nuevo tiempo que había de llegar habría un nuevo Templo santificado por Dios, o que entonces no haría falta templo alguno. De cualquier forma, la situación que él presenciaba no respondía al plan divino o incluso iba contra él.

Jesús tenía precedentes en esta postura. Jeremías también había atacado al Templo seis siglos antes (Jr 7,1-15), sufriendo por ello una amenaza de muerte (Jr 26,8). En esa línea de tradición profética, Jesús se veía a sí mismo como un portavoz de la voluntad de Dios, que apremiaba a los judíos a que se arrepintieran en espera del juicio final.

La forma en que Marcos narra el episodio puede ser un poco exagerada. Seguramente la provocación del tumulto fue una forma de simbolizar su mensaje, como hacía con las parábolas en sus predicaciones. Bastaba con soltar a los animales y ponerlos en movimiento para que los cambistas y vendedores de animales sacrificiales desencadenaran la total confusión cuyo significado subrayaba Jesús.

Su acción de interrumpir la actividad de los cambistas y los vendedores del Templo, en la práctica, era detener su curso y suponía simbólicamente la destrucción del Templo, más que una limpieza como la hubieran entendido los qumranitas. Cuando en Mc 11,17 Jesús dice que han convertido el Templo, un lugar de oración, en una “cueva de bandidos”, está haciendo ver que los que desempeñan las funciones de responsabilidad y sus asistentes se reúnen en el Templo a repartirse como ladrones el fruto de su robo al pueblo judío.

Mapa 29. Jesús en Jerusalén

El cambio de día en el calendario hebreo se producía no a media noche, sino a la caída del sol, por eso el sabbath empieza el viernes por la tarde. En la Pascua, los animales se sacrificaban durante el día para que en el ocaso del día anterior todo estuviera preparado para la cena del día de Pascua, que daba comienzo al caer la noche.

Según Marcos, la muerte de Jesús tuvo lugar el día de la Pascua. De hecho, los discípulos le preguntan dónde van a celebrar la Pascua (Mc 14,12) y él les explica cómo tienen que prepararla. En este evangelio, la “última cena” es la cena de Pascua y después Jesús es detenido y pasa la noche en prisión, siendo crucificado a las nueve del día siguiente.

En el *Evangelio de Juan*, la última cena no puede ser la cena de Pascua, porque el veredicto de Pilato se produce a medio día (la hora sexta) del día de la preparación de la Pascua (Jn 19,14), el momento en que se retiraba todo lo fermentado y se empezaba la preparación del pan ácimo y se preparaba el cordero sacrificado para la noche. La última cena se produjo en el día antes y Jesús murió el día de los sacrificios. También por esta razón en Jn 18,28 los líderes judíos rehúsan entrar en el pretorio, porque estaba muy próxima la Pascua y se verían obligados a someterse de nuevo al ritual de purificación. Esta secuencia de los hechos explica por qué en Juan no hay una preparación de la celebración de la Pascua: para cuando se produzca esta cena, Jesús estará ya en su tumba. Todo el relato de Juan se ajusta muy bien a la forma en que el Sanedrín llevaba los procesos, al menos tal y como las fuentes judías (escritas en el siglo II d.C.) lo establecen.

Para interpretar esta discrepancia hay dos opciones: o la fuente de Marcos forzó la secuencia de los hechos para establecer la última cena en la cena de Pascua (en cuyo caso Juan transmite el episodio con mayor precisión histórica a pesar de estar escrito después) o Juan adelanta un día los acontecimientos para hacer que Jesús aparezca como el cordero de Dios que sufre el sacrificio el mismo día que los animales eran sacrificados en el Templo. Este apelativo está al comienzo del evangelio, y se pone en palabras del Bautista (Jn 1,29), mientras que la imagen del cordero que expía los pecados del mundo en el sacrificio no aparece en los sinópticos. En la tradición joánica no hubo nunca una cena de Pascua. La interpretación de Jesús como cordero sacrificial de Pascua parece estar en 1Co 11,23 una carta escrita antes que cualquiera de los evangelios canónicos.

Aunque la cena no fuera de Pascua, Jesús la convirtió en una cena especial, de despedida de sus seguidores, si seguimos la tradición testimoniada por múltiples fuentes de la institución de la Eucaristía. Jesús sabía que su entrada en Jerusalén había causado malestar, que sus enseñanzas en el Templo proclamando su

destrucción no podían dejar indiferentes a la aristocracia sacerdotal. Por eso no es inverosímil que en la última cena pudiera anunciar su cercano fin.

La interpretación de la Eucaristía tiene diferente enfoque según dónde se ponga el acento. Para Marcos y Mateo es una anticipación simbólica del sacrificio de Jesús, aspecto que sólo se encuentra en Lucas en 22,20. Este pasaje, que supone una segunda mención de la distribución de la copa (ver Lc 20,17) no está, sin embargo, en los manuscritos más antiguos. Lo más probable es que en Lucas originariamente no hubiera ningún rasgo de la muerte de Jesús como sacrificio para la redención de los pecados de los hombres, como se puede ver en el resto del relato de la Pasión.

Para algunos estudiosos, la Eucaristía es una recomendación de la comensalidad practicada por el propio Jesús, que el primer cristianismo dotó de una dimensión mayor con el misterio de la transformación del pan y el vino en carne y sangre de Cristo.

21. Juicio y muerte de Jesús

Las autoridades romanas eran conscientes del potencial subversivo que suponía la celebración de la Pascua judía y llevaban refuerzos de tropas al entorno del Templo. No en vano, la fiesta conmemoraba la liberación de la opresión del poder egipcio y en el siglo I el pasado se daba la mano con el presente por la dominación romana que para muchos era igual o más grave que la del pasado, porque se producía en la propia tierra asignada por Yahvé al pueblo de Dios.

Esta presencia era considerada ofensiva por parte de muchos judíos. Una prueba del riesgo de revuelta que traía la Pascua, que era en sí un acto de resistencia silenciosa, fue el episodio ocurrido en el año 50 d.C., siendo Cumano el gobernador de Judea. Nos cuenta Flavio Josefo (*Guerra judía*, 2.224-227) que un soldado realizó un gesto ofensivo hacia unos judíos que acudían al Templo (simulando dedicarles un pedo, despreciando así su religión). Algunos judíos empezaron a tirar piedras a los soldados y cuando llegaron refuerzos estalló la revuelta. Quizá Josefo exagera cuando habla de 20.000 muertos, pero seguro que hubo una matanza a causa del insulto del soldado.

Había precedentes de disturbios semejantes durante la Pascua. Justo antes de la muerte de Herodes, un grupo de jóvenes judíos se encaramaron al pórtico de la puerta del Arco de Wilson y derribaron el águila de oro que el rey había colocado sobre la puerta frente al puente real que llevaba al Templo. El hijo del rey Arquelao, en el propio Monte del Templo llevó a cabo una matanza para castigar a los culpables y reprimir el motín popular (*Antigüedades judías*, 17.151-67).

¿Fue sometido a juicio antes de sufrir la pena de muerte?

La muerte de Jesús crucificado es el hecho histórico más atestiguado de los referidos a su persona, pero la dificultad está en la interpretación de la causa de esa muerte, en los cargos y en el juicio. Si Jesús hubiera sido sólo un filósofo itinerante, un maestro y guía moral, cuya principal enseñanza hubiera consistido en el desapego de la posesión material y la fe en Dios, no habría supuesto una amenaza para el orden social. Pero la predicación de Jesús iba contra el reino de la tierra, no sólo por la dominación romana, sino por la actitud de los líderes judíos que se apoyaban en ellos por su interés personal y en detrimento de los necesitados.

Los escribas y fariseos son presentados por Marcos, desde el comienzo de su Evangelio, cuestionando las acciones de Jesús y su actividad (Mc 2,16-18), primero, y buscando la forma de acabar con él (Mc 3,6). Para ellos, que antepusiera las necesidades de las personas al respeto del sábado, que conviviera con malas compañías que contaminaban la pureza, eran indicios de una peligrosa perversión religiosa. Pero los cargos resultan escasos para una pena de muerte. Según Marcos, la oposición de los líderes religiosos judíos se debe a que, siendo Jesús el hijo de Dios, ellos no pueden entender su mensaje y la mala interpretación de sus palabras lleva a una acusación de blasfemia.

Por supuesto, decir que uno era el mesías no implicaba una blasfemia, siendo como era una proclamación relativamente frecuente entre los rabinos (Akiba) o líderes militares (Simón bar Kochba). Tampoco era blasfemo proclamar que uno era hijo de Dios ni que el “hijo del Hombre” había de venir del cielo, porque lo había dicho ya el profeta Daniel y muchos predicadores de la época de Jesús.

En Marcos no hay ninguna declaración blasfema de Jesús. Quizá el evangelista pensó que el sumo sacerdote entendía como el evangelista que Jesús era el “hijo del Hombre” del que hablaba, el que iba a sentarse a la derecha de Dios y, por tanto, a ser de alguna forma un ser divino. Sin embargo, llegar a esa conclusión sobre la forma de entender el juicio a Jesús por blasfemia implica que el evangelista trasladó una visión cristiana al sumo sacerdote judío.

También en Mateo hay una clara línea divisoria en la interpretación de Jesús del judaísmo. Por una parte adopta las creencias, por otra discute la autoridad de los líderes judíos, como habían hecho otros profetas. Jesús se refiere a ellos como hipócritas en un ataque reiterado que tiene su punto culminante en el capítulo 23. Los escribas y fariseos se resisten a creer en él incluso habiendo presenciado sus milagros (Mt. 21,23), y saben que Jesús habla contra ellos (Mt. 21,45-46).

METODOLOGÍA HISTÓRICA – Identificación de los prejuicios de un autor

La mayor parte de las alteraciones o invenciones en los textos neotestamentarios se produjeron por una intención teológica. El autor estaba condicionado por su propia visión o la de su comunidad, y conducía al texto de manera más o menos deliberada hacia esa concepción previa. Cuanto más teológicamente desarrollado esté un texto, menos exactitud histórica podremos esperar de él. Este es el caso de Juan, el único que identifica a Jesús con la “palabra” al comienzo de su evangelio, el único que hace a Jesús igual a Dios (Jn 10,30) y al creyente en Jesús beneficiario de la vida eterna junto al Padre (Jn 14). El discurso y la conversación de ese capítulo son guía valiosa para un creyente, pero es poco probable que Jesús dijera esas palabras. Nada de ello se puede encontrar en los demás evangelistas ni en sus fuentes.

La tarea del historiador es identificar esa propensión del autor a una línea de pensamiento o a una convicción que le hace dar un sesgo determinado a su obra. En algunos casos, se trata de verdaderos prejuicios que determinan la escritura del relato. Así ocurre en el *Evangelio de Pedro*, que impregna todo lo que cuenta con un tono antijudío vengativo. Poder deducir qué aspectos históricos se salvan de este apócrifo dependerá de nuestra capacidad para separar este prejuicio. El autor de este evangelio acusa directamente al rey Herodes (como único rey “judío” del momento) de la muerte de Jesús, cuando Antipas no tenía en realidad capacidad para decidir al respecto y se encontraba en Jerusalén con motivo de la Pascua.

Jesús había predicho la destrucción del Templo (Mc 13,1; Jn 2,19; Hch 6,14) y, a modo de parábola dramatizada, lo había simulado en el incidente de la purificación del Templo. El mensaje apocalíptico de Jesús proclamado en medio de la Pascua, en la sede de la religión judía, tuvo que provocar un profundo malestar en cualquier sacerdote que presenciara el evento. Sus palabras contra el Templo pudieron ser una

de las causas de mayor peso para que las autoridades religiosas desearan su desaparición. Como el hecho se produjo al comienzo de las fiestas, probablemente se temió que sus seguidores provocaran una revuelta, que era preferible cortar eliminando al líder.

Pero ese argumento quizá no fuera suficiente para que la autoridad política romana firmara la sentencia de muerte. Era necesario una acusación política, un cargo de subversión para que la autoridad romana tomara la decisión que sólo ella podía tomar. Si Jesús se proclamaba “rey de los judíos”, cargo que sólo el emperador romano podía designar, podía ser suficiente para imponerle el supremo castigo. Pero en ningún pasaje evangélico hace Jesús esa afirmación y desde luego no parece que lo hubiera declarado en público. Él se identificaba, en todo caso, con el mesías, pero eso no era un delito.

La traición por parte de Judas, de la que nos hablan testimonios independientes, sigue siendo uno de los misterios más tratados del final de la historia de Jesús. La razón más frecuentemente aducida es el dinero (según dice Mt 26,14-15 y Jn 12,4-6); otros han pensado en la decepción de ver que su mesías no era iba a dirigir un ejército para expulsar a los romanos; incluso ha habido quien ha fantaseado una venganza por no haber hecho nada por salvar a Juan el Bautista prisionero en Maqueronte, de quien Judas habría sido un seguidor. Pero el problema de la traición se extiende más allá del “por qué”. ¿En qué consistió? Seguramente no se trataba de identificarlo, puesto que muchos conocían quién era; pudo quizá decir dónde podían arrestarlo de forma discreta, sin que lo presenciara la multitud. Una hipótesis digna de consideración sería que Judas acusara a Jesús de haberse proclamado en la intimidad de su grupo de seguidores como “rey de los judíos”.

En el plano teológico, Judas es escogido por Satán enviándole su espíritu de forma análoga a la utilizada por Dios para elegir a Jesús. En este sentido, Judas cumple una función necesaria en la Pasión, porque aporta la parte negativa en la lucha de poder entre el mal y el bien, que será derrotado sólo aparentemente.

Desconocemos cómo se produjo exactamente el juicio, dadas las diferencias entre las fuentes, pero es verosímil que Pilato estuviera deseando deshacerse de un foco de disturbios y no pusiera demasiadas pegadas para deducir la sentencia de pena capital.

En aquel momento no era necesario un juicio formal, ni escuchar testimonios, ni contar con testigos oculares del delito. La autoridad romana podía actuar libremente para garantizar el orden, y el retrato que hace Flavio Josefo de Pilato es el de un gobernante que no tenía escrúpulos en el uso de la fuerza. Aquel mismo día tenía ya condenados por sedición a otros dos judíos. Parece que el nombramiento de Poncio Pilato fue decisión de Sejano, el poderoso prefecto del Pretorio bajo Tiberio. Su actuación como autoridad romana en Judea pudo hacerse más prudente frente a los judíos cuando Sejano fue ejecutado en 31 d.C.

Respecto a la liberación de un condenado con motivo de la fiesta judía también hay dudas, dado que las fuentes externas no nos lo confirman exactamente. Filón de Alejandría, en su invectiva contra el gobernador Flaco (*Contra Flaco*, 81-84), le acusa de no respetar el carácter sagrado de la fiesta al ordenar ejecuciones, pero el filósofo se está refiriendo no a una amnistía, sino a un aplazamiento de la ejecución de la sentencia. El perdón o el aplazamiento se producían para que el condenado pudiera participar de la cena pascual.

Este es sólo uno de los argumentos para poner en duda la historicidad del pasaje de Barrabás, porque se aprecia que los evangelistas van modificando el texto y se puede rastrear el influjo del contexto histórico de los autores y su postura respecto a la autoridad y a los judíos.

La fuente principal de Marcos puede datar del comienzo de la década de los años 40 del siglo I, un momento en que la autoridad en Jerusalén no está temporalmente bajo el control directo de un procurador romano. En ese momento, Agripa I es rey de los judíos (con el permiso de Roma) y recibe en buena medida el apoyo de la población, mientras que la familia sacerdotal de Anás se ha convertido en el adversario principal de la causa cristiana.

Esa actualización de la situación política del escritor que se traduce en la forma de narrar lo hechos llega a su punto extremo en el *Evangelio de Pedro*, donde el marcado antijudaísmo del texto hace que Pilato no juegue ningún papel en la Pasión.

Gráfico 19. La liberación de Barrabás en los relatos evangélicos

Es significativa la rapidez con que se produjeron los acontecimientos. Entre la detención y la ejecución no pasaron más de doce horas. Antes de que mucha gente se pudiera dar cuenta de lo que estaba pasando ya se había cumplido la sentencia. Si se produjo el juicio, pudo no durar más que unos minutos en los que Pilato le hiciera alguna pregunta al reo, y habría sido probablemente en griego.

OTRAS FUENTES – El retrato de Pilato en Filón y Josefo

De muchos gobernadores de Siria y procuradores romanos de Judea sólo conocemos el nombre, pero precisamente de Pilato nos hablan algunas fuentes y no precisamente dando una imagen de hombre ecuánime y justo.

Filón de Alejandría, en su *Embajada a Gayo* (301-303) lo retrata como un mal gobernante prisionero de las más bajas pasiones:

“...un hombre de disposición muy inflexible e inclemente, además de obstinado”, al que Filón critica “su corrupción, sus actos de insolencia, su rapiña, y su costumbre de insultar a la gente, su crueldad y sus continuos asesinatos de personas sin juicio previo ni condena alguna, su interminable, gratuita y penosa inhumanidad”.

Aunque al filósofo judío se le fuera la mano cargando las tintas en una invectiva literaria, está claro que la semblanza del personaje no tiene nada que ver con la visión de Mateo y de la tradición cristiana posterior.

En las *Antigüedades judías* de Josefo (18.88) se nos informa de que acabó siendo depuesto por Vitelio, el gobernador de Siria, que le envió a Roma a explicar la matanza de samaritanos que había llevado a cabo. El historiador judeorromano nos informa de que Vitelio redujo los impuestos en Jerusalén, devolvió el control de sus vestiduras rituales a los sacerdotes del Templo, y depuso de su cargo a Caifás, medidas que contaron con un alto grado de aceptación entre la población.

En Mateo la responsabilidad de la muerte de Jesús se hace recaer en las autoridades judías. La forma en la que exculpa a Pilato no tiene paralelo en otras fuentes: él sabe que es inocente porque su mujer ha tenido un sueño sobre Jesús en el que esa inocencia estaba clara (Mt 27,19), y sostiene que no ha hecho nada que merezca castigo. También Mateo es el único autor que aporta el gesto de Pilato de lavarse las manos por el derramamiento de la sangre de Jesús, poniéndose al margen de esa responsabilidad (Mt. 27,24).

Es curioso que un evangelio tan intensamente judío contenga un versículo (Mt 27,25) que ha sido el estandarte del antisemitismo durante siglos. Cuando Pilato se autoexime de responsabilidad, los judíos presentes la asumen: *“¡Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!”*. Resulta sorprendente esta culpabilidad de todo un pueblo cuando tanto Jesús como sus seguidores eran judíos y en el texto de Mateo sólo los líderes judíos habían sido presentados como sus oponentes. Así, la

responsabilidad pasa de la autoridad romana al pueblo judío formalmente, de manera oficial y hasta ritual.

ARQUEOLOGÍA – La inscripción de Poncio Pilato

En 1962 un equipo de arqueólogos milaneses hallaron en el teatro de Cesarea Marítima una inscripción que mencionaba a Poncio Pilato, el primer testimonio directo del personaje citado en los evangelios. El epígrafe se había conservado porque la piedra se había reutilizado en una renovación del teatro en el siglo IV y había quedado en la cara oculta de la piedra.

El texto latino dice: “...*este Tiberion, lo hizo (o erigió) Poncio Pilato, prefecto de Judea*”.

La importancia de la pieza no es tanto la confirmación de la existencia de Poncio Pilato, que nadie ponía en duda, ni la confirmación de que su cargo era de prefecto y no de gobernador ni procurador, que no tiene mayor relevancia, sino el significado simbólico de la existencia del epígrafe y su colocación.

Una inscripción en latín, lengua que casi nadie hablaba en la Palestina del siglo I, emitida por la máxima autoridad imperial en la región, no tenía otro fin que el recordatorio de que Roma era la señora de la tierra. Aunque no la pudieran leer, todos los que la veían comprendían el significado: quien manda aquí es Roma. Su representante tenía la máxima potestad judicial y era quien podía condenar a muerte y ejecutar la sentencia, ya ejerciera el poder desde su capital Cesarea o en cualquier otro lugar de Judea, como Jerusalén, que visitaba con motivo de las grandes celebraciones.

La muerte de Jesús

Los evangelios, contando la misma historia, subrayan aspectos distintos, llegando a contradecirse, y ponen en evidencia que los primeros cristianos convirtieron un hecho histórico, la muerte de Jesús, en un tema teológico.

La referencia a entregar su vida la encontramos en pasajes de Marcos (Mc 10,45) y de Mateo (Mt 20,24-28), pero es en el *Evangelio de Lucas* donde Jesús aparece más claramente como un profeta consciente de su destino. La interpretación de los evangelistas no es común. Para Marcos (10,45) y Mateo (20,28) Jesús da su vida como rescate de muchos, para Lucas (23,47) se trata de la aplicación de una justicia equivocada que será vengada por Dios con la resurrección. Para Lucas, Jesús ha predicado la salvación proclamada por los profetas de Dios, la necesidad de arrepentirse de los pecados. Pero el peor de los pecados es matar al profeta de Dios.

La Pasión como cumplimiento de una profecía es un elemento teológico y estilístico que encontramos en las formas y en los detalles tanto en Marcos como en Mateo, que enriquece el relato.

cita	Mc	tema	profecía
“uno de vosotros, que moja conmigo en el mismo plato”	14,18	traición	Sal 41,10
“heriré al pastor y se dispersarán las ovejas”	14,27	abandono	Za 13,7
“mi alma está triste hasta el punto de morir”	14,34	angustia	Sal 42,6

"...en el Templo no me detuvisteis. Pero es para que se cumplan las Escrituras"	14,49	arresto	-
"Le crucifican y se reparten sus vestidos..."	15,24	reparto de vestiduras	Sal 22,19
"¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?"	15,34	últimas palabras	Sal 22,2

cita	Mt	tema	profecía
"las treinta monedas de plata" (= 120 denarios)	26,17	pago al traidor	Za 11,12
"le dieron a beber vino mezclado con hiel"	27,34	vino y hiel	Sal 69,22
"Ha puesto su confianza en Dios; que le salve ahora, si es que de verdad le quiere"	27,43	si Dios le quiere que le salve	Sal 22,9

Juan también incluye citas proféticas. A las del reparto de la vestiduras (Jn 19,24), el vino y la hiel (Jn 19,29), añade otras tres:

cita	Jn	tema	profecía
"Tengo sed"	19,28	sed	Sal 22,16
"No se le quebrará hueso alguno"	19,36	al cordero pascual no se le rompen los huesos	Ez 12,46
"Mirarán al que traspasaron"	19,37	la lanzada	Za 12,10

También en Lucas hay citas de temas proféticos, pero en este evangelista el tema supera la dimensión del lugar común teológico y afecta a la actitud adoptada por el propio Jesús.

cita	Lc	tema	profecía
"Ha sido contado entre los malhechores"	22,37	confundido con malhechores	Is 53,12
"Entonces se pondrán a decir a los montes: ¡Caed sobre nosotros! Y a las colinas: ¡Cubridnos!"	23,30	lamento y advertencia	Os 10,8
"Padre, en tus manos pongo mi espíritu"	23,46	oración de entrega a Dios	Sal 31,6

En Lucas, Jesús sabe que tiene que morir como un profeta rechazado en Jerusalén (Lc 13,32-44) en la línea de otros profetas que sufrieron el rechazo violento e incluso la muerte a manos de su propia gente (Elías, Eliseo, Jeremías, Ezequiel y Amós). Esa consciencia de su destino como profeta enviado por Dios para ser su portavoz no escuchado hace que en este evangelio Jesús no muestre angustia ante la Pasión, sino que aparece tranquilo teniendo confianza en su destino, sitiéndose respaldado por Dios.

Antes del prendimiento, Jesús afronta la Pasión de forma distinta en los relatos evangélicos sinópticos. Mateo sigue muy de cerca su modelo, pero en Lucas el planteamiento es más sereno, salvo los últimos dos versículos.

	Mc 14	Mt 26		Lc 22
--	--------------	--------------	--	--------------

comenzó a sentir pavor y angustia	33	37	-	
“mi alma está triste”	34	38	-	
suplicaba que a ser posible pasara de él aquella hora	35			
cayó (rostro) en tierra y suplicaba	35	39	puesto de rodillas oraba	41
“Padre, todo es posible para ti; aparta de mi esta copa; pero no sea lo que yo quiero, sino lo quieras tú”. (Con variantes en Mateo)	36	39	“Padre, si quieres, aparta de mi esta copa, pero no se haga mi voluntad sino la tuya”.	42
[oración y súplica por tres veces]	36-41	39-45	-	
			Entonces se le apareció un ángel venido del cielo que le confortaba. Y sumido en agonía, insistía más en su oración. Su sudor se hizo como gotas espesas de sangre que caían en tierra”.	43-44

Lc 22,43-44 son extraños al resto del capítulo y de hecho no aparecen en los manuscritos más antiguos. Seguramente se trata de una interpolación de un copista cristiano que echaba de menos mayor sufrimiento por parte de Jesús ante la expectativa de su Pasión.

El pasaje del huerto de Getsemaní en Juan deja de ser una narración para convertirse en un discurso-oración donde el plano espiritual deja fuera el debate sobre el sufrimiento con el que Jesús aborda su destino (Jn 17).

Más adelante Lucas vuelve a distanciarse de su modelo Marcos e incluye las conocidas como siete palabras de Jesús en la Pasión. En Marcos y Mateo sólo pronuncia la expresión “*Eloí, Eloí, ¿lema sabactaní?*” (Mc 15,34; Mt 27,46), pero en Lucas ejerce de profeta hasta el último momento y no permanece en silencio en la cruz, sino que pide que no lloren por él, perdona a sus enemigos, promete el paraíso al criminal arrepentido crucificado a su lado. Jesús acaba encomendándose a Dios, seguro de ser acogido en su seno, sin rasgo alguno de agonía, como un mártir justo. Las famosas “siete palabras” plantean un final totalmente opuesto al retrato de los otros dos evangelistas.

La figura del justo mártir tenía precedente en el judaísmo de época macabea, como testimonian los dos libros apócrifos de los Macabeos, que hablan de judíos que ofrecían su sacrificio como testimonio de la Ley de Dios. La idea era que las autoridades políticas podían maltratar su cuerpo y darles muerte, pero no su espíritu, y que el sacrificio de un justo era recompensado por Dios después de la muerte.

¿Por qué Lucas quiere presentar así la Pasión de Jesús? Quizá quiere mostrar el modelo de testimonio de entrega hasta la muerte que los cristianos tenían que emular cuando se tuvieran que enfrentar a la condena de las autoridades religiosas o políticas.

Antes de ser sometido a la crucifixión los evangelios hablan de una flagelación y una burla sangrienta que no sabemos si fue añadida por la tradición cristiana para subrayar el sufrimiento padecido por Jesús. La flagelación no era extraña y solía formar parte de las torturas previas a la crucifixión (Josefo, *Guerra judía*, 2.306; o Luciano, *Piscator*, 2)

Los tres reos fueron conducidos fuera de la ciudad acarreado el travesaño del cruz. El poste vertical solía estar ya instalado y servía para ajusticiar a más condenados,

quizá a diario. En una cruz el *patibulum* (el travesaño horizontal) se podía colocar sobre el poste vertical (en forma de T) o cruzado en el tercio superior. Luciano de Samosata, en *La muerte de peregrino*, habla de empalamiento (*anaskolopiszénta*). Posiblemente este suplicio estaba en el origen de la crucifixión y Luciano lo usa aquí con la voluntad de burla propia de toda esta obra satírica.

El condenado, desnudo, era inmovilizado con los brazos extendidos, sujeto con cuerdas. Con menos frecuencia se fijaban pies y brazos con clavos, pero no en las palmas de las manos, sino entre los huesos del brazo y la muñeca.

ARQUEOLOGÍA – El esqueleto de un crucificado

En 1968 cerca de Jerusalén, en el barrio de Givat Hamivtar, se encontró un osario con los restos de un joven crucificado cuyo nombre era *Jehohanan* (Juan). La datación de los restos lo colocan poco después de la muerte de Jesús, antes de la mitad del siglo I.

Parece que los brazos fueron sujetos por medio de cuerdas al patíbulo, dado que los huesos no muestran traumatismos, mientras que los pies fueron clavados, pero no en la cara frontal del poste vertical, sino lateralmente. Juan fue colocado a caballo con la espalda sobre el poste, y se le clavó por el tobillo un pie a cada lado. Un clavo de casi 11 centímetros atravesó el hueso calcáneo derecho y penetró de forma oblicua en la madera de olivo. Para no dañar el pie del difunto, el clavo no fue retirado y nos ha permitido conocer cómo fue ajusticiado. También sabemos que le partieron las piernas.

Lo cierto es que las crucifixiones podían adquirir muchas variantes sádicas, a cuya práctica ponían imaginación los soldados, como nos cuenta Flavio Josefo en la *Guerra judía*, 5.451.

Otro dato que nos ofrece el hallazgo es que un condenado a muerte en la cruz podía recibir honrosa sepultura, haciendo verosímil la recuperación del cuerpo de Jesús y su enterramiento.

La muerte en la cruz era lenta y dolorosa. El peso del cuerpo reducía la capacidad de los pulmones para respirar y, para contrarrestarlo, el ajusticiado intentaba elevar su cuerpo tirando de los brazos o empujando con los pies hacia arriba para estirar las piernas. Se solía colocar un trozo de madera a modo de asiento, para ayudarle a sentarse a ratos y que la asfixia no se produjera demasiado pronto. El apoyo para los pies, *suppedaneum*, no está testimoniado hasta el siglo III d.C. La muerte sobrevinía cuando el crucificado no podía resistir más y se axfisiaba. Pasaban horas y, a veces, días.

Juan da una explicación simbólica al hecho de que a Jesús no le partieran las piernas en la cruz: Jesús es el cordero de Dios y el ritual judío prohibía que se rompieran los huesos del cordero pascual que se ofrecía en sacrificio. Esta práctica, aunque añadía crueldad al suplicio, en realidad aceleraba el final, porque hacía más difícil al ajusticiado alzarse para poder respirar y moría antes. En el caso de Jesús, el final se aceleró por la lanzada recibida de un soldado que la tradición llama Longinos.

El *titulus crucis* era una tablilla en la que se escribía el motivo de la condena, como recoge Suetonio en su *Vida de los césares* y en otras fuentes que la asocian (con distintos nombres: *tabella*, *pinax*, *grammata*) a la exposición pública en un recorrido del condenado antes de ser crucificado (Dión Casio, Tertuliano, Eusebio de Cesarea).

La cruz era una muerte deshonorosa, estaba destinada a esclavos, ladrones y rebeldes, es decir, un *servile supplicium*, como lo llama Tácito. La deshonra para el crucificado y su familia llegaba al climax cuando se dejaba al cadáver sin sepultura, para que fuera comido por los pájaros.

La pena máxima se podía ejecutar de varias formas: *crux*, *crematio*, *decollatio*, *damnatio ad bestias* (cruz, hoguera, decapitación y devorado por fieras). Los ciudadanos romanos solían ser condenados a decapitación y sólo eran crucificados en el caso de que hubiesen cometido alta traición (Cicerón, *Pro Rabirio*, 10). Seguramente esto justifica que Pablo, ciudadano romano, fuera decapitado, como transmite la tradición a partir de fines del siglo II.

La cruz no era una práctica exclusivamente romana, porque parece que tenía origen persa y fue adoptada por los romanos a través de la costumbre cartaginesa. También los propios judíos, más acostumbrados a la lapidación, crucificaban. Así lo indica uno de los documentos hallados en Qumrán, el *Rollo del Templo*, que prevé la pena de crucifixión para los culpables de traición y de apostasía. La crucifixión fue abolida como pena por Constantino, cuando se adoptó como símbolo en la iconografía imperial.

No existe en todo el Nuevo Testamento ninguna referencia temporal al calendario de esquema fijo; no se menciona ningún día y mes, ni siquiera un mes concreto. La única referencia temporal en el relato de la muerte de Jesús, en la que además coinciden todos los evangelistas, es en los días de la semana: la cena tuvo lugar en jueves y la muerte en viernes. El día siguiente a la crucifixión y muerte era el día de descanso judío, el *sabbath*. La coincidencia es importante, porque el *Evangelio de Juan* nos está trasladando una tradición independiente del relato de la Pasión.

La divergencia entre ambas líneas de tradición se produce cuando se intenta fijar esos días de la semana en el calendario judío y en la fiesta de la Pascua. La discrepancia se aprecia ya en el momento de fijar la última cena. La Pascua se celebraba en el mes de nisán (que podía caer en marzo o en abril) y el sacrificio de los corderos se hacía en el siglo I entre las tres y las cinco de la tarde del día 14 de nisán (según Josefo). Quizá se adelantaba el sacrificio si el día caía en viernes, porque la cena se tenía que producir antes del comienzo del sábado, para no dejar de consagrar el día de descanso.

Según el cálculo de Juan, el jueves fue 13 de nisán, la cena se celebró al atardecer, cuando empezaba el 14 de nisán, luego no era la cena de Pascua. Algunos filólogos han estudiado la tradición marcana para identificar qué parte es más antigua y cuál puede ser reinterpretación del relato más antiguo. Cuando lo hacen, el texto resultante de los sinópticos no reflejan un tratamiento pascual de la última cena. La conclusión sería que Juan es más fiable en la datación, lo cual no significa que podamos fijar la fecha de la muerte de Jesús con precisión.

Si pudiéramos saber en qué años entre el 29 y 34 cayó en viernes el 14 de nisán, sabríamos la fecha. Pero el problema cronológico no es sencillo, porque en el calendario lunar judío el nuevo mes se fijaba en la noche del día 29 del mes que acababa, siempre que dos testigos válidos certificaran ante la comisión del calendario que habían visto la luz de la luna nueva después del ocaso (observación a veces dificultada por la densidad de nubes, por ejemplo). Además, el ajuste de años lunares a solares implica la introducción de un día complementario en un año bisiesto. Pero no estamos seguros de que estuviera ya establecido en el siglo I un ciclo fijo de años bisiestos, sino que los fijaban las autoridades. Entre esos años no sabemos a ciencia cierta si hubo alguno declarado bisiesto.

Los estudios astronómicos dan mayor probabilidad a que el 14 de nisán cayera en viernes los años 30 y 33. La mayoría de los estudiosos se inclinan por creer que la fecha de la muerte de Jesús se produjo el 7 de abril del año 30. Lo que sería coherente con un ministerio de no más de tres años, si consideramos el año 28 como fecha probable de su inicio.

OTRAS FUENTES - El *Evangelio de Pedro*

Apócrifo del siglo II que al parecer se remonta a tradiciones tan antiguas como los sinópticos o más. Algunos estudiosos sugieren la existencia de un *Evangelio de la Cruz* (del siglo I), que habría sido la fuente principal del *Evangelio de Pedro*, que hasta el siglo XIX se conocía sólo por referencias de los Padres de la Iglesia. En 1886 se encontró un fragmento con las páginas finales en la cueva de un monje en Egipto.

Eusebio dice que era muy popular en Siria en la segunda mitad del siglo II y que el obispo de Antioquía, Serapión, lo autorizó sin leerlo hasta que alguien le indicó que contenía una cristología docetista y, al verificarlo, escribió una carta prohibiéndolo.

J.D.Crossan cree que este texto fue usado ya por Marcos y que más tarde el redactor del *Evangelio de Pedro* incluiría el entierro y el descubrimiento de la tumba vacía. Esta interesante teoría pierde verosimilitud por su complejidad y lo difícil que es demostrarla. Lo que está claro es que existe una relación estrecha con los evangelios canónicos, especialmente Mateo, pero no hay coincidencia verbal más allá de dos o tres palabras en algunos pasajes. Sobre una base común reconocible, el autor construyó una obra muy influida por las tradiciones orales y las historias sobre Jesús desarrolladas a lo largo de todo el siglo I.

El autor hizo lo que muchos cristianos de la época y otros posteriores, ir recolectando cosas que se contaban de Jesús, especialmente de su muerte y resurrección, para luego modificarlas y darles un toque legendario, incluso con imaginativas adiciones. Por supuesto, todo lo que consideraban irrelevante para la idea que se habían formado quedaba fuera de la narración.

En este evangelio, Pilato se lava las manos como en Mateo (27,24) y se achaca toda la responsabilidad a Herodes, el tetrarca de Galilea y Perea, y a los líderes judíos. Esta antipatía hacia los judíos no cristianizados es insistente a lo largo de toda la parte final, lo que denota una forma particular de afirmar la identidad judeocristiana frente al judaísmo tradicional. También se aprecia una tendencia gnóstica cuando Jesús en la cruz, que no hablaba porque no sentía dolor, dice: "*Oh poder, mi poder, me has abandonado*" y queda en la cruz sólo el cuerpo, siendo Jesús "*llevado a lo alto*".

Cuando muere Jesús, la cortina que separa el habitáculo de Dios en el Templo se rasga, quedando a disposición de todos la santidad divina, que había sido preservada para los sacerdotes. Marcos parece querer decir que el último sacrificio a Dios ya se ha producido con la muerte de Jesús (Mc 10,45). La identidad de Jesús, que había sido malinterpretada por su familia, sus seguidores y sus adversarios, es comprendida por el centurión romano, que afirma reconocer en él al "hijo de Dios" (15,39).

22. Entierro y resurrección

El entierro entre los judíos de la época de Jesús

Al contrario que en el resto del mundo romano, los judíos no incineraban a sus muertos. Sus prácticas funerarias implicaban un doble proceso de enterramiento: primero se dejaba el cadáver un año en descomposición, por lo general en una cueva, para luego recoger los huesos en una cavidad excavada en la cueva y apilarlos con los de otros familiares o miembros del clan o tribu en esa cámara funeraria.

Sin embargo, en el siglo I se generalizó la práctica de colocar los huesos de un individuo (a veces de más de uno) en una caja de piedra, llamada osario. Los cuerpos se dejaban en nichos de la cámara funeraria de 180 centímetros de profundidad por 50 de ancho, llamados *kokhim* o *loculi*, o bien en estantes excavados en la piedra de

forma escalonada, los *arcosolia*, de similar longitud a la profundidad de los nichos y de unos 65 cm de anchura. Pasado un año, se recogían los huesos y, en lugar de apilarlos con otros, se colocaban en osarios de piedra de un tamaño ajustado al fémur (el hueso más largo del cuerpo), dotados de una tapa plana o abovedada, que en ocasiones estaban decorados.

ARQUEOLOGÍA – El osario de Caifás

La práctica de los osarios, difundida entre los judíos jerosolimitanos del siglo I d.C. estaba reservada a una elite, como la de la familia sacerdotal del Caifás mencionada en los evangelios, que podemos considerar uno de los mejores ejemplos conservados y que se encontró en noviembre de 1990 en Beth Meqoshesh.

La cámara funeraria de la familia, excavada en la piedra caliza, es un perfecto prototipo de las que se han encontrado en las laderas de la antigua Jerusalén, aunque no fueron los excavadores los primeros que trabajaron en ella, porque los saqueadores de tesoros se les adelantaron. De todas formas, se han conservado varios osarios de piedra caliza, de los cuales uno lleva la inscripción “José hijo de Caifás”, nombre que aparece tres veces en esta tumba y que no volvemos a encontrar en ningún otro osario con inscripciones (que son el 25 por ciento de los más de 900 encontrados).

Probablemente es el osario más bellamente decorado encontrado en Palestina: formas de palmas enmarcan por tres lados dos círculos tangentes que contienen cinco rosetas en torno a una central de diversas formas, pero todas de primorosa factura. Sin embargo, el hermosísimo osario fue depositado en un enterramiento rupestre bastante modesto.

Se han contado 64 restos humanos, de los que 40 correspondían a niños de hasta 12 años, lo que demuestra que ni siquiera las clases altas estaban libres del azote de la altísima mortalidad infantil.

No tiene que extrañarnos en un saduceo, emparentado con el fundador de la familia sacerdotal de Anás (que dominó el rito del Templo hasta el año 70), la adopción de la costumbre de los potentados jerosolimitanos de enterrarse en osarios. En materia de usos funerarios no había demasiada rigidez entre los judíos del siglo primero. En un cráneo femenino de la cámara funeraria de Caifás se encontró una moneda de Agripa I, que había sido colocada en la boca de la difunta siguiendo costumbre griega difundida por todo el Mediterráneo helenístico.

Mapa 30. La cámara funeraria de la familia de Caifás

La difusión de la práctica del osilegio ha sido explicado de diversas formas, probablemente no excluyentes. La difusión entre los judíos (especialmente entre los fariseos) de la creencia en una resurrección de los cuerpos convertía la identificación de los restos de cada individuo en un elemento importante de los usos funerarios. Este rasgo de individualidad trascendental en el más allá no dejaba de ser un influjo más de la cultura helenística que, sin embargo, hay que tomar con cautela, porque muchos de los osarios hallados contienen los restos de más de una persona. Sin embargo, no debemos olvidar que los sumos sacerdotes del siglo I era mayoritariamente saduceos, que no creían en la resurrección del cuerpo. También las inscripciones hacen referencia a individuos o a familias, siguiendo la tradición judía. Por otro lado, la expansión demográfica de la Judea herodiana y el crecimiento de su capital pudieron favorecer un sistema de enterramiento que ahorra espacio.

Pero quizá se comprenda mejor el fenómeno si nos fijamos en la zona en la que surgen (los alrededores de Jerusalén principalmente) y en el material utilizado (la piedra caliza local utilizada para la construcción y para los utensilios de purificación).

La construcción del Templo de Jerusalén implicó una alta especialización de tallistas en piedra que hacia el año 20 a.C. fueron empleados en la edificación y que trasladaron sin duda su habilidad a otros aspectos de su vida, incluso a la del más allá. La mayoría de los osarios decorados tienen motivos florales y geométricos como los que adornaban el Templo: rosetas, columnas, dinteles. Además, en algunos hay inscripciones que confirman la hipótesis de que la construcción del Templo influyó en la expansión del uso de osarios: “Nicanor de Alejandría, que hizo las puertas”, “Simón, constructor del Templo”.

El entierro de Jesús corre a cargo de un respetado líder judío en Marcos (15,42-47). El hecho de que José de Arimatea se ocupe del sepelio puede indicar que el evangelista consideraba que no todos los judíos importantes habían rechazado a Jesús.

Según Jn 19,31, los judíos querían acelerar la retirada de los cuerpos de las cruces, porque se acercaba el sábado y el entierro debía producirse antes. Jesús fue llevado a una cueva que no había sido aún utilizada, en lugar cercano, junto a un huerto. El Gólgota había sido una cantera de piedra para las obras de Herodes el Grande en Jerusalén y se había convertido en un área de enterramientos excavados en la roca. De ahí le venía el nombre al montículo: el lugar de la calavera. La entradas a estas cámaras funerarias subterráneas se solían cerrar con una piedra en forma de disco, de gran peso, pero fácil de mover entre varias personas cuando había que ocuparse de los cadáveres (enterramiento provisional y traslado de restos al osario).

ARQUEOLOGÍA – El Santo Sepulcro

Doce años después de que Constantino controlara el Imperio (tres siglos después de la muerte de Jesús) una expedición cristiana encabezada por la madre del emperador en 335 se dedicó a buscar el lugar de la resurrección, como narra Eusebio de Cesarea en su *Vida de Constantino* (3.38). Para llegar al nivel correcto, tuvieron que excavar debajo del templo de Afrodita que había en el lugar y que databa de época hadrianea.

Muchos historiadores piensan que se trata del lugar correcto de la muerte y entierro de Jesús y descartan el emplazamiento propuesto por Gordon, más al norte, por carecer de apoyo arqueológico. El Gólgota estaba situado fuera de la muralla de la ciudad de Herodes, aunque dentro del recinto del tercer muro, mandado construir por Agripa I.

El complejo construido por Constantino constaba de un atrio de acceso, una basílica (el *Martyrium*), el patio conocido como el Jardín Santo, que incluía una cúpula sobre columnas, llamada *Anastasis*, donde se encontraba el lugar de enterramiento de Jesús, el punto desde el que había resucitado. En época medieval, el Santo Sepulcro sufrió muchas modificaciones y ampliaciones hasta adoptar la forma que los peregrinos visitan hoy.

Lo que no dispone de igual apoyo histórico es la Via Dolorosa, el recorrido que hizo Jesús con el travesaño para su crucifixión, desde el Pretorio hasta el Gólgota. Desde la Edad Media se había pensado que la sede temporal del procurador romano estaba en la Torre Antonia, pero todo hace pensar que en sus visitas a Jerusalén utilizaba como residencia el que había sido palacio de Herodes el Grande. El recorrido de la Pasión, por tanto, iría desde la zona alta de la ciudad en dirección norte hasta el montículo, y no se correspondería con la ruta que aún hoy siguen los peregrinos cristianos con sus doce estaciones del via crucis.

La construcción constantiniana de la Basílica del Santo Sepulcro, por iniciativa de Elena, la madre del emperador, a principios del siglo IV parece que acertó con la ubicación correcta de la zona, aunque el lugar exacto no es seguro que se identificara entre las muchas tumbas del siglo I que allí había.

Muchos son los que se han preguntado si, aunque el lugar fuera el correcto, la majestuosa edificación era adecuada para representar la memoria de Jesús y su mensaje.

ECOS MEDIEVALES – Pero Tafur en el Santo Sepulcro

En 1437, en su largo viaje por todo el Mediterráneo, Pero Tafur, aventurero andaluz, visita Tierra Santa y toma nota de los vestigios de Jesús o del cristianismo que le van enseñando. Su relato nos informa de cómo era el peregrinaje a principios del siglo XV y los riesgos que se corrían, especialmente cuando, como él, uno se atrevía a vestirse de árabe para entrar en la cúpula de la roca, lo que estaba penado con la muerte.

Entre las visitas que hace, presta especial atención al Santo Sepulcro, que estaba custodiado por siete credos cristianos, según nos cuenta Tafur:

Entrando en el Santo Sepulcro, saliéronnos á resçebir con proçesion [...] siete maneras de xpianos; e fuemos con la proçesion primeramente al Santo Sepulcro, el cual es una grant capilla muy alta cubierta de plomo, ençima della un grant agujero por donde entra la lumbre, é en medio de aquella una capilla pequeña, é en aquella capilla otra más pequeña, é allí es el Santo Sepulcro; tan estrechamente está, que non cabe en ella sinon el que dize la missa é otro que sirve; allí feísmos nuestra oraçion, é partimos ordenadamente con la proçesion al monte Calvario, do fué crucificado Nuestro Señor, que será doze ó quinze pasos de allí, é es una peña alta cubierta de una capilla labrada de musayco muy ricamente; allí está el agujero en la peña donde fué puesta la cruz de Nuestro Señor é los otros dos agujeros de los ladrones; é fecha nuestra oraçion, deçendimos al lugar donde Nuestro Señor fue unguido; é allí fuemos donde Nuestro Señor puso el dedo diciendo, que allí era la mitad del mundo; é allí fuemos a un apartamiento que los frayles tienen, donde están todas las reliquias é donde apareçió Nuestro Señor a María Magdalena en figura de ortelano; [...]

Tafur describe la cúpula constantiniana como era antes del incendio de 1808, la capilla del ángel, que hoy está cubierta por un edículo del siglo XIX y el Calvario, que está cinco metros por encima del suelo de la iglesia y que los arquitectos constantinianos tallaron para aislar el lugar de la crucifixión (del revestimiento de mosaico quedan hoy sólo unos fragmentos). El lugar de la unción es una losa calcárea rosada donde, según los griegos se depositó el cuerpo sin vida de Jesús. La losa actual se colocó en 1810, sucediendo a otras que desde el siglo XIII han señalado el lugar donde hubo un oratorio que desapareció con la reestructuración que los cruzados hicieron de la iglesia.

Tafur transmite una curiosa tradición oriental, que no está en los evangelios canónicos, según la cual Jesús indicó la línea que une el calvario y el sepulcro indicando que era el ombligo del mundo: *Hic est medium mundi*. Una interpretación mística de los lugares santos en una conexión entre la muerte y resurrección de Jesús.

Los relatos de la resurrección

En los manuscritos más antiguos el *Evangelio de Marcos* tiene un final abrupto (Mc 16,8) que no explicaba si los apóstoles habían conocido la resurrección de Jesús, dado que las mujeres que descubren el sepulcro vacío y reciben el mensaje del ángel “no dijeron nada a nadie porque tenían miedo”. En manuscritos más recientes hay un texto (Mc 16,9-20) que expone la aparición de Jesús a los discípulos. Algunos estudiosos explican esta adición como la necesidad de colmar una pérdida en la

transmisión, es decir, la desaparición de la última hoja. Pero esta explicación da por descontado que el Evangelio en sus primeras copias tenía forma de libro y no de rollo, lo cual es poco probable. Sí es cierto que la adición es bastante antigua, por que la conocían ya Taciano e Ireneo (s. II). Otros estudiosos piensan que realmente el Evangelio terminaba en ese punto, porque para Marcos los apóstoles nunca habían entendido realmente qué significaba morir y volver a la vida, pero sus lectores sí lo comprendían y no hacía falta explicarles más. Habrían sido las comunidades cristianas las que sintieron la necesidad de un relato de aparición y mensaje del Jesús resucitado.

Según la tradición de los evangelios canónicos, la resurrección es descubierta el domingo, porque el sábado todos guardaron el precepto de no hacer ningún trabajo y nadie se acercó a la tumba.

OTRAS FUENTES - El *Evangelio de los hebreos*

Sólo han llegado a nosotros siete fragmentos de esta obra, escrita para un público judío, y que se podría remontar a comienzos del siglo II, si no antes. Estos judíos son los que salieron de Jerusalén a causa de la destrucción llevada a cabo por Tito en el año 70. Se refugiaron en la parte oriental del Jordán, en Pella, conservando sus tradiciones hebreas y llevando por su aislamiento una evolución propia de sus creencias cristianas.

Según Jerónimo, esta obra era una obra en lengua caldea y siríaca, pero con caracteres hebreos, del que se servían los ebionitas y los nazarenos de Berea (Alepo), quienes lo tenían por el auténtico texto de Mateo, cosa que Jerónimo creyó. A esta idea contribuyen parte de los manuscritos en cursiva griega de Mateo, que tienen glosas con referencia a *To Ioudaikón* (El judaico), ofreciendo lecturas alternativas procedentes de esta obra. Por el contrario, el gran parecido con el *Evangelio de Mateo* podría indicar que se trata de una traducción muy libre al arameo, con ampliaciones de carácter fabulístico y con tono moralizante. Orígenes le daba un alto valor; sin considerarlo canónico (porque no lo era) afirma que no debiera tenerse por herético.

En el texto se ensalza la figura de Santiago, el hermano de Jesús, dando de él datos que no están en los evangelios canónicos. Contiene en algunos pasajes un tono gnóstico y, en general, una aproximación legendaria a partir de temas de los sinópticos que se prestan especialmente a ese tratamiento. Jerónimo cita al *Evangelio Hebreo* en un episodio tras la resurrección (entre paréntesis está el comentario del Padre de la Iglesia):

Mas el Señor, después de haber dado la sábana al criado del sacerdote, se fue hacia Santiago y se le apareció. (Pues es de saber que éste había hecho voto de no comer pan desde aquella hora en que bebió el cáliz del Señor hasta tanto que le fuera dado verle resucitado de entre los muertos). Traed, dijo el Señor, la mesa y el pan. (Y a continuación se añade:) Tomó un poco de pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio a Santiago el Justo, diciéndole: Hermano mío, come tu pan, porque el Hijo del hombre ha resucitado de entre los muertos.

Los evangelios canónicos y el *Evangelio de Pedro* están de acuerdo en que fueron unas mujeres las que encontraron la tumba vacía y que los discípulos de Jesús fueron los que se dieron cuenta de que había resucitado. Pero Pablo, que es una fuente anterior, no menciona ni la tumba vacía ni a ninguna mujer entre las primeras creyentes en la resurrección (1Co 15,3-8).

En el *Evangelio de Pedro* hay una detallada narración de la resurrección que, a pesar de no ser canónica, ha impactado en la imaginación cristiana de todas las épocas. En el pasaje se cuenta cómo los judíos piden a Pilato que se monte guardia en la tumba de Jesús y cómo el centurión Petronio hace colocar una pesada piedra en el puerta e

instala cerca su tienda. Una muchedumbre que se había acercado ve abrirse los cielos y descender a dos hombres en medio de un gran resplandor. La roca se retira y entran los hombres en la tumba, mientras los soldados despiertan al centurión para que vea lo que está ocurriendo. Salen de la tumba tres hombres seguidos de una cruz, a la que la voz del cielo pregunta si ha predicado a los durmientes, a lo que la cruz responde afirmativamente. Cuando los soldados narran el hecho a Pilato, éste ordena que se mantenga el hecho en secreto y recuerda a los líderes judíos que la culpa de la crucifixión de Jesús recae sobre ellos. A partir de este momento, el relato enlaza con lo que encontramos en los evangelios canónicos: María Magdalena y otras mujeres van a adentrarse en la tumba y la encuentran vacía.

OTRAS FUENTES – Los discursos de revelación

Entre los apócrifos encontramos un grupo de obras que presentan a Jesucristo resucitado comunicándose con sus seguidores y transmitiéndoles mensajes, que en algunos casos se tratan como revelaciones secretas necesarias para la salvación, con un tinte gnóstico indudable.

En el *Apócrifo de Juan*, Cristo se aparece a Juan, el hijo de Zebedeo, para revelarles los secretos del universo y la esfera divina, el origen del creador del mal, la creación del género humano y el conocimiento secreto necesario para salvarse del mundo material.

El *Apócrifo de Santiago* apareció en la biblioteca de Nag Hammadi y presenta un diálogo entre Jesucristo, 550 días después de resucitar, y sus discípulos Pedro y Santiago, quienes le hacen preguntas. El resucitado les transmite la necesidad de que lleven un tipo de vida adecuado para la salvación y lo transmitan a los hijos de Dios.

La *Epístola de los Apóstoles* afirma que los once (Judas había muerto) escribieron esta carta para contar a los fieles lo que Cristo les había narrado. A diferencia de los otros discursos de revelación éste no tiene contenido gnóstico, sino que pertenece a una tendencia proto-ortodoxa (de hecho no procede de la biblioteca de Nag Hammadi, sino que apareció en el siglo XIX en una traducción copta en El Cairo). Cristo les advierte contra los falsos apóstoles como Simón Magno y Cerinto, dos conocidos gnósticos del siglo II. El texto subraya la doble condición de Jesús divina y humana, y que fue un hombre de carne y hueso, cuyo cuerpo físico resucitó de entre los muertos.

La resurrección del cuerpo de Jesucristo se convirtió en un argumento esencial del credo cristiano. Si sólo se hubiera afirmado la continuidad de la existencia del espíritu de Jesús, mientras su cuerpo se descomponía en la tumba, no habría habido diferencia con otras creencias del mundo antiguo. Medio milenio antes ya habían afirmado Sócrates sus discípulos que el alma de su maestro era inmortal. El propio Lucas descarta la interpretación simbólica de la resurrección, haciendo decir a Pedro que habían comido y bebido con él después de su resurrección de entre los muertos (Hch 2,22-36).

Tertuliano en *De resurrectione carnis*, escrita hacia 190, define la posición de la proto-ortodoxia: el cuerpo de Cristo resucitó como anticipación de la resurrección de la carne de todo creyente, y esta idea “debe ser creída porque es absurda”, tachando de hereje a todo el que no acepte esta afirmación. Sin embargo, en el siglo I la interpretación literal de la resurrección no era la única. En Lucas y Marcos, Jesucristo resucitado aparece “bajo otra figura”, razón por la que los discípulos que van camino de Emaús no lo reconocen (Lc 24,13-32). Mientras en el pasaje de la incredulidad de Tomás (Jn 20,27), el resucitado invita a ser tocado para que se cerciore de la realidad física de su cuerpo, a María Magdalena le pide que no le toque (Jn 20,11-17). Pablo define la resurrección como un misterio (1Co 15,51-53), afirmando que la carne y la sangre no pueden heredar el reino de los cielos.

Para explicar la importancia que se dio a la resurrección del cuerpo, algunos estudiosos recurren a la historia social. Esa creencia legitimaba la autoridad de algunos hombres que aspiraban a dirigir las iglesias cristianas que se iban formando, instaurándose como sucesores del apóstol Pedro. Para rechazar la candidatura a un liderazgo (un obispado) de un cristiano de otra tendencia como la gnóstica, la única autoridad común reconocida era la del propio Jesús. En Lc 24,34 el Cristo resucitado se aparece a Pedro, pero no se dice qué mensaje le había trasladado. La autoridad de la sucesión fue el legado que se supuso de ese encuentro.

Desde el punto de vista histórico podemos afirmar que Pedro y otros discípulos afirmaron que habían visto a Jesús resucitado. Esa primacía, defendida por los proto-ortodoxos legitimaba el liderazgo. Pero en Jerusalén el círculo de Santiago, el hermano de Jesús, afirmaba que el primero en haber visto a Cristo resucitado había sido su hermano. La tradición de que la primera había sido María Magdalena, quedó relegada, porque el hecho legaba autoridad jerárquica en la incipiente Iglesia cristiana. La sucesión apostólica era la que permitía ordenar nuevos guías espirituales en el incipiente sacerdocio.

OTRAS FUENTES - El Evangelio de Felipe y el de María Magdalena

El *Evangelio de Felipe* y el *Tratado de la resurrección*, obras halladas en Nag Hammadi, hacen una interpretación de la resurrección en clave espiritual. Una intuición que permite la captación íntima de la naturaleza del hecho. El *Tratado* dice: *“No supongáis que la resurrección es una fantasía. No es una aparición, sino algo real. En lugar de ello, uno tiene que mantener que el mundo es una aparición, más que resurrección”*. Se trata de la idea de que el mundo es la parte irreal que tiene cautiva el alma que se liberará con el conocimiento de la resurrección. Una interpretación gnóstica de la resurrección.

El traslado de una resurrección física al creyente era considerado una equivocación por parte de los gnósticos. En el *Evangelio de Felipe* se lee: *“Los que dicen que primero morirán y luego resucitarán están en un error”* (47,18-49), lo que tienen que hacer es *“recibir la resurrección mientras estén vivos”* (57,19-20).

Antes de los descubrimientos de Nag Hammadi se conocían pocos textos gnósticos, uno era el *Evangelio de María*, que interpreta ya las apariciones de Jesucristo como trances de éxtasis o como sueños, como una experiencia interna, no física.

María Magdalena consuela a los discípulos: *“No lloréis y no os aflijáis y no dudéis; pues su gracia estará con vosotros completamente y os protegerá”* (9, 14-18). Andrés y Pedro rechazan la interpretación de la Magdalena y su experiencia mental continuada de Jesucristo resucitado. La forma de mantener un control sobre la nascente organización cristiana era basarla en la manifestación y encargo directo de Jesucristo a unos pocos a los que se aparece. Ante el rechazo de su experiencia espiritual, María se lamenta: *“Pedro, hermano mío, ¿qué piensas? ¿Piensas que esto lo he inventado yo misma en mi corazón? ¿Piensas que miento acerca del Salvador?”*. Son dos concepciones del legado de Jesucristo que tienen repercusión en la construcción de la sociedad cristiana.

TERCERA PARTE La difusión del cristianismo

Lo que muchos antiguos habrían llamado la “filosofía” del maestro Jesús no fue un movimiento que acabó con la muerte de su líder, sino que, por el contrario, surgió como tal después de su muerte.

El creyente moderno tiende a pensar que tras la muerte de Jesús la Historia sufrió un cambio notable. Pero, en realidad, para un habitante de Palestina no cambió nada. Las mismas tensiones con la ocupación romana, las mismas tendencias de reacción fueron el contexto en el que la religión cristiana habría de surgir y expandirse. Y lo haría lentamente, apoyándose más en una red de relaciones personales que en una verdadera acción misionera sistemática.

23. Marco histórico del primer cristianismo en Palestina

La rápida difusión de la creencia cristiana por todo área Mediterránea desde Palestina se produjo gracias a la estabilidad política y económica que, a pesar sus excentricidades y arbitrariedades, consiguieron los emperadores julioclaudios que sucedieron a Tiberio. En el año 37, con la ayuda de la guardia pretoriana, tomó el relevo al frente del Imperio Gayo, nieto de Agripa y de la segunda esposa de Tiberio, Julia (la hija de Augusto). Durante el gobierno de Calígula, como le conoce la Historia, se produjeron enfrentamientos entre judíos y población helenizada en Alejandría. Si hubiera durado más su reinado, la divinización de su persona que autoproclamó habría causado más de un problema entre los judíos, como estuvo a punto de ocurrir el año 41.

En aquel año Herodes Agripa, Marco Julio Agripa como se hizo llamar entre los romanos, era rey de los judíos. Era nieto de Herodes el Grande e hijo del ejecutado Aristóbulo y de Berenice, quien le envió a Roma, donde fue acogido en la casa de Antonia, la Menor, disfrutando de la amistad de Druso, hijo de Tiberio. A la muerte de su amigo en el año 23, regresó a Palestina lleno de deudas, y hasta 36 no volvió a Roma con dinero prestado. Allí había conseguido la amistad de Calígula, lo que le sirvió para salir de la cárcel donde le había encerrado Tiberio por la denuncia de una declaración que le hacía sospechoso de traición al Imperio. Calígula, además de liberarlo, le nombró, cuando contaba 47 años de edad, gobernador de la tetraarquía del norte, que había dejado vacante la muerte de su tío Filipo. Dos años después le asignó también la tetraarquía de Antipas, a quien desterró fuera de Palestina.

La demencia de Calígula llevó a que la guardia pretoriana lo asesinara y, para evitar el restablecimiento de la República, nombrara a Claudio, tío de Gayo, emperador. Al parecer, Agripa estaba en Roma en ese momento y jugó algún papel en el desenlace de la crisis a favor de Claudio, con quien también tenía amistad. Durante el reinado de catorce años de Claudio se produjeron los dos primeros viajes misioneros de Pablo. Este emperador salió en defensa de la población judía de Alejandría cuando se volvieron a producir enfrentamientos con los gentiles, pero les advirtió que ya tenían suficientes privilegios como para reclamar más. Según el historiador Suetonio, Claudio promulgó un edicto que prohibía el establecimiento de los judíos en Roma, como medida para evitar los disturbios que se habían producido en la capital del Imperio.

Gráfico 20. Cronología político-literaria 30 – 130 d.C.

En su política de controlar Oriente con reyes-clientes, el año 41 Claudio nombró a Agripa rey de Judea y Samaria, igualando los territorios bajo su mando a los agrupados por su abuelo bajo el patrocinio de Augusto.

La política de Agripa fue de sintonía con los líderes religiosos judíos. Roma le daba la prerrogativa de nombrar al sumo sacerdote y supo manejar esta autoridad para dar estabilidad a la situación políticosocial de los territorios bajo su gobierno. Tuvo que enfrentarse a la creciente presencia de cristianos y la reacción negativa de círculos judíos. El Nuevo Testamento le hace responsable de la muerte de Santiago, hijo de Zebedeo, y de haber sometido a prisión a Pedro (Hch 12,1-19). Agripa I se interesó por mejorar la capital Jerusalén y comenzó la construcción de una tercera cinta de muros en la parte norte. El gobernador de Siria, Marco, consideró que el refuerzo de Jerusalén podría considerarse una amenaza y consiguió de Claudio la orden de interrumpir las obras.

BIBLIA – Hechos de los apóstoles

Pocos dudan que el autor de esta obra es el mismo que escribió el *Evangelio de Lucas*. En este segundo volumen se narra la historia no de un personaje como Jesús, sino de un colectivo, el compuesto por la masiva conversión de nuevos adeptos a la fe en Jesús, siguiendo a los apóstoles, a pesar de la oposición y persecución a la que podían ser sometidos. El contenido abarca desde la resurrección de Jesucristo hasta el arresto de Pablo en Roma, es decir, poco más de dos décadas: desde ca. 38 hasta 60 d.C.

Mientras el primer libro tenía un carácter de biografía grecolatina, el segundo se aproxima más al género historiográfico, que afrontaba la narración de los más antiguos hechos recordados sobre el origen de una sociedad y cómo sus primeros pasos la habían convertido en lo que era. Los estudiosos llaman a este tipo de historiografía antigua “historia general” y tenemos en las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo el ejemplo correspondiente a la cultura judía.

Este género recurría a numerosas formas estilísticas: narraciones de viajes, anécdotas, discursos, cartas, diálogos. En los *Hechos de los apóstoles* se dan todos estos ingredientes, que son también los de la novela griega de autores como Caritón o Aquiles Tacio. Algunos estudiosos han propuesto considerar esta obra una novela griega, pero la ausencia de uno de sus temas principales, la historia de los amantes separados que consiguen volver a reunirse, desmonta la hipótesis. El segundo volumen de Lucas tampoco comparte con la novela la finalidad: él tiene un objetivo aleccionador, didáctico y proselitista, mientras que la intención del autor de novelas es entretener al lector.

En una cultura con pocas fuentes escritas y amplia tradición oral, la objetividad es siempre limitada. Los autores de historia aplicaban sus propios valores, creencias y prioridades. Todo el contenido era fruto de la mano del autor, dado que él no había estado presente y tenía que recurrir a las fuentes que le transmitieran información. Por supuesto, los discursos no reproducían lo que se dijo (algo que estaba fuera del alcance del autor), sino lo que era verosímil que se hubiera dicho. Y esto vale para Lucas igual que para Tucídides.

Mapa 31. El reino de Herodes Agripa

A la muerte de Agripa I en Cesarea Marítima el año 44, Claudio quería nombrar sucesor al hijo de aquél, pero sus consejeros le orientaron hacia otra decisión y se volvió a instaurar el control directo de Roma en Judea a través de un procurador. Uno de ellos, Antonio Félix (el último nombrado por Claudio), se casó con Drusila, hija de Agripa I.

Agripa II fue nombrado por Claudio hacia el año 50 rey de Calcis, y en 53 se le hizo cambiar este territorio por la antigua tetarquía de Herodes Filipo, que incluía Gaulanítide, Traconítide, Batanea y Auranítide. Agripa II mantuvo el privilegio de su

padre de nombrar sumo sacerdote, porque era considerado por Roma el interlocutor con la aristocracia sacerdotal judía.

El año 54, Claudio murió y de nuevo la sucesión fue controlada por la guardia pretoriana. A la vez biznieto de los rivales Marco Antonio y Augusto, Nerón cerró la dinastía julio-claudia. Los primeros años de su reinado dieron continuidad a la política de su tío-abuelo Claudio, bajo la tutela del filósofo Séneca y de Sexo Afanio Burro, prefecto de la guardia pretoriana que le había nombrado sucesor. Cuando en 59 Nerón hizo asesinar a su madre, cambió su gobierno para convertirse en el prototipo de tirano. El prefecto Tigelino adulaba al emperador y daba apoyo a sus desmanes, hasta que en 68 Nerón fue condenado a muerte por el Senado y se suicidó.

Es famosa la acusación a los cristianos del incendio que el propio emperador provocara para facilitar la remodelación de una parte importante de la ciudad y dejar espacio para su megalómana residencia, la Domus Aurea, de la que quedan muy pocos restos en la actualidad. La persecución de los cristianos y su sacrificio en espectáculos con fieras, fue utilizado para desviar la atención y el malestar de los ciudadanos de Roma por la destrucción provocada por el emperador. Según la tradición, Pedro y Pablo fueron víctimas de esta persecución.

Respecto a Palestina, Nerón amplió el territorio que gobernaba Agripa II, dándole el control sobre la tetraquía que había tenido su tío abuelo Antipas, es decir, Galilea y Perea. Al final del reinado de Nerón no sólo se produjo una revuelta popular en Judea, sino que los gobernadores de Hispania, África y Galia también se rebelaron.

BIBLIA – La dedicatoria del *Evangelio de Lucas*

En el proemio a su obra, Lucas dedica su trabajo al “ilustre Teófilo”, dedicatoria que ha provocado muchas especulaciones.

Las otras tres veces que Lucas usa ese tratamiento de ilustre están en los *Hechos de los Apóstoles* para referirse al gobernador romano de la provincia, lo que unido al nombre griego del destinatario ha hecho pensar que la obra estuviera dirigida a un oficial de la administración romana con la intención de demostrarle que Jesús, su mensaje y la religión cristiana no suponían una subversión del orden social ni una amenaza para el Estado imperial y que no había motivo alguno para perseguir a sus adeptos.

Si así hubiera sido, es extraño que Lucas no retratara a los romanos de forma más favorable, ya que a Pilato lo presenta como un gobernante débil sin la fuerza de mantener su convicción de la inocencia de Jesús frente a las presiones de la aristocracia sacerdotal judía. Tampoco salen los romanos muy favorecidos en el retrato que se hace de ellos en los *Hechos de los Apóstoles*.

Es más probable que la obra surgiera del entorno de la comunidad cristiana y fuera dirigida a ese mismo público. No parece que hubiera público para una obra propagandística dirigida a no creyentes. El primer autor del que conocemos un interés por los textos cristianos es el anticristiano Celso, ya avanzado el siglo II.

Para otros estudiosos, el significado del nombre griego Teófilo (“amado por Dios”, “amante de Dios”) podría hacer referencia de forma figurada a la comunidad de creyentes.

Flavio Josefo narra episodios que nos dan una idea de la personalidad de los procuradores entre 44 y 66, es decir, los nombrados por Claudio o por Nerón. En general son retratados como gobernantes carentes de escrúpulos, con deficiencias éticas y limitada capacidad administrativa. Tácito dice de Antonio Félix que practicaba cualquier tipo de crueldad y exceso. Uno de ellos, Tiberio Alejandro, era un judío

apóstata de su religión. Los dos últimos procuradores llevaron al máximo nivel la corrupción y la falta de sensibilidad hacia una población que se sentía oprimida.

METODOLOGÍA HISTÓRICA - El criterio de credibilidad contextual

La Palestina del siglo I era un terreno de contrastes entre la cultura grecorromana y la judía. Cuando la tradición nos transmite un dicho o un hecho de Jesús que encaja en su contexto histórico aumenta en credibilidad, como lo hacen los pasajes que reflejan aspectos económicos (técnicas agrícolas o prácticas comerciales), sociales (procedimientos judiciales, costumbres), culturales, religiosos o políticos de ese período. Pero lo cierto es que la Palestina que vivieron los primeros seguidores de Jesús no cambió tras la muerte de su líder: los gobernantes fueron los mismos los seis años siguientes y las condiciones de vida y cultura se mantuvieron inmutables durante décadas.

Cuando este criterio da sus mejores frutos es cuando se aplica *ad contrarium*: la adecuación de un elemento de la tradición a un contexto histórico diferente arroja dudas sobre el pasaje. Así ocurre con la afirmación en Jn 9,22 de que los judíos rechazaban la presencia de los seguidores de Jesús en la sinagoga. Esta circunstancia no se produjo hasta finales del siglo I, cuando se promulgó legislación al respecto, mucho después del tiempo de Jesús.

La interpretación gnóstica de la eucaristía y el bautismo en el *Evangelio de Felipe* se explica mucho mejor a finales del siglo II y comienzos del III, que en la institución de esos sacramentos y su tradición oral a partir de los testigos oculares.

Hay parábolas que reflejan instituciones eclesiásticas de disciplina, una preocupación por la tardanza de la parusía de Jesús, o la misión que entre los gentiles tiene que desempeñar la Iglesia. Estos pasajes son con toda probabilidad de época posterior a Jesús, aunque en su origen pudiera estar un germen originario.

24. La aparición del cristianismo

Muchos estudiosos se han preguntado cuándo empezó el cristianismo. Para algunos dio comienzo en el ministerio de Jesús, en la proclamación de su mensaje. Otros han pensado que fue el momento de su muerte el que marcó el punto de partida, mientras que otros han pensado que su resurrección es la que indica el comienzo del cristianismo, un momento que no se puede tratar desde la historia sino desde la fe.

Podríamos decir que el cristianismo arranca en el momento en que se difunde la creencia en la resurrección. El historiador no tiene herramientas para discutir la resurrección de Jesús, pero sí para estudiar la aparición y difusión de la convicción en una resurrección de Jesucristo. Sin esa creencia el cristianismo no habría llegado a ser casi nada. La muerte de Jesús habría quedado como un episodio más de la resistencia pacífica judía a la presencia romana, un caso más de la muerte de un justo.

El cristianismo no es la religión de Jesús, sino una religión sobre Jesús. El credo que proclamaba Jesús era judío, pedía el respeto de la *Torá* y tenía profundos rasgos apocalípticos, mientras que el cristianismo es la creencia en la muerte de Jesús por los pecados del mundo y en su resurrección.

Evidentemente aquí nos encontramos con un problema metodológico: a Jesús sólo lo conocemos a través de la posterior interpretación cristiana. Este es uno de los problemas a los que nos hemos ido enfrentando con técnicas históricas y filológicas durante todo el atlas: distinguir al Jesús histórico del Jesús cristiano.

La génesis del pensamiento cristiano está, por tanto, en las primeras personas que creyeron en la resurrección de Jesús, sus discípulos. Se trata de judíos apocalípticos que habían creído que Jesús era el mesías y que de sus enseñanzas sacaron conclusiones que fueron dando forma a las creencias cristianas. He aquí algunos ejemplos:

creencia de Jesús	creencia cristiana
Llama "Padre" a Dios y declara recibir de él su poder.	Como Jesús ha recibido el supremo favor de la resurrección, se le adjudica una relación especial con Dios, hasta que se le considera Hijo único de Dios.
vendrá un "Hijo del Hombre" para juzgar a todos los hombres.	Jesús es el "Hijo del Hombre" que ha de venir.
Esa figura será exaltada por encima de toda la creación.	Jesús es el Señor de todas las cosas.
Al final de los tiempos se producirá la resurrección de los muertos.	Como Jesús ha resucitado, el final ya ha comenzado.

El cristianismo es, por lo tanto, una interpretación de Jesús que fue tomando forma en los primeros siglos de nuestra era.

OTRAS FUENTES – Luciano de Samosata

Luciano (ca. 115 – ca. 200 d.C.) escribió una sátira de un personaje llamado Peregrino que primero se convierte al cristianismo y luego apostata de esa fe.

En *La muerte de Peregrino* se dice que los cristianos veneran como un dios a este personaje, *"después, naturalmente, de ese otro al que adoran todavía: el hombre que fue crucificado en Palestina por introducir este nuevo culto en el mundo"* (cap. 10). Según Luciano, los cristianos *adoran a este mismo sofista crucificado y viven bajo sus leyes*.

Luciano habla pues de una religión que profesan personas que siguen las enseñanzas de un filósofo y viven según unas reglas determinadas.

Al creyente moderno le cuesta creer que la idea de un mesías que ha venido a sufrir por los pecados del mundo es una creación cristiana. Y le cuesta porque está acostumbrado a ver en el Antiguo Testamento indicios y profecías de que esto iba a ocurrir.

Pero en los libros veterotestamentarios no hay referencia alguna al mesías que tendrá que sufrir la muerte y será vengado por Dios con la resurrección. En el judaísmo existía la convicción de que Dios hablaba a su pueblo a través de las Escrituras, y por ello los primeros judeocristianos recurrieron a los libros bíblicos para apoyar su tesis. Sin embargo, en los salmos a los que se acudió (22, 35 y 69 entre otros) se habla del hombre justo que sufre a manos de los enemigos de Dios y que habrá de ser vengado, pero nunca se menciona la expresión "mesías" ni se le vincula con la figura mesiánica. Se trata de salmos de lamentación donde el sufriente está en representación de la opresión que sufre todo el pueblo judío.

Los seguidores de Jesús sufrieron seguramente una profunda decepción cuando su líder fue ajusticiado como un criminal por cargos de sedición. Para muchos judíos llamar mesías a un ajusticiado era prácticamente una blasfemia. La creencia en una resurrección con la que Dios venga su muerte, transforma un desenlace lamentable en

el plan divino que estaba diseñado previamente y que se había cumplido tal y como los *Salmos* habían predicho.

La misma reinterpretación se hizo de pasajes de *Isaías* (49,3; 52,13; 53,3-5) en los que el siervo del Señor sufre deshonra, opresión y aflicción, hasta incluso ser asesinado para expiar los pecados de la gente. Aquí era la nación de Israel cautiva en Babilonia la aludida y para ningún judío significaba que el mesías que había de venir tendría que sufrir ese destino.

OTRAS CREENCIAS – Mártires judíos y grecorromanos

En los libros que narran la revuelta de los Macabeos contra los griegos seleúcidas de Siria hay varios ejemplos de sacrificios para defender al pueblo con un testimonio. Es el caso de Eleazar (1M 6,44) o de los que ofrecen su sangre y su vida en un gesto que Dios considera un sacrificio por su pueblo (en el apócrifo 4M 17,20-22).

Pero la idea del justo que sufre por los demás no estaba sólo presente en la literatura bíblica y en la tradición judía. Los cristianos que fueron dando forma a la creencia en Jesucristo como un mesías que había venido a expiar el pecado de los hombres tenían también modelos paganos en los que apoyarse.

En la *Alceste* de Eurípides, la protagonista muere voluntariamente en lugar de su esposo Admeto, que estaba predestinado a perecer en plena juventud, a no ser que alguien muriera por él (concesión que le había concedido Apolo). Lo curioso es que el sacrificio que hace Alceste es recompensado por Heracles, una divinidad que se apiada de la aflicción de Admeto por su pérdida y desciende al Hades para rescatar de la muerte a la bella esposa, que generosamente había ofrecido su vida.

Sin embargo, el proceso de construcción del cristianismo no fue unívoco. Al abrirse a personas de otras culturas y creencias diversas, se produjo un proceso de aculturación y rasgos de todas ellas fueron conformando el cristianismo que se consolidaría en la ortodoxia en el período tardoantiguo.

Para un público pagano, la denominación “Hijo del hombre” carecía del carácter de juez cósmico que tenía para un judío lector del libro de *Daniel* (7,13). Para ellos sólo podía significar la dimensión humana de Jesucristo. De la misma forma, el “Hijo de Dios” del Salmo 2 era el rey de Israel, mientras que para un pagano que se aproximaba al cristianismo sólo podía significar la dimensión divina de un hombre engendrado por un Dios.

Ni siquiera entre los primeros judeocristianos había acuerdo sobre cómo interpretar esta expresión. Jesús podía ser “Hijo de Dios” desde el momento de su resurrección, cuando había sido llamado a la derecha del Padre (Hch 13,33). Podía serlo desde el momento del bautismo (apoyándose en Lc 3,22) o desde la concepción y el nacimiento (Mt 1,23). A finales del siglo I había cristianos que creían que Jesucristo era divino desde toda la eternidad (Jn 1) y no que había adquirido esa condición en el mundo en un momento de la historia. Todas estas concepciones divergentes y a veces contrapuestas se fueron reflejando en los textos del Nuevo Testamento, y tardaron mucho en ser conciliadas, suavizadas y purgadas en un canon que siempre ha dejado resquicios para rastrear las capas más antiguas de la tradición cristiana.

Los textos evangélicos son testigos de la reflexión que los cristianos hacían de la figura de Jesucristo. En los sinópticos tiene a veces el carácter de un santón helenístico, y en el propio *Evangelió de Juan* se le retrata unas veces con un carácter más humano y otras más celestial.

Cuanto más reflexionaban sobre Jesús más atribuciones le daban. No tardó en pasar de ser un hombre elegido por Dios para cumplir la salvación a ser considerado él

mismo divino. En el cuarto evangelio se puede apreciar una mezcla de cristologías que denota la evolución de una comunidad cristiana de los primeros tiempos.

La comunidad comienza reuniéndose en la sinagoga, hablan arameo y se refieren a Jesús como el “cordero de Dios” que se sacrifica en la Pascua judía; que trae la salvación que recuerda la noche de los panes ázimos del *Éxodo*; es el rabí que ha enseñado al creyente y el mesías que traerá la liberación de Israel. Nada impide a estos judíos creer en Jesús y seguir acudiendo a la sinagoga. Más bien al contrario, la identidad judía de Jesús les permite considerarlo su mesías. La comunidad toma cuerpo bajo el liderazgo de una figura denominada “el discípulo a quien Jesús amaba” y se lanza a la conversión de otros judíos por medio de la difusión de los siete signos que demuestran que Jesús recibía su poder de Dios, y de relatos como el de la llamada de los discípulos.

En una comunidad judía fuera de Palestina no es extraña la incorporación de creyentes que no entienden el arameo, pero esto hace necesaria la traducción de las tradiciones orales. Cuando se fijan por escrito, el autor siente la necesidad de mantener los conceptos clave en la lengua original, explicando en griego lo que significan: “rabí” es “maestro” (Jn 38), “mesías” es “cristo” (Jn 41), “Cefas” es “Pedro” (Jn 42). Todavía no hay en este momento una evidencia de la creencia en la divinidad de Jesús, que había venido a colmar las expectativas de los judíos.

La tendencia a pensar en un primer cristianismo de lengua aramea que fue seguido por otro de lengua griega, ignora la existencia de cristianos judíos grecoparlantes que aparecen citados en Hch 6 como miembros de la primera Iglesia de Jerusalén.

OTRAS FUENTES - El *Evangelio de los nazarenos*

Contemporáneo del *Evangelio de Juan*, cerca de finales del siglo primero se escribió en lengua aramea en Palestina este texto que según los antiguos padres era una traducción del *Evangelio de Mateo* sin los dos primeros capítulos. En este caso, encontraríamos el proceso inverso al de la comunidad de Juan: creyentes judíos que no saben griego y necesitan una versión comprensible de uno de los evangelios de trasfondo más judío de entre los más difundidos, el de Mateo. Sin embargo, el carácter fragmentario de esta obra nos impide afirmar si realmente era una traducción de Mateo o una redacción basada en la misma línea de tradición.

La ausencia de los capítulos sobre el nacimiento de Jesús se explica porque posiblemente su contenido resultaba inaceptable para un público judeocristiano que creía que Jesús había sido un hombre justo, elegido como mesías de Dios, pero no nacido de una virgen.

Sin embargo, llegó un momento en que los cristianos de esta comunidad fueron excluidos de la sinagoga por aquellos que no podían admitir que Jesús, un predicador itinerante que murió como un criminal, fuera el mesías que tenía que restaurar el reino de David y devolver la gloria al pueblo judío. Judíos que quizá se sentían incómodos por la incorporación a la comunidad de miembros que no eran nacidos judíos y que no estaban circuncidados. Por esta u otras interpretaciones de la Ley, los judeocristianos son marginados y expulsados de la sinagoga, como delataría la narración de la curación de Jn 9, donde se aprecia un enfrentamiento con las autoridades judías y donde se dice expresamente que a Jesús se le saca de la sinagoga (Jn 9,22), como les estaba ocurriendo a los contemporáneos del autor. Aunque no había una posición oficialmente contraria a la fe en Jesucristo en el judaísmo, la separación de grupos o sectas en las religiones antiguas era un fenómeno relativamente común.

Los que quedan fuera del grupo principal sienten la necesidad de reforzar su identidad colectiva y empiezan a ver de forma negativa a la comunidad de la que se han desgajado: desviados de la verdad, ignorantes de la auténtica fe, poseídos por el mal.

Ese antagonismo se puede apreciar en el dualismo del cuarto evangelio (verdad/error, luz/tinieblas, hijos de Dios/hijos del Demonio). Si Jesús es el representante de Dios, los que no lo aceptan se convierten en enemigos de Dios. El conocimiento especial de Dios que Jesús tenía, sólo podía venirle del propio Dios. Venía de lo alto y al Padre regresaba, porque él mismo era Dios. En el prólogo del *Evangelio de Juan* encontramos ya un retrato divinizado de Jesús que coincide con una visión cada vez más hostil hacia los judíos, lo que denota una relación en el plano social no de exclusión sino de persecución.

La situación social de un grupo se refleja en los textos que se producen en su seno. El *Evangelio de Juan* es una prueba de la evolución de una comunidad de los primeros tiempos del cristianismo.

OTRAS FUENTES - Suetonio

El historiador romano Suetonio (ca. 69 - post 122 d.C., fechas que desconocemos con precisión), autor de las *Vidas de los doce Césares*, narrando una expulsión de judíos de Roma, dice:

Como los judíos continuamente estaban causando disturbios a instigación de Cresto, él los expulsó de Roma. (Claudio, 25.4)

La confusión entre Cresto y Cristo para algunos autores es comprensible por la identidad de pronunciación en el griego de la época de las vocales iota y eta (la e larga del griego clásico). Es probable que Suetonio cogiera de su fuente una referencia a Jesús e interpretara que el tal Cresto era un esclavo o liberto judío que estaba provocando la agitación entre la población judía en la Roma del emperador Claudio. De los centenares de nombres judíos atestiguados por fuentes literarias y epigráficas en la Roma del siglo I no hay ninguno con el nombre de Cresto, lo que apoyaría la equivocación sugerida.

El pasaje nos informa sobre la difusión de la religión cristiana en las sinagogas de Roma entre los años 40 y 50.

Los primeros momentos del movimiento cristiano son lo que pretende recoger Lucas en los *Hechos de los Apóstoles*. También este autor refleja su contexto histórico y social cuando selecciona los temas de su obra historiográfica. Del mismo modo que Lucas retrata a Jesús en su evangelio como un profeta apocalíptico rechazado por su pueblo, en los *Hechos* presenta a los líderes cristianos afrontando la dura oposición y hostilidad que les rodea.

Este rechazo impulsa la acción misionera hacia los gentiles y, por tanto, lo lleva fuera de Palestina. Además, esta dimensión evangélica necesita más tiempo que el ofrecido por el inminente final del mensaje apocalíptico, aunque la prolongación no se considera muy amplia. La obra termina en Roma, la capital del Imperio, donde Pablo y la congregación cristiana sienten que es la última generación antes del final de los tiempos. Sin embargo, la tardanza en la parusía de Jesucristo era utilizada por los adversarios como demostración de que los cristianos estaban en un error. Por su parte, los cristianos veían en su rápida difusión una demostración de que se estaba cumpliendo el plan divino.

Lucas era seguramente un gentil, que predicaba a gentiles y narraba el rechazo de los judíos, pero al mismo tiempo subrayaba las raíces judías de la fe cristiana, lo que se explica por la mentalidad del hombre en la Antigüedad. Tanto para los paganos gentiles como para los judíos o para los nuevos cristianos, todo aquello que se presentara como nuevo era sospechoso de falso y sólo lo que demostraba su antigüedad era digno de respeto y atención.

Entre los romanos la creencia de los judíos en un solo dios era respetada precisamente por lo antigua que era, pero lo nuevo no podía ser cierto. Por eso Lucas insiste en que el cristianismo no es algo nuevo, sino que es tan antiguo como Moisés y la *Torá*, y más antiguo que los profetas judíos es el cumplimiento de las Escrituras. Esta impresión duraría siglos. Para un gentil del siglo II creer en Jesucristo como alguien que había vivido hacía dos siglos era poco fiable. Por eso los primeros Padres de la Iglesia y los apologistas cristianos siguen insistiendo en las antiguas raíces del cristianismo.

BIBLIA – El autor de los *Hechos*

La tradición presenta a Lucas como compañero de viaje de Pablo, de cuya acción misionera se ocupa en detalle. Aunque en estos pasajes el autor usa la primera persona del plural “nosotros” (Hch 16,10-17; 20,5-16; 21,1-18; y 27,1 – 28,16), muchos estudiosos dudan que realmente fueran escritos por un acompañante del apóstol. Es posible que entre las fuentes que manejó el autor de *Hechos* estuviera un diario de viaje escrito por alguien que realmente acompañara a Pablo, y que, al citar este documento, no se cambiara la persona verbal.

De las tres veces que se menciona a un Lucas en las epístolas de Pablo, sólo una se encuentra en una carta de segura autoría paulina (Flm 24) y no se dice de él que fuera gentil ni que desempeñara el oficio de médico.

Su origen gentil se puede deducir más del contenido de su obra que de los datos externos a ella. Ciertamente parece que los compañeros de Pablo eran gentiles, como denotan sus nombres, Epafras, Demas y el médico Lucas, en la despedida de Col 4,12-14, una carta no atribuible a Pablo. Durante mucho tiempo se pensó que el vocabulario de Lucas refrendaba la información de que el autor tenía conocimientos médicos y que esa podía ser su profesión. En realidad, los términos que se utilizan en sus obras no son diferentes de los que solía manejar un autor culto de la época.

Ese vínculo con las Escrituras lo simboliza Lucas en sus dos obras con la aparición de dos hombres vestidos de blanco (Hch 1,10-11), que son identificados como el patriarca legislador, Moisés, y el más grande profeta, Elías (Lc 9, 30-31), y que representan la Ley y las promesas de Dios que se cumplen en Jesucristo.

25. La actividad misionera de Pablo

El libro de los *Hechos* narra en sus primeros ocho capítulos las apariciones de Jesucristo a los apóstoles durante los cuarenta días siguientes a su resurrección para impartirles enseñanzas sobre el reino, la llegada del Espíritu Santo en Pentecostés, y el comienzo de las conversiones y de la hostilidad de los líderes judíos.

En el capítulo 9 de los *Hechos*, Lucas nos relata la conversión de Saúl, un fariseo de la ciudad helenística de Tarso, en Cilicia (Asia Menor), perseguidor de cristianos, que tiene una vivencia directa del resucitado y, con el nombre de Pablo, se dedica a evangelizar a los gentiles por Asia Menor y Grecia, dando una nueva dimensión a la creencia cristiana: su difusión entre los gentiles. El principal tema tratado en esta obra es precisamente que el mensaje evangélico no está dirigido sólo a los judíos, sino a todos los hombres. Para su autor, alguien que abraza el cristianismo sin ser judío no tiene que adoptar primero el judaísmo como religión, aunque esto no desliga a la religión cristiana de su precedente judaico.

Pero este ambicioso objetivo universal requiere más tiempo que el anunciado por el propio Jesús. La inminencia del fin de los tiempos va perdiendo fuerza y quizá por ello

los apóstoles reciben una palabras de aliento (Hch 1,6-10), porque ellos no van a ver en vida el regreso de Jesucristo, como se había dicho en algún evangelio.

En el estudio de la vida de Pablo surge el problema de la falta de sintonía de las dos fuentes de que disponemos: el propio Pablo, que nos da noticias dispersas, y Lucas en *Hechos*, que trata el contenido histórico de la vida del apóstol con criterio teológico (igual que había hecho con Jesús en el evangelio).

Cuando se puede descender a la comparación de detalle, encontramos discrepancias como que Timoteo y Silas se quedaron en Berea y se reencontraron con Pablo en Corinto (Hch 17,10 – 18,5), mientras el propio Pablo dice que al menos Timoteo estaba con él en Atenas (etapa del viaje intermedia entre los anteriores puntos), según cuenta en 1Ts 3,1-3.

La propia conversión de Pablo es distinta en *Hechos*, porque después de su visión del resucitado, tras una breve estancia en Damasco, acude a Jerusalén a encontrarse y consultar a los apóstoles. En Ga 1,15-18, Pablo relata una secuencia de acontecimientos que no le lleva a Jerusalén y que le permite subrayar que el mensaje evangélico lo había recibido directamente de Jesucristo y no por mediación humana.

En *Hechos*, Pablo mantiene toda su vida el respeto a las tradiciones judías y a la Ley (como los había aprendido de su maestro el rabino Gamaliel en Jerusalén, según Hch 22,3), mientras que en sus cartas el apóstol insiste en que esa actitud es innecesaria para un creyente en Cristo que antes era un gentil (Gal 2,21) y él mismo puede vivir como los gentiles cuando hace falta en el proceso de conversión (1Co 9,21), incumpliendo los estrictos preceptos judíos.

Los discursos de Pablo en el libro de los *Hechos de los Apóstoles* van dirigidos a un público judío (excepto el discurso ante los filósofos atenienses), mientras que la acción misionera que cuenta en sus cartas está deliberadamente orientada a los gentiles. Lo más probable es que, como ocurre en la obra histórica de Tucídides o en Tito Livio, donde los discursos juegan un papel importante, es el historiador el que redacta el discurso procurando mantenerse dentro de las fronteras de lo verosímil. Sin embargo, cuando contrastamos las opiniones incluidas en un discurso con las del propio autor, podemos encontrar discrepancias notables.

Esto es lo que ocurre si confrontamos el discurso de Pablo al Areópago ateniense (Hch 17) con las ideas que dirige a los gentiles el apóstol en Rm 1,18-32. En *Hechos* los paganos no saben que hay un solo Dios y, por su ignorancia, Dios no se lo tiene en cuenta. En la *Epístola a los romanos*, sí saben que hay un solo Dios, pero actúan con desobediencia y serán castigados por Dios.

Más allá de las discrepancias de estas fuentes, podemos afirmar que Pablo era un hombre instruido, con gran habilidad escritora, con un dominio de la lengua griega, la retórica y una capacidad de síntesis que confiere a sus escritos persuasión en un estilo que facilita la comprensión. Una formación muy superior a la común en su época, donde casi el noventa por ciento de la población era analfabeta, y en la que quizá pudo tener algún papel la famosa escuela de retórica griega de su ciudad natal.

El griego era la lengua materna de Pablo casi con total seguridad y no tenemos noticia de que supiera arameo. Tampoco sabemos si leía las Escrituras en hebreo, en su traducción griega, pero en sus escritos demuestra un conocimiento muy amplio del Antiguo Testamento, lo cual no es extraño si consideramos su adhesión al grupo de los fariseos. De hecho, es el único autor fariseo del que conservamos algún texto anterior a la destrucción del Templo en el año 70 d.C.

Antes de su conversión, Pablo era un activo fariseo tan celoso del cumplimiento de la Ley que su oposición al cristianismo y la persecución de los creyentes en Jesucristo los entendía como parte de su devoción al Dios de Israel. El propio Pablo no nos dice por qué motivo perseguía a los cristianos, pero podemos intuir que para él llamar

mesías a un predicador itinerante que, lejos de haber devuelto la grandeza a Israel, acabó crucificado como un criminal, se podía considerar una blasfemia, un insulto a Dios. Según el libro de los *Hechos*, Pablo recibió del sumo sacerdote de Jerusalén la autorización para capturar y encarcelar cristianos.

La conversión de Pablo y su famosa caída del caballo cuando iba camino de Damasco está narrada tres veces en los *Hechos* (Hch 9,1-19; 22,6-16; 26,12-18), pero hay suficientes diferencias entre ellas como para pensar que entre los cristianos del siglo I circulaban varias versiones, y Lucas debió de utilizar al menos tres. En la primera, Pablo acude a Damasco para que le instruya un discípulo de Jesús, Ananías, mientras que en la última, recibe toda la información directamente en su visión. Esta versión de lo ocurrido es más acorde con lo que el propio apóstol defiende en sus escritos: el mensaje evangélico lo recibió directamente de la aparición del resucitado (1 Co 15,8-11). Lo que no sabemos es cuánto tiempo había pasado desde la muerte de Jesús hasta la aparición percibida por Pablo.

Tras su conversión, Pablo pasó un tiempo en Damasco y en Arabia (Gal 1,17), pero no sabemos por qué. Después de una breve visita a Jerusalén, Pablo fue a Siria y Cilicia, desde donde empezó su actividad misionera hacia el oeste de Asia Menor y Grecia.

Mapa 32. Primer viaje misionero de Pablo

Parece que Pablo se dirigía a ciudades que no conocían todavía el mensaje cristiano y se quedaba una temporada en la comunidad que allí creaba, proporcionándole la instrucción mínima para apuntalar su nueva fe, después de lo cual se dirigía a otra ciudad.

Los lugares elegidos por Pablo no eran pequeños pueblos como los que Jesús había frecuentado en Galilea, sino ciudades bastante grandes donde la posibilidad de entrar en contacto con grupos amplios era mayor y donde el efecto de contagio a gran escala pudiera tener un mayor impacto.

Según *Hechos*, el primer contacto lo realizaba en la sinagoga local, donde era bien acogido como viajero judío. En la reunión de lectura de las Escrituras aprovechaba para hablar de su fe en Jesucristo (Hch 17,2-4). Sin embargo, en su epístola a los tesalonicenses, una de las más antiguas fundaciones de Pablo, no habla de creyentes judíos, sino de gentiles, lo que nos hace sospechar de la fiabilidad de Lucas. Es muy posible que el autor de los *Hechos* no supiera realmente cómo actuaba Pablo y supusiera un *modus operandi* que el apóstol no utilizaba.

En Tesalónica, Pablo nos describe cómo trabaja con sus manos al lado de los nuevos conversos. Quizá se trata del trabajo con pieles, como sugiere Hch 18,3, uno de los más desprestigiados entre los judíos por la impureza que causa la manipulación de restos de un animal y entre los gentiles por el mal olor en torno al proceso de curtido de pieles.

A diferencia de los filósofos itinerantes, que eran acogidos en las casas más ricas y cuyos servicios intelectuales se recompensaban sufragando las necesidades materiales del maestro, Pablo trabaja para ganarse el sustento y convive con gente humilde y marginada socialmente. Por eso él y sus compañeros eligen para establecer contacto no una villa de las afueras, sino una tienda-taller de la zona central de la ciudad, la zona del mercado donde bulle la vida urbana.

A sus compañeros les habla del verdadero Dios y les persuade a abandonar sus viejas creencias en dioses paganos, que no tienen poder, están muertos y son falsos. El Dios de verdad es el creador del mundo, el antiguo Dios de las Escrituras judías. Cuando sus interlocutores asumen la existencia de un único Dios, Pablo les habla del Hijo de Dios, Jesucristo, que en su vida terrena obró portentos y murió por todos los hombres, siendo vengado por el Padre con la resurrección. El Cristo está a punto de volver para

juzgar a los hombres. El mensaje es apocalíptico: el final está cerca y mejor que uno abrace la verdadera fe para cuando llegue ese momento.

BIBLIA – La Primera Epístola a los tesalonicenses

Esta epístola paulina es seguramente la obra más antigua del Nuevo Testamento, puesto que podemos datarla en torno al 49 d.C., dos décadas después de la muerte de Jesús.

La carta responde a la estructura del género epistolar antiguo, pero no está dirigida a un individuo, sino al colectivo. Su destino es ser leída en la reunión de la comunidad.

En la introducción se dan los nombres del remitente y los destinatarios, con una plegaria o bendición, a la que sigue la muestra de gratitud a Dios por la congregación. El cuerpo del texto suele ser más largo en las cartas paulinas que en la correspondencia personal que conservamos de la época. Después de tratar los temas que han motivado la escritura de la carta, se cierra con buenos deseos para la comunidad, alguna referencia a los viajes previstos por el apóstol, y una bendición final con la despedida.

La carta presupone algún tipo de persecución y presión externa por parte de los judíos no cristianos, lo cual ha estrechado los lazos entre sus miembros, que se sienten partícipes de la “vida según la verdad”, porque han abandonado la “vida en el error”. El rechazo a los cristianos se debía en buena medida a su carácter exclusivo y a su negativa a participar en cultos imperiales. La reacción implicaba descalificaciones contra las que Pablo previene a su comunidad, urgiéndoles a comportarse con una moralidad sexual intachable (1Ts 4-5).

Los que adoptan la nueva fe constituyen un grupo que se reúne en una casa al menos una vez a la semana. Allí se estrechan los lazos sociales gracias a esa espera del momento final por parte del grupo, al mutuo apoyo en las necesidades diarias y frente a la animadversión que suscitan en los demás. La cohesión del grupo supera sus fronteras cuando conocen que hay otras comunidades como la suya en otros lugares de la zona egea y de la península minorasiática.

En las reuniones hacen plegarias juntos, reflexionan sobre temas religiosos (1Ts 5,12-13) y distribuyen los recursos con los que cuentan para cubrir las necesidades de todos sus miembros. El grupo experimenta un sentimiento de hermandad que resulta bastante novedoso en la sociedad romana, sobre todo porque no excluye a nadie y acoge al menesteroso o al marginado, siempre que adopte la fe en el Cristo que salva a los hombres. Las asociaciones privadas existían en el mundo romano, pero de ellas no sabemos mucho. Muchas eran una especie de agrupación para garantizar el apoyo a sus miembros en caso de necesidad y proporcionar un adecuado enterramiento en caso de fallecimiento.

Pablo era ya un judío apocalíptico cuando se convirtió a la fe cristiana, de forma que no le tuvo que costar demasiado subrayar este aspecto de las enseñanzas del nazareno. Para él, la llegada del mesías anunciado por las Escrituras significaba que el fin había comenzado y seguramente confiaba en ser testigo de la parusía de Jesucristo.

Sin embargo, el mensaje apocalíptico de Jesús, perfectamente reflejado en Pablo, en Marcos y en Mateo, perdía fuerza conforme pasaba el tiempo. El fin anunciado por Jesús se tenía que cumplir en vida de sus apóstoles (Mc 9,1), pero pasaban los años, morían los creyentes, y la llegada del Hijo del Hombre (identificado por muchos cristianos como el propio Jesucristo) no se producía.

ARQUEOLOGÍA – Enterramientos cristianos de los primeros siglos

Los primeros cristianos no tenían previsto ningún ritual funerario, dado que esperaban con ansia la llegada del fin del mundo y el regreso de Jesucristo. Cuando se producía el fallecimiento de miembros de la comunidad, se les enterraba en los mismos cementerios que los paganos, que estaban situados fuera del recinto de la ciudad.

En la iconografía funeraria los cristianos combinaban motivos del Antiguo y el Nuevo Testamento: Noé, Moisés, Daniel y el sacrificio de Abraham, se combinan con la resurrección del Lázaro, la curación del inválido o la imagen del Buen Pastor.

Como se puede apreciar en el Museo Bizantino de Tesalónica, los primeros cristianos aceptaron influencias paganas en sus costumbres funerarias, salvo la incineración que iba en contra de la creencia en la resurrección de los cuerpos. El enterramiento con joyas y posesiones personales, con los vasos utilizados para el rito funerario, con ofrendas de pan y dulces. También practicaban las libaciones de vino, que se vertía a veces por una abertura en el techo de la tumba.

También se conservó la costumbre de celebrar reuniones de amigos y familiares en comidas conmemorativas, en *cellae* o *triclinia* dentro de las tumbas cuyas paredes estaban decoradas con pinturas murales y, raras veces, con mosaicos.

Los motivos florales, los pájaros y las guirnaldas que se asimilaban con el paraíso, o el viaje a través de la mar como evolución del viaje en la barca de Caronte, eran elementos que adornaban los enterramientos cristianos. En algunos casos se mantenía la costumbre pagana de colocar en la boca del difunto una moneda para pagar al barquero de la laguna Estigia.

A partir del Edicto de Milán (313) los enterramientos cristianos se empezaron a hacer en el suelo de las iglesias o en el recinto de un monasterio. Al principio se hacía en las iglesias en honor a algún mártir.

A este mismo problema se enfrenta Pablo cuando la comunidad de Tesalónica ve perecer a sus miembros sin que el final esperado por todos acabe de llegar. Parece que Pablo no tenía previsto el problema, quizá porque él mismo esperaba con más inminencia la parusía de Jesucristo. Da la impresión de que en su estancia en la ciudad griega no había abordado el tema ni siquiera con sus compañeros más cercanos como Silvano y Timoteo.

Pablo contesta en 1Ts 4,14-17 que no desistan en su entusiasmo por la espera de la parusía de Cristo y les reconforta diciéndoles que precisamente los que han muerto serán los primeros que se encuentren con él, antes del juicio. En la respuesta de Pablo no hay una rectificación, sino una reafirmación en la creencia, porque él sigue confiando en que el fin del mundo esté a punto de llegar y que muchos de sus destinatarios y él mismo van a vivir para verlo.

Pablo establece una ubicación espacial para explicar la situación. Los muertos están abajo, los vivos están en la tierra, y Dios está arriba, de donde vendrá Jesucristo por segunda vez.

En el *Evangelio de Lucas*, posterior a la carta de Pablo, también se produce un aplazamiento del final de los tiempos, debido a una reorientación de la evangelización. Al ser rechazado el mensaje de Jesús entre los judíos, se tiene que dirigir en una acción misionera hacia los gentiles, pero esto lleva tiempo. Lucas reinterpreta el pasaje de Marcos. Ver el reino de Dios ya lo están haciendo los apóstoles durante el ministerio de Jesús. En Lucas también hay un final, pero no en vida de los discípulos, “el fin no es inmediato” (Lc 21,9). El final llegará con un cataclismo, pero antes han de ocurrir muchas cosas: “cuando oigáis hablar de guerras y revoluciones, no os aterréis”. Lucas ya conocía este tipo de cosas, como la sublevación y la guerra en la que Roma

destruiría Jerusalén. El evangelista está actualizando el mensaje de Jesús con un conocimiento de la historia más reciente respecto al momento en que él escribe.

Cuando Pablo llegó a Corinto, encontró una ciudad nueva, grande, cosmopolita, que los romanos habían reconstruido un siglo antes, después de que en 146 a.C. la destruyeran. Su ubicación en el istmo que separa la Grecia continental de la península del Peloponeso la convertía en un punto clave de las comunicaciones, ya que contaba con un puerto que miraba al Egeo y otro al golfo de Corinto (y desde allí al mar Jónico). De nuevo el apóstol se instala en un taller y conoce al matrimonio Aquila y Priscila, por los que al parecer empezó su evangelización. De nuevo se dirige a las capas humildes de la sociedad, aunque también se incluye a algunas personas de posición más acomodada (1Co 1,26).

Esa variedad de niveles sociales hace que en los ágapes comunitarios en los que todos aportan lo que tienen, los más pudientes lleguen antes y los más humildes trabajen hasta muy tarde y lleguen cuando casi no hay nada que llevarse a la boca. Los que tienen recursos se molestan porque Pablo no les deja que se ocupen de sus necesidades (como se solía hacer con los filósofos) para que él se dedique por entero a la predicación. Estas personas han tenido una educación que les hace ver las cosas de otra forma y que suscita diferencias de opinión dentro de la comunidad. Con el punto de partida que Pablo les dejó, algunos miembros de la congregación desarrollan sus creencias en diferentes sentidos. A diferencia de lo hecho en la misiva a los tesalonicenses, Pablo usa las Escrituras cuando se dirige a los corintios, probablemente sintiendo la necesidad de argumentar sus puntos de vista con apoyo documental.

Una de las creencias de algunos miembros de la comunidad corintia es que la resurrección de Cristo y su exaltación gloriosa sobre la muerte confiere al creyente un estado de exaltación compartida con el resucitado, un estado elevado o celestial (1Co 4,8). Otra opinión difundida entre los corintios es que no habrá una resurrección de los muertos, sino que el alma tendrá una existencia incorpórea (1Co 15,12).

Estas creencias tienen que ver con una falta de aceptación de las limitaciones que la vida terrena impone al creyente y con un deseo de sentir un bienestar espiritual en este mundo. Pablo reacciona afirmando que hasta que no llegue el final de los tiempos, tenemos que asumir la vida que tenemos, y que el mal sigue siendo dueño del mundo hasta la parusía de Jesucristo. Esta visión apocalíptica del mundo dominado por el mal es lo que hace más necesario un comportamiento solidario cuya principal regla sea el amor al prójimo (1Co 8,7-13).

En el mundo grecorromano no había una creencia en la vida después de la muerte, pero entre las clases que habían disfrutado de educación, una creencia en la vida en el más allá era concebida como una existencia incorpórea del alma. La lectura de Platón y los seguidores de su filosofía contribuía a concebir al cuerpo como una prisión del alma que lo habita. Sin embargo, para Pablo el cuerpo no es malo por naturaleza y retornará a la vida después del fin de los tiempos, siendo transformado por Dios para que ya no sufra el mal, el dolor ni la muerte.

OTRAS FUENTES – Las cartas a los corintios

Frente a la unidad de la primera epístola a la iglesia de Corinto, en la segunda epístola los estudiosos han identificado el rastro de al menos dos cartas, si no cuatro o cinco combinadas.

El principal motivo de sospecha es el tono radicalmente diferente que hay entre los nueve primeros capítulos y los capítulos 10 a 13, el primero conciliador, el segundo apesadumbrado y resentido por el trato recibido de la comunidad, que han sido interpretados como correspondientes a dos momentos diferentes.

La parte final de la carta conciliatoria también ha sugerido redacciones diferentes. El capítulo octavo comienza como si del cuerpo de otra carta se tratara, y el capítulo nueve vuelve sobre los mismos argumentos que el precedente, como si no los hubiera tocado todavía. Por eso algunos piensan que se trata de retazos de otras epístolas y que el capítulo noveno quizá proceda de una carta a otra comunidad. Además se ha sospechado que el pasaje 2Co 6,14 – 7,1 procede de una epístola no paulina.

La posible secuencia de la relación de Pablo con la comunidad la apuntamos en la tabla.

relación de Pablo con la iglesia de Corinto	carta	referencia
fundación de la comunidad de Corinto		2Co 1,19
problemas éticos en la iglesia corintia	primera carta perdida	1Co 5,9
consulta de los corintios a Pablo		1Co 7,1
respuesta de Pablo desde Éfeso y anuncio de viaje	2ª carta 1Co	1Co 16,5-7
segunda estancia (no grata) de Pablo en Corinto		2Co 2,1-4
visita a Corinto de otros predicadores cristianos		2Co 11,15
Pablo escribe para rebatir a los “superapóstoles”	3ª carta 2Co 10-13	
Pablo apela a la reconciliación amistosa	4ª carta 2Co 1-9	

La acción misionera de Pablo era seguida por otros predicadores itinerantes que llegaban a ciudades donde el apóstol había fundado una comunidad, y aportaban una versión distinta del evangelio. Algunas de las cartas que dirige Pablo a sus comunidades previenen a los fieles contra estos predicadores, como ocurre con la *Segunda Epístola a los corintios*, que tuvo el efecto buscado, dado que la iglesia corintia castigó a los predicadores que habían insultado a Pablo. Sin embargo, nunca sabremos si con esto se resolvieron los problemas de la comunidad ni si volvió a sufrir otros incidentes con apóstoles cristianos de otra orientación.

Para Pablo la acreditación de un verdadero apóstol no es la sabiduría o la capacidad de hacer milagros, sino que es la capacidad de sufrimiento lo que le identifica como digno seguidor de Jesucristo.

En la región de Galacia en el corazón de Asia Menor aparecieron unos predicadores que afirmaban la importancia de la Ley judía para la correcta relación del cristiano con Dios. Estos apóstoles incidían especialmente en mantener el rito de la circuncisión para los gentiles conversos. En la *Epístola a los gálatas*, Pablo dice a sus iglesias de la región que insistir en la circuncisión implica no haber entendido correctamente el evangelio, además de resultar totalmente superfluo. El cristiano se justifica por su fe en Cristo, no por seguir los preceptos de la Ley.

Los predicadores que habían visitado a las iglesias gálatas hacían notar que las normas que regían la alianza no se habían eliminado con la llegada de Jesús y apelaban a una autoridad superior, la de los apóstoles de Jerusalén.

A Jerusalén acudió Pablo casi quince años después de su primer encuentro con los apóstoles y debatió el problema del respeto de la Ley por parte de los gentiles conversos. Allí no sólo encontró oposición directa de algunos apóstoles, sino que pudo percibir cómo el propio Cefas reconocía un mayor rango a los judeocristianos que a los gentiles convertidos (Gal 2,12-13). La anécdota es significativa para entender cómo el grupo que seguía a Santiago, el hermano de Jesús, seguía manteniendo con firmeza su raigambre judía y las exigencias de pureza (como las que impedían comer con gentiles, que causaría la retirada de Cefas en el citado pasaje).

Mapa 33. Segundo viaje misionero de Pablo

En otras ocasiones los problemas que la congregación manifiesta son de enfrentamientos internos, como ocurre en la iglesia de Filipos, donde además de consejos genéricos de unidad, el texto de Pablo nos habla del enfrentamiento público de dos mujeres, Evodia y Síntique, dos mujeres que habían compartido con Pablo la actividad evangelizadora. Pablo no explica el motivo de sus disensiones, pero el hecho de que dos mujeres lideren un debate público sobre temas religiosos demuestra el relevante papel que tenían en la comunidad cristiana.

Una de las indicaciones que da Pablo es la crítica a los “que no piensan más que en las cosas de la tierra” (Fil 3,19). Puede que el debate estuviera en aspectos sobre la gestión corriente de la iglesia de Filipos. Frente a ello, Pablo insiste en la dimensión espiritual de las preocupaciones del cristiano, y subraya la importancia del amor fraterno como principal guía de comportamiento de la congregación.

El amor entre los hermanos tiene que manifestarse en la voluntad de sacrificio por los demás. Pablo, que está sufriendo la prisión y que prevé la muerte, manifiesta su disposición a ofrecer ese sacrificio por la unidad de la iglesia de Filipos (Fil 2,17), siguiendo el ejemplo de Jesús.

Para comunicar ese ejemplo, Pablo recurre aquí a un formato poético que es único en sus epístolas (Fil 2,6-11); posiblemente está transmitiendo un antiguo himno en honor a Jesucristo, como los que dice Plinio el Joven que solían cantar los cristianos (en su décima carta al emperador Trajano). Al comienzo del *Evangelio de Juan* encontramos una expresión poética con muchos rasgos en común con el himno que recoge Pablo, cuya redacción es anterior en décadas al cuarto evangelio.

El himno de Pablo muestra dos grandes bloques temáticos: la encarnación de Cristo y su demostración de humildad y sacrificio, y la exaltación de Cristo por parte de Dios. Cada parte está compuesta de tres estrofas (que se corresponden con versículos), cada una de las cuales la forman tres versos.

BIBLIA – La Epístola a los filipenses

Pablo no nos informa en su texto de la relación previa con esta comunidad, de forma que no sabemos si se trata de una iglesia fundada por él, aunque en 1Ts 1,1-2 dice que había sido mal tratado en Filipos antes de dirigirse a Tesalónica. Filipos estaba al noreste de Tesalónica, en una de las principales rutas de Macedonia, y quizá no estuvo más que el tiempo necesario para convertir a un pequeño grupo de paganos.

Al igual que ocurre con la segunda epístola a los corintios, esta carta presenta la combinación de al menos dos misivas que corresponden a momentos distintos. Los dos primeros capítulos forman parte de una carta de amistad que Pablo escribe después de haber sido sometido a prisión. Al comienzo del tercer capítulo dice “...volver a escribiros las mismas cosas”, para dar paso a un texto de otra carta de advertencia que tiene un tono muy agresivo contra “los perros”, “obreros malos”, “falsos circuncisos”.

No es fácil saber la secuencia exacta de los acontecimientos y las cartas de Pablo, pero podemos suponer que ocurrió como se expone en la siguiente tabla.

relación de Pablo con la iglesia de Filipos	carta	referencia
los filipenses saben que Pablo está en prisión		
le envían dinero con Epafrodito		
Pablo escribe agradeciendo el regalo y aconseja	Fil 3-4	Fil 4,2-3

sobre la necesaria unidad en la iglesia		
Epafrodito cae enfermo. Los filipenses se enteran y preguntan por él		Fil 2,27
Pablo escribe informando sobre el estado de salud de Epafrodito y alegrándose de que la situación en la iglesia haya mejorado	Fil 1-2	

Mapa 34. Tercer viaje misionero de Pablo

La actividad misionera de Pablo supone una novedad en la religión antigua, porque las religiones paganas no tenían como objetivo propagarse por medio del proselitismo. El judaísmo se difundía por la dispersión del pueblo judío, no por ninguna campaña de captación, y otras religiones se imponían como lo hacía el gobernante que ampliaba sus dominios, pero no en un esfuerzo para ganar adeptos, sobre todo por una razón: los cultos paganos no eran exclusivos. La única actividad similar en aquella época la constituían algunas escuelas filosóficas con maestros itinerantes.

Pero la actividad de Pablo no estaba exenta de riesgos, porque a los propios de los largos viajes en la Antigüedad, tenía que sufrir los que le podían infligir por la predicación de su fe. Él mismo comenta que en tres ocasiones recibió bastonazos (2Co 11,25), un castigo corporal común entre los romanos.

Los problemas que habían surgido en Corinto por la diferencia de capas sociales en la comunidad, son tratados también en la *Epístola a Filemón*, un cristiano rico que acogía en su casa a una iglesia de una ciudad que la carta no menciona y cuya identificación con Colosas es poco fiable. Desde prisión, Pablo escribe para mediar entre Filemón y su esclavo Onésimo, que habría acudido a él para pedirle su intercesión ante su amo, una práctica atestiguada en la cultura romana.

Onésimo había cometido algún error, cuya naturaleza no conocemos, pero cuya gravedad no era pequeña (quizá un robo a su señor o algún perjuicio a sus intereses económicos), y acude a Pablo, el maestro que había convertido a su señor y a quien éste respetaba. El apóstol pide a Filemón que reconozca el cambio de actitud de Onésimo y que no lo castigue. Algunos estudiosos han querido ver en esta carta una petición de libertad por medio de la manumisión del esclavo, pero nada en la epístola apoya esta tesis.

Para Pablo el ideal igualitario ante Dios se producirá con la venida apocalíptica de Jesucristo a la Tierra. Entretanto cada uno tiene que mantener su estado social y practicar el cristianismo desde su posición en la sociedad. Pablo no condena la esclavitud, como no había condenado el sometimiento de la mujer al hombre (1Co 7,17-24). La salvación del cristiano está en su creencia en la redención espiritual celestial y no en conseguir la justicia social terrenal.

26. El cristianismo de Pablo

La teología de Pablo no está descrita en ningún texto de forma programática y ordenada. En muchos aspectos, la tenemos que ir deduciendo de su predicación epistolar. Algunos aspectos básicos de esa teología se presuponen, más que se declaran, y seguramente formaban parte de las primeras enseñanzas que impartía a los gentiles que convertía en sus comunidades.

La creencia en la resurrección de Jesús permitía a Pablo reinterpretar la figura del maestro de Nazaret y su crucifixión adquiría sentido: era el mesías, el elegido de Dios, que al resucitar vencía sobre las fuerzas cósmicas del pecado y la muerte, que hasta ese momento habían controlado el mundo. En las Escrituras, Pablo pudo afianzar esta

creencia, al ver rastros del plan divino que llevaba al momento de la resurrección, cuando Dios vengaba al justo que había sufrido por los demás.

Pero, en opinión de Pablo, con Jesucristo la tradición judía ha quedado superada. El respeto de la Ley no conseguía colocar al creyente judío en una posición tan adecuada ante Dios como la fe en Cristo. Es más, la Ley puede alejar al creyente, si sólo se preocupa de renovar la alianza, cuando quien trae la liberación es Cristo. Para Pablo, que predica a los gentiles, la adhesión a los ritos de la *Torá* no aporta nada a la liberación del pecado humano. De todas formas, la visión de la Ley en Pablo es compleja y algunos estudiosos han llegado a la conclusión de que nunca llegó a construir una opinión consistente y manejarla de forma coherente.

El sacrificio de Jesús y su triunfo sobre la muerte es para todos. No está dirigido sólo a los judíos, sino a todos los hombres que crean en Jesucristo. De hecho, antes de la alianza con Moisés y el pueblo judío, el *Génesis* habla de una alianza con Abraham “por ti se bendecirán todos los pueblos de la tierra” (Gn 12,3). De modo que las Escrituras ya anticipaban una salvación para judíos y gentiles, tarea que Pablo asumió como misión encomendada desde lo alto.

Este repaso a las creencias de Pablo nos pone frente al problema de si la religión de Jesús y la de Pablo eran la misma. Hay múltiples aspectos en los que podemos detectar matices relevantes o abiertas discrepancias.

Gráfico 21. Creencias comparadas de Jesús y Pablo

Jesucristo se convierte en el principal factor del credo cristiano, y algunas de las creencias fundamentales de Jesús queda en un segundo plano.

Cuando Pablo se dirige en una carta a los cristianos de Roma, lo hace como si estos supieran poco de él y lo que hubieran oído les hiciera sospechar del apóstol. Pablo sabe o sospecha que puede haber cierta reserva a que él acuda a Roma y utilice la ciudad como base de operaciones para su predicación hacia occidente.

Quizá por ello abre la carta con expresiones que resultan extrañas a sus enseñanzas. En Rm 1,3-4 puede que Pablo haya recogido un antiguo credo cristiano que le sirve para congraciarse con los creyentes de una comunidad que le es ajena. En caso contrario, es difícil explicar la presencia de expresiones como “el Espíritu de santidad”, o que Jesucristo era “nacido del linaje de David según la carne” e Hijo de Dios “por su resurrección de entre los muertos”. Son ideas que conocemos por otras fuentes evangélicas, pero que son ajenas a la predicación de Pablo.

En su *Epístola a los romanos*, Pablo presenta sus credenciales cristianas y ofrece su visión evangélica, subrayando la igualdad de judíos y gentiles ante Dios. Habla del mensaje de salvación para el creyente, afirmando que “*el justo vivirá por la fe*” (Rm 1,17). En el primer capítulo el apóstol ya establece que el evangelio no le avergüenza, porque propociona la salvación al que cree (mientras que quien no cree no puede esperar salvación). La fe es para Pablo la aceptación del acto salvífico de Dios de forma sincera y comprometida, desligada del cumplimiento de los preceptos de la Ley judía. Por otra parte, el evangelio demuestra la justicia de Dios, que trata de igual manera a judíos y gentiles.

Pablo insiste en que este evangelio no es algo que él haya inventado, sino que está en las Escrituras y es el cumplimiento de lo que en ellas se anuncia.

BIBLIA – La *Epístola a los romanos* o el evangelio según Pablo

En esta carta Pablo se dirige a una congregación que no sólo no había creado, sino que ni siquiera había visitado. Otra diferencia con el resto de las cartas consideradas por todos como auténticamente escritas por el apóstol es que no tiene como objeto

afrontar un problema que ha surgido en la comunidad, sino que reflexiona sobre la predicación del evangelio tal y como lo entiende Pablo.

Pablo comienza su carta con una mala noticia: los hombres están condenados ante Dios (Rm 1,18-3,20). Sin embargo, Dios ha buscado una solución, que consiste en la salvación de los hombres por medio de la muerte de Cristo (Rm 3,21-31). Pablo se remonta a Abraham para defender que el mensaje evangélico arranca de las Escrituras (Rm 4,1-25) y afirma que la muerte y resurrección de Cristo trae a los hombres la liberación de los poderes opuestos a Dios (Rm 5,1 – 8,39). El mensaje positivo del evangelio es coherente con la alianza con Israel y supone el cumplimiento de las promesas de Dios (Rm 9,1 – 11,36). El evangelio libera del cumplimiento de la Ley, pero no permite un comportamiento inmoral (Rm 12,1 – 15,13). La carta se cierra con los aspectos personales de los planes del apóstol y las razones que le han llevado a escribir la epístola (Rm 15,14 – 16,27).

La *Epístola a los romanos* ha jugado un papel importantísimo en el cristianismo de todos los tiempos y fue uno de los pilares fundamentales de la formación del cristianismo medieval. Fue el instrumento de la conversión de Agustín de Hipona y conformó el pensamiento teológico durante la Edad Media, convirtiéndose en el libro más citado de la literatura cristiana.

En la misiva a los conversos de Roma, Pablo manifiesta su interés por extender su misión al Mediterráneo occidental y viajar a Hispania, para lo que espera el apoyo moral y económico de los cristianos romanos (Rm 15,23-24).

La teología de la salvación de Pablo a veces resulta confusa a sus lectores, dando la sensación de que el apóstol no tenía una idea definida sobre cómo se producía la salvación según la fe cristiana. Los seres humanos se encuentran alienados respecto a Dios, y la muerte y resurrección de Jesucristo viene a resolver esa situación. Pablo entiende que hay varias vías para conseguirlo y no da la impresión de que las considere excluyentes, porque hay pasajes en los que combina distintas concepciones, como ocurre en Rm 3,21-26, donde se pueden suponer hasta cuatro formas de salvación diferentes integradas en el pasaje.

Las dos principales formas de salvación son la vía legal y la vía participativa. Una primera interpretación fácil sería pensar que, según Pablo, los judíos se pueden salvar gracias a la Ley, mientras que los gentiles se pueden salvar participando de la victoria de Cristo sobre la muerte y el pecado. Sin embargo, las cartas de Pablo van dirigidas sólo a gentiles, de forma que el significado de estas dos aproximaciones al entendimiento de la salvación ha de interpretarse con otra clave.

modelo de salvación		referencia
DE LEGALIDAD	Todos los seres humanos son culpables ante la ley divina y la pena es la muerte; la única vía para conseguir una declaración de inocencia la ofrece la creencia en Jesucristo.	Rm 3,23; Rm 3,27-28
DE PARTICIPACIÓN	El pecado domina al hombre y lo esclaviza, la comunión con Cristo por el bautismo permite al hombre participar en su victoria sobre el mal y el pecado.	Rm 6,6-18; Rm 6,3-4
DE RECONCILIACIÓN	El sacrificio que hace Cristo sirve para mediar en la falta de armonía entre Dios y los hombres.	Rm 5,10; 2Co 5,18-20
DE REDENCIÓN	La vida de una persona es comprada por Dios al precio de la sangre de Cristo, como un esclavo compra con dinero su libertad.	Rm 3,24; 8,23
DE SACRIFICIO	Al igual que en los sacrificios de animales, la sangre de	Rm 3,25

	un inocente sirve para expiar los pecados de la gente.	
DE RESCATE	El hombre es salvado de los peligros y la muerte gracias a que alguien interviene heroicamente pagando con su vida.	Rm 5,7-8

En algunos momentos parece que Pablo presenta la salvación por analogía con un proceso judicial. El Dios legislador ha otorgado una ley que todos los hombres han conculcado. Dios es también el juez y va a imponer la pena de muerte por el veredicto de culpabilidad. Jesús, el único que no tenía esa pena, la va a cumplir por todos, y Dios muestra la satisfacción del pago por el delito resucitando a Jesucristo. Si los hombres creen que Dios se considera pagado con el sacrificio de Jesús, conseguirán su salvación, es decir, un veredicto de no culpabilidad (Rm 4,24-25). De esta forma se consigue estar de nuevo en la correcta relación con Dios.

En otros pasajes, sin embargo, Pablo presenta al mundo sujeto al imperio del pecado, del que los hombres se han hecho esclavos. Por esa desobediencia a Dios van a morir sin que puedan hacer nada para evitarlo, aunque pueden ser liberados de esa muerte. La muerte de Cristo ha servido para que la fuerza cósmica del bien venza sobre la del mal, como se ha demostrado en la resurrección (Rm 6,5-8). El bautismo es el rito de iniciación de los nuevos conversos al cristianismo y a través de él se participa en esa victoria de Cristo, porque quedan unidos a él. De todas formas, Pablo piensa que el bautismo une a la muerte de Cristo, pero a la resurrección el creyente se unirá cuando Cristo vuelva al mundo como juez en el fin de los tiempos.

Pablo va combinando ambos modelos y algunos otros que se pueden considerar variantes o derivaciones secundarias, usándolos para conceptuar la idea básica de su evangelio: el acto de salvación de Jesucristo. El eje para saber cuál está usando suele ser la acepción que esté usando de "pecado". Si lo presenta como una transgresión de la ley divina, estamos ante la vía legal de salvación; si lo presenta como un poder cósmico, nos está hablando de la vía participativa. Por la fe o por el bautismo, en ambos casos Pablo habla de los beneficios que el creyente obtiene de la muerte y resurrección de Jesucristo.

En los *Hechos* no hay referencia a contacto alguno con la comunidad romana previo al desplazamiento de Pablo como prisionero a Roma, porque quizá su autor desconocía la existencia de la *Epístola a los romanos*. Finalmente, el viaje que anuncia Pablo en su carta se produjo, pero en circunstancias diferentes a las previstas. El Nuevo Testamento no habla de cómo terminó Pablo su vida. Un obispo de Roma de finales del siglo I, Clemente, fijó la muerte de Pablo en la época de las persecuciones sufridas por los cristianos en el reinado de Nerón, en torno al año 64. Aunque no podemos contrastar con otras fuentes su indicación, es bastante verosímil que Clemente manejara información correcta.

Mapa 35. Pablo va prisionero a Roma

27. Resistencia violenta: la rebelión de los zelotas

Para muchos judíos, la ocupación de la tierra prometida era inaceptable tanto políticamente como desde el punto de vista religioso. La sensación de injusticia y la experiencia de sufrimiento generó múltiples reacciones, algunas de las cuales adoptaron actitudes violentas y fueron sofocadas sin contemplaciones por las autoridades romanas. La resistencia pacífica a los romanos podía obtener algún éxito concreto, pero la rebelión por las armas, la guerrilla o las sublevaciones tenían una respuesta contundente con desenlace fatal.

En el año 66 la chispa que encendió Palestina fue una disputa larvada desde hacía tiempo entre las comunidades griega y judía de Cesarea a propósito de la ciudadanía romana concedida por el emperador Nerón sólo a los gentiles. En aquel momento el procurador romano era Gesio Floro, un hombre cuya prioridad era engrosar sus arcas y que, con escasa perspicacia, intentó hacerse con diecisiete talentos del tesoro del Templo bajo el pretexto de usarlo para sufragar obras públicas.

Los zelotas organizaron un levantamiento a gran escala en Jerusalén, que no pudieron impedir ni el destacamento ni los judíos moderados. El propio Agripa II, rey de Calcis, judío observante, biznieto de Herodes el Grande, respetado por ambas partes, intentó evitar la sublevación, pero no fue escuchado. La señal de la revolución la marcó la interrupción de los sacrificios diarios en honor del emperador, ordenada por el capitán del Templo, Eleazar, en junio del año 66.

El gobernador de Siria, Cestio Galo, dirigió al comienzo la campaña para reprimir la sublevación y consiguió entrar en Jerusalén, pero el invierno interrumpió sus líneas de abastecimiento y debilitó su ofensiva. Los rebeldes judíos tendieron a sus tropas una emboscada en Beth-Jorón y consiguieron una fácil victoria.

La euforia se apoderó de los líderes judíos y el Sanedrín envió comandantes judíos para organizar la resistencia en siete distritos del país. Entre ellos se encontraba Flavio Josefo, que fue encargado de organizar las tropas en Galilea. El apoyo popular no fue homogéneo: mientras en algunas ciudades su población mixta no se sumaba a la revolución, en otras como Jotapata o Magdala se vivió una fuerte adhesión y resistencia.

OTRAS CREENCIAS - Zelotas

Los zelotas eran “adeptos” (como indica el término griego que les da nombre) a la Ley, comprometidos con la pureza ritual y convencidos de la necesidad de liberar la tierra prometida del dominio romano, que había de ser derrocado.

Según Flavio Josefo, se trataba de galileos que acudieron a Jerusalén durante la revuelta judía de 67 d.C. causando una matanza entre la aristocracia sacerdotal y oponiéndose violentamente a las tropas romanas.

Los zelotas seguían la idea de las Escrituras de que la tierra pertenecía a Dios y los judíos eran usufructuarios. El dominio extranjero no sólo era un sometimiento político, sino un sacrilegio que ellos no podían tolerar. El recurso a la violencia para defender sus ideales de vida no era ajeno al que podían encontrar en los libros del Antiguo Testamento, donde reyes y sacerdotes impulsan la acción bélica para preservar el reino de la tierra prometida.

Mapa 36. El reino de Agripa II y la primera revuelta judía

En la primavera del año 67 el emperador Nerón envió al general Flavio Vespasiano, que contaba ya 57 años, a sofocar este peligroso levantamiento. Vespasiano se dirigió a Palestina desde Siria, mientras que su hijo mayor, Tito, avanzaba desde Egipto. Entre ambos sumaban sesenta mil hombres. Cuando las legiones llegaron a Galilea por el norte, la resistencia fue débil, excepto en la ciudad de Gamala en Gaulanítide.

Los judíos no estaban unidos, sino que las facciones rivalizaban por el control de la ciudad. Entre los principales adversarios estaban el líder zelota Juan de Giscala y el cabecilla de los sicarios, Simón bar Giora, una figura mesiánica de esta secta asesina. Los zelotas ocupaban el Monte del Templo y la fortaleza Antonia, mientras que los sicarios dominaban la ciudad alta y el palacio de Herodes, que se había convertido en el centro de la administración romana en Jerusalén.

A mediados del año 69, muerto Nerón, Roma vivió la inestabilidad de tres pretendientes al cetro imperial: Galba, Otón y Vitelio. Las tropas de Vespasiano le proclamaron emperador y regresó a Roma, dejando al mando de la campaña en Palestina a su hijo Tito. Vitelio mantuvo el título imperial hasta que, en diciembre de 69, los partidarios de Vespasiano controlaron la situación y lo ejecutaron, acabando así el conocido como “año de los cuatro emperadores”.

En Cesarea Tito unió las legiones *XII Fulminata* y *XV Apollinaris*, y se dirigió a Jerusalén donde se le unieron la *V Macedonia*, que venía de Emaús, y la *X Fretensis*, que llegaba desde Jericó. En total, ochenta mil hombres se aprestaban a rendir la capital judía.

OTRAS CREENCIAS - La teología imperial de Josefo

Para Josefo, la figura mesiánica que esperaban los judíos estaba basada en un oráculo ambiguo de las Escrituras, que anunciaba que alguien de su tierra se iba a convertir en el señor del mundo entero. Según Josefo, pensar que se trataba de un judío era un error, dado que la profecía se cumplía en la persona de Vespasiano, que fue proclamado emperador en suelo palestino y que iba a fundar una nueva dinastía en Roma, la de los Flavios, que acababa con la dinastía julio-claudia (*Guerra judía*, 6.312-313).

No era la primera vez que un judío veía en un gobernante extranjero el cumplimiento mesiánico. Ya había ocurrido con el rey persa en el siglo IV a.C. y con el faraón de Egipto en el siglo II a.C., pero la adhesión de Josefo a la figura de Vespasiano como mesías estaba realmente forzada. El mesías era el emperador que había mandado a su hijo Tito a tomar Jerusalén, empresa que terminó con la destrucción del Templo.

De este modo, Josefo formaba parte de aquellos colaboracionistas con el poder romano que justificaban su postura en la creencia de que el dominio de la nueva dinastía romana representaba la voluntad de Dios. Por supuesto, levantarse contra el poder romano significaba rebelarse contra Dios y su mesías.

Después de que la guerra destruyera buena parte de la tierra palestina, hubo posiciones rabínicas que se asemejaban bastante a la postura del historiador pro-romano. Dios quería que la tierra de Israel fuera internamente una teocracia sacerdotal, aunque externamente fuera una colonia más del Imperio romano.

Mapa 37. La campaña de Tito

Según el historiador Eusebio de Cesarea, los cristianos abandonaron Jerusalén antes del asedio y se dirigieron a Pella, en Transjordania. El hambre y las persecuciones sufridas en la ciudad habían restado capacidad a la iglesia jerosolimitana.

Frente a Jerusalén, Tito colocó tres legiones en el Monte Scopus, al noreste de Jerusalén, mientras preparaba el asedio de la ciudad. Luego, la legión *X Fretensis* acampó en el Monte de los Olivos y desplazó a las otras legiones al lado occidental de la ciudad.

En el primer ataque, las legiones V, XII y XV de Tito se situaron en la ciudad nueva dentro del muro que había construido Agripa I, desde donde el general dirigió todo el ataque. La segunda línea de defensa cayó en mayo, y en julio se estableció una férrea línea de asedio de cinco kilómetros que envolvía y aislaba a la ciudad de cualquier apoyo externo. Los asediados habían incendiado los silos de grano que había sido almacenado para resistir el asedio, y el hambre era una buena forma de rendir la ciudad.

Pero, dada la topografía de Jerusalén, sólo era vulnerable desde el norte, como había comprobado más de un siglo antes Pompeyo. Allí concentró Tito su ataque, incidiendo

en el Monte del Templo y en la ciudad alta. Tito utilizó en este punto sus máquinas de asalto, siguiendo la precisa técnica poliorcética que los romanos habían heredado de los griegos. Se construyó una rampa en la cara norte de la Antonia, que acabó cayendo en manos romanas, no sin dificultad, el 6 de agosto. Para extender la rampa hasta el Monte del Templo, los legionarios desmontaron la fortaleza y, tras una lucha cuerpo a cuerpo, el 28 de agosto el Templo fue tomado e incendiado.

Flavio Josefo dice que Tito lloró cuando presenció su destrucción, pero sobre las ruinas ordenó sacrificios paganos en medio de las ruinas. La etapa final consistía en la rendición de la ciudad de David y la preparación de la toma de la ciudad alta. Tres semanas después la ciudad alta cedió sin apenas resistencia y los romanos se abandonaron al saqueo. Los arqueólogos han encontrado en los túneles de desagüe de la ciudad alta los huesos de personas que quedaron atrapadas cuando se incendió la ciudad.

Los prisioneros fueron ejecutados o vendidos como esclavos. Los líderes de la revuelta fueron llevados a Roma para desfilar en el triunfo del general en el año 71, que quedó inmortalizado en los relieves del arco de Tito, destacando la enorme menorá (el candelabro de siete brazos) del Templo, que fue llevada a Roma.

Mapa 38. El sitio y caída de Jerusalén

Después de la caída de Jerusalén quedaban algunos puntos de resistencia en Herodión, Maqueronte y Masada, que había sido la primera fortaleza tomada por los zelotas al comienzo de la revuelta en el año 66. Masada fue defendida por el líder zelota Eleazar ben Yair hasta su caída en 73.

ARQUEOLOGÍA – La atalaya de Masada

En la cumbre de Masada vivieron durante ocho años un grupo de zelotas que modificó espacios y palacios para adaptarlos a su modo de vida, como demostraron las excavaciones que llevó a cabo Yigael Yadin entre los años 1963 y 1965.

El compromiso de los zelotas con los rituales de pureza queda demostrado por la aparición en Masada de vasos de piedra caliza y los *miqwaoth* o baños rituales encontrados en los dos extremos norte y sur del complejo. Estos baños no formaban parte de las construcciones herodianas y fueron contruidos aprovechando habitaciones para excavar las tres piscinas de cada complejo e impermeabilizarlas con un grueso revoco gris. Una funcionaba como lavatorio previo, otra, con escalones de acceso, era el baño, y la tercera, conectada por un canal a la anterior, servía de depósito de agua de lluvia.

La datación de esas modificaciones se puede hacer por las monedas encontradas, que llevan inscripciones que hacen referencia a la cronología de la revuelta: “año 1”, “año 2” con una leyenda “por la libertad de Sión” o “por la redención de Sión”.

Se encontraron más de setecientos óstraca que se pueden datar en la segunda mitad del siglo I d.C. Algunos llevan inscripciones de una sola letra o con un nombre y una letra con valor numeral. Posiblemente se trata de la identificación de un sistema de racionamiento de los víveres almacenados en los silos que había hecho construir Herodes. En algunas jarras había una inscripción que indicaba si su contenido era considerado puro o impuro para el consumo.

En las casamatas de la zona noroccidental se ha podido excavar una sinagoga que se edificó aprovechando una sala existente y reordenando sus pilares. Se fabricaron unos bancos a ambos lados y la parte norte se cerró como almacén o como *geniza*, dado que se encontraron fragmentos de dos rollos con textos de las Escrituras.

Mapa 39. La Masada de los zelotas

Una vez que Tito dejara la región para volver a Roma, se ocupó de la situación el nuevo procurador romano de Palestina, Flavio Silva, al mando de la X legión Fretense, que sometió a asedio la inexpugnable Masada.

La ciudadela de Herodes había sido construida para defenderse de un posible asedio y así fue, aunque protegió a otros habitantes que los que había previsto el rey. Sus últimos moradores fueron judíos comprometidos fuertemente con los rituales de pureza y con la observancia de la Ley mosaica, que modificaron los palacios para convertirlos en espacios de administración o puntos defensivos, usaron otros sencillos edificios como habitaciones familiares, y construyeron instalaciones para llevar a cabo sus ritos.

El asedio fue largo y las tropas romanas tuvieron que emplearse a fondo para conseguir abrirse paso hasta la muralla que bordeaba toda la cumbre, construyendo una rampa artificial. Los defensores intentaron contrarrestar la fuerza de las máquinas de asedio rellenando las casamatas de la zona atacada con madera y otros materiales, pero los arietes romanos consiguieron abrir una brecha en las defensas.

Los zelotas decidieron que no caerían en manos de los invasores y que preferían morir antes que entregarse. Durante la noche, prendieron fuego a los edificios y llegaron a un pacto de muerte. Después de matar a sus familias, se eligió por sorteo a diez hombres que dieran muerte a los demás y los dejaran junto a los cadáveres de sus familiares. Un nuevo sorteo eligió al que, después de matar a los otros nueve, se suicidara.

Al entrar en la ciudad los romanos a la mañana siguiente, sólo pudieron encontrar incendios y cadáveres. La tradición cuenta que sólo dos mujeres y algunos niños escaparon a la matanza y contaron a los romanos cómo había sido el final de su resistencia.

Mapa 40. El asedio de Masada

ARQUEOLOGÍA – El sitio de Masada

Todavía hoy son visibles las huellas del asedio: los ocho campamentos de los legionarios romanos, el perímetro el muro de asedio, y la impresionante rampa de 80 metros de altura para permitir a las máquinas de asedio llegar a las defensas que había construido Herodes.

De los campos de legionarios destacan dos por su tamaño, los colocados frente a los lados oriental y occidental de la atalaya. Tienen la estructura típica del campamento, como una ciudad romana en miniatura: una parrilla de tiendas para los soldados, con dos calles principales que se cruzan en el pretorio, el puesto de mando.

En la cara occidental, Silva mandó acumular tierra para rellenar el hueco del cañón y crear una rampa de acceso de más de doscientos metros de longitud, que fue construida por prisioneros judíos de la guerra que ya había terminado en el resto del territorio.

En el yacimiento se encontraron muchas *ballista* (piedras talladas como pequeños proyectiles del tamaño y forma de uvas), que eran catapultadas hasta dentro de la ciudadela por la artillería romana. También son numerosas las puntas de flecha encontradas en las excavaciones.

Durante el asedio, se estima que en Masada vivía un millar de zelotas, contando mujeres y niños.

Tito sucedió a su padre al frente del imperio en el año 79, pero perdió la vida dos años después y le tuvo que suceder su hermano Vespasiano, quien estableció para Judea una administración romana independiente del gobernador de Siria. Se hizo cargo un legado con mando sobre legionarios que construyeron nuevas vías de comunicación para facilitar el desplazamiento de las legiones y sus puestos de vigilancia. De este modo la zona quedó controlada por el poder imperial. Sin embargo, Agripa II obtuvo el permiso de administrar diversas áreas en el Líbano, en Perea, y en la antigua tetrarquía galilea (Tiberíades y Magdala), hasta su muerte en 92 d.C.

Como consecuencia de la caída de Jerusalén y la destrucción del Templo, el sacerdocio saduceo perdió toda relevancia y sólo la facción farisaica sobrevivió, dando lugar al judaísmo rabínico que conformó la religión hebrea en adelante.

Para los cristianos la caída de Jerusalén supuso una pérdida clara de influencia sobre las demás comunidades. El peso del liderazgo se desplazó a las iglesias de Alejandría y Antioquía, tomando también un nuevo impulso la conversión de gentiles fuera de Palestina.

BIBLIA - Literatura apocalíptica

Se entiende por apocalíptica un género literario que cobró relevancia en los dos últimos siglos antes de Cristo y se fue extinguiendo hacia la segunda mitad del siglo II d.C. Forman parte de él obras judías y cristianas, tanto canónicas como no canónicas (las no admitidas por la Iglesia dentro del canon de la Biblia), de carácter profético, relativas al fin del mundo, y con un lenguaje simbólico común. Con el término "apocalíptica" designamos cuatro conceptos:

- un corpus literario: conjunto de apocalipsis judíos y cristianos distribuidos a lo largo de cuatro siglos (II a.C. - II d.C.),
- un movimiento teológico-espiritual que desemboca en los apocalipsis o se inspira en ellos,
- un género literario al que pertenecen los apocalipsis,
- la ciencia que estudia los apocalipsis.

Los apocalipsis pueden ser unas veces parábolas y otras oráculos, himnos o testamentos. El Apocalipsis siríaco de *Baruc*, el *Apocalipsis de Juan* y el libro *IV de Esdrás*, los tres contemporáneos (fines del s. I d.C.), dan tres perspectivas distintas sobre los mismos acontecimientos históricos y sobre el papel del Imperio Romano en la tragedia del mundo judeocristiano. Estas obras tienen a veces más de un título (*Libro de los Jubileos* o *Asunción de Moisés* o *Vida de Adán y Eva*), lo que demuestra que circulaban en diversos ambientes y que eran populares.

Algunas alcanzaron gran popularidad y fueron duplicadas (*Henoc* I y II, *Baruc* II y III). La apocalíptica cristiana es heredera de la judía en cuanto a procedimientos y tradiciones, por ello la frontera entre lo judío y lo cristiano es a veces difícil de trazar.

Otros rasgos de la apocalíptica son:

- El carácter pseudónimo de la obra: el autor escribe bajo otro nombre. En los apocalipsis judíos se escoge el de algún antepasado significativo (Abraham, Moisés); en los cristianos, el de algún apóstol (Pedro, Tomás).
- En los apocalipsis la sucesión de la historia y las visiones se presentan por medio de cifras estereotipadas que tienen valor simbólico (por ejemplo, 1000 y sus múltiplos indican un número incalculable). Se juega incluso con el valor numérico de las letras.
- Lenguaje escatológico común. Parábolas e imágenes que hacen referencia al fin de los tiempos y tono oracular.

- Esperanza mesiánica subyacente: la salvación final se realizará por intervención directa de Dios o de una figura que pasa a primer plano, como el arcángel San Miguel. En algunos apocalipsis las esperanzas cristalizan en torno a una figura (el Elegido o el Hijo del Hombre), que culmina en el Cristo triunfante del *Apocalipsis de Juan*.
- Pese a que a primera vista los apocalipsis parecen estar dominados por la fatalidad y el determinismo, hay una clara voluntad de expresar esperanza de salvación y consuelo para los justos. Hay una figura que lo da todo o que intercede para salvar a los justos (por ejemplo, Moisés en el *Libro de los Jubileos* y Cristo en el *Apocalipsis de Juan*).
- La fecha en la que se supone deben cumplirse los oráculos y profecías escatológicas es siempre indeterminada e imprecisa.

28. La vida de las primeras comunidades cristianas

Las primeras comunidades de cristianos tuvieron que ir encontrando su propia identidad, enfrentándose a dificultades al confrontar sus creencias con las visiones diferentes de otras religiones. Lo que conocemos como creencia cristiana moderna es sólo una de las opciones que se abrieron paso en los primeros momentos y que en algunos aspectos fue fruto de la conciliación de posturas o la depuración de tendencias. Otras vías de desarrollo del cristianismo fueron desapareciendo con el tiempo, pero han dejado rastros en los textos neotestamentarios y en las tradiciones medievales, a veces en forma de herejía.

Tenemos razones para pensar que la comunidad en la que surgió el *Evangelio de Juan* es la misma que produjo las tres cartas que se han transmitido como Epístolas de Juan. Pero el contexto histórico y social de las cartas denota que en la comunidad se había producido una separación entre dos facciones (1Jn 2,19). Los que han abandonado la comunidad son definidos por el autor como mentirosos y anticristos, que no creen que Jesús fuera el Mesías.

Una primera lectura puede hacer pensar que estos segregados eran personas que decidieron mantener la fe judía, pero el texto habla de creyentes cristianos que han dejado de considerar a Jesús como el Mesías “venido en carne” (1Jn 4,2). Esta postura la conocemos por otros autores, como Ignacio, que se enfrentó a quienes pensaban que Jesús no era humano, sino totalmente divino. Para ellos, si Dios es invisible, inmortal, omnisciente, omnipotente e inmutable, es imposible que viniera a la Tierra en carne y hueso, sufriendo las limitaciones de un humano. Esta creencia fue más tarde definida como docetismo, por referencia a la palabra griega que significa “parecer”. Jesús habría sido una aparición, una presencia fantasmal sin corporeidad.

A mediados del siglo II, un autor proto-orodoxo dedicó escribir una carta en la que atacara estos puntos de vista y la postura adopcionista, según la cual Jesús no había nacido de una virgen, sino que era un hombre adoptado después por Dios, es decir, el otro extremo en el espectro de creencias sobre la divinidad de Jesucristo. Para conseguir una mayor difusión a su obra, el autor la atribuyó a Pablo (que había muerto ya cuando surgieron estas controversias) y nosotros la conocemos como *Tercera Epístola a los corintios*.

BIBLIA – Las cartas de Juan

Siendo las tres obras de género epistolar, tienen un carácter diferente. Mientras 2Jn y 3Jn son breves cartas que responden a las convenciones del género en el mundo grecolatino (identificación del destinatario, palabras de buenos deseos, cuerpo de la carta y despedida con oración, bendición y saludos) en 1Jn encontramos un texto que

no se ajusta al patrón de carta, sino al de un ensayo exhortativo o lo que hoy llamamos una carta abierta, aunque parece escrito por la misma persona. En 2Jn, aunque se mantiene el estilo epistolar, la destinataria es una “señora elegida” que parece indicar simbólicamente a una comunidad cristiana diferente a la que pertenece el autor, que se define como presbítero.

La mayoría de los estudiosos consideran que el autor de estas cartas no es el mismo que el del *Evangelio de Juan*, pero sí que pertenecía a la misma comunidad, aunque escribió algunos años después que el evangelista. Hay temas recurrentes, figuras estilísticas y simbolismo que son compartidos por los cuatro textos. En el momento de la redacción de las cartas el autor se encontraba lejos de la comunidad y tenía intención de visitarla pronto. A pesar de la lejanía, se sentía con autoridad sobre los demás creyentes para decirles cómo tenían que actuar.

A pesar de que son tradicionalmente catalogadas como obras generales o católicas, es decir, dirigidas a todos los creyentes, su lectura nos permite ver que se hace referencia a problemas concretos de comunidades específicas. En el *Evangelio de Juan* el problema que se intuye es la relación con la sinagoga local, mientras que en las cartas los problemas han cambiado. El autor de las cartas reacciona a esos cambios de tres formas distintas: con un amplio texto exhortativo para persuadir a los miembros de la comunidad de que permanezcan en la fe (1 Jn), con una breve carta a la iglesia que contiene el mismo consejo (2 Jn), y con una carta privada a uno de sus miembros para darle instrucciones respecto a la lucha de poder por el liderazgo en la comunidad, una que vez se ha producido la disensión (3 Jn).

tema	Jn	1Jn	2Jn	3Jn
Luz y oscuridad; ver y estar ciego	8,12	1,5-7		1,11
Un mismo mandamiento antiguo y nuevo	13,34	2,7	1,5	
Amarse entre los miembros de la comunidad	13,34	3,11	1,6	1,6-8
Sufrir el odio del mundo o el rechazo de algunos	15,18	3,13	1,7	1,10
Jesucristo da la vida por los demás	10,15	3,16		
Jesucristo enviado al mundo por el amor de Dios	3,16	4,9		
Consejo de permanecer en Jesucristo	15,4	2,27	1,9	

Si consideramos ese contexto, el comienzo de 1Jn cobra una dimensión menos simbólica o poética y adquiere un significado concreto. El autor está rebatiendo tajantemente la postura de quienes creen que Jesús no fue un hombre que tuvo un sufrimiento físico y cuya sangre se derramó efectivamente por los pecados de los hombres.

Después de que la comunidad de Juan fuera excluida de la sinagoga, los cristianos que la formaban fueron dando cada vez más valor a la dimensión divina de Jesucristo, hasta considerarlo equiparable a Dios. Pero en opinión del autor de las cartas de Juan, un grupo de cristianos de esta comunidad había llevado demasiado lejos esa divinización, negando su dimensión humana.

En estos enfrentamientos suelen surgir las descalificaciones. En nuestro caso, las cartas de Juan hacen acusaciones morales contra los segregados (no respetan los mandamientos, fallan en el amor y caen en el pecado), y no podemos contrastarlas con otras fuentes para poder valorar su veracidad. Aquellos que pensaban que Jesús no fue un ser corporal, quizá empezaron a perder el respeto por el propio cuerpo y a actuar de forma considerada inmoral por los demás. Pero esto es algo que sólo podemos conjeturar y que nos lo sugieren sus adversarios.

OTRAS CREENCIAS - Cristianos gnósticos

En los primeros momentos del cristianismo sabemos que existían varias sectas de cristianos gnósticos que creían que para conseguir la salvación era necesario alcanzar un cierto conocimiento (*gnosis*).

Los gnósticos estaban en ciudades importantes de casi todo el Mediterráneo, pero sobre todo en Egipto, Siria, Asia Menor, en Roma y la Galia, durante los siglos II y III.

Los gnósticos eran politeístas, creían que Jesús era una manifestación de la divinidad, pero había 32 dioses diferentes, según unos, o 365, según otros. Todos opinaban que el Dios verdadero no era el del Antiguo Testamento, y pensaban que éste era intrínsecamente malvado, dado que había creado el mundo material donde los gnósticos se sentían a disgusto, como si no pertenecieran a él. Este Dios les había atrapado en la materia a ellos, que eran seres espirituales.

Para conseguir escapar de la materia era necesario conseguir la gnosis, un conocimiento secreto que Jesús no difundía en sus predicaciones multitudinarias, sino que reservaba a su círculo de elegidos y que sólo podía ser descubierto leyendo con cuidado a los apóstoles. El significado verdadero de los textos no está en su literalidad, sino en la interpretación. Por esa razón, los gnósticos no estaban tan preocupados por construir una colección de textos autorizados a los que ajustarse. Usaban sobre todo el *Evangelio de Juan* y otros de los que sólo hemos conocido recientemente (algunos de forma fragmentaria): el *Evangelio de Tomás*, el de María, el de Felipe y el *Evangelio de la Verdad*.

En la diversidad del gnosticismo cristiano hay tres grandes interpretaciones de la figura de Jesús:

- los que pensaban que era totalmente divino y en absoluto humano (como Marción y los marcionitas): un Dios distinto al de la creación,
- los que afirmaban que representaba a dos seres distintos (el divino y el humano),
- los que creían que sólo era humano (como los adopcionistas): un hombre que en el bautismo recibió el espíritu divino, que le dio el poder de sanar y enseñar; al final de su vida, en la cruz, el espíritu le abandonó subiendo a los cielos y murió como hombre.

Entre los cristianos se produjo un debate sobre el carácter divino o humano de Jesús. Ambas tendencias recurrieron a la *Epístola a los hebreos* para apoyar sus teorías. En Hb 1,8 se dice que Dios se refiere a Jesucristo como "Dios", citando el Salmo 45,7-8 (en un pasaje que en el texto griego es de controvertida interpretación), lo que fue usado por los que pensaban que era un ser divino. Sin embargo, los que pensaban que era humano apelaban al pasaje de Hb 5,7 donde se refiere el sufrimiento físico de Jesús en la Pasión. Para conciliar ambas posturas del libro canónico, se podía recurrir a la creencia en un Jesucristo que era al mismo tiempo divino y humano.

OTRAS FUENTES - El *Evangelio de los egipcios*

Al igual que en el caso del *Evangelio de los hebreos*, la denominación de la obra hace referencia a sus principales lectores. En este caso se trata de los egipcios de Tebaida y Libia, es decir, los cristianos del África mediterránea oriental, exceptuando los de Alejandría. Estos dos evangelios también tienen en común el uso de la obra de Mateo.

Probablemente es el texto gnóstico cristiano más antiguo del que tenemos noticia, aunque no es anterior a 150 a.C. y lo conocíamos sobre todo por las citas en la obra de Clemente de Alejandría. Entre los manuscritos coptos de Nag-Hammadi hay una obra que lleva el mismo título, pero que no coincide con este apócrifo, sino que es un tratado de gnosis, con fórmulas cabalísticas y cosmología.

Los Padres de la Iglesia del período proto-ortodoxo, como Justino, Tertuliano o Ireneo, reaccionaron frente a la tendencia gnóstica considerándola la más peligrosa desviación de la fe verdadera, y desplegaron su capacidad retórica para atacar a los gnósticos con acusaciones de todo tipo.

Nuestro conocimiento del gnosticismo es limitado, dado que la información de sus adversarios está sesgada y el carácter místico de la creencia gnóstica. La valiosa biblioteca de Nag Hammadi no nos sirve para completar muchas de las lagunas por varios motivos. Los escritos de sus libros no contienen una visión unitaria y homogénea (una variedad a la que hace referencia Ireneo en *Contra los herejes*), y la interpretación de sus textos se hace a veces muy difícil porque presuponen al lector el conocimiento de un sistema gnóstico que nosotros no tenemos.

En realidad, los gnósticos podían aceptar cualquier creencia proto-ortodoxa, pero la interpretaban de otra forma, manteniendo la clave de esa interpretación en el secreto del círculo de creyentes gnósticos. La mayoría de ellos creía que la respuesta a los misterios del universo se encontraba en el Antiguo Testamento, que narra la creación tanto del bien como del mal. Algunos historiadores piensan que la tendencia surgió entre judíos incómodos con su religión tradicional o influenciada por judíos, en cuyo caso no sería extraño que los cristianos gnósticos se vieran a sí mismos como judíos con nuevas claves de comprensión de las Escrituras. Podría ser arriesgado, pero no inverosímil, pensar que el grupo segregado de la comunidad de las cartas de Juan entró en contacto con gnósticos no cristianos e incorporó elementos de esa creencia, dando lugar a un gnosticismo cristiano.

OTRAS CREENCIAS – El orfismo

Se trata de una religión mística que surge en Grecia entre los siglos VII-VI a.C. y que obtiene su nombre del personaje mítico Orfeo, con quien tiene una relación no clara. Otros aspectos todavía enigmáticos del orfismo son su relación con el culto a Dioniso y si existió alguna vez como religión organizada. Su objetivo es la salvación del alma, esencia inmortal de la personalidad y parte de la naturaleza dual del hombre. Su otra parte es la física, la corporal.

El mito que sirve de base a la creencia órfica es el de Dioniso (etimológicamente “el dios nacido dos veces”) y los Titanes, con una mezcla de elementos orientales que los griegos trasladaron a Roma (Baco) en una tradición mitológica compleja que se combinó a su vez con una divinidad itálica antigua (*Liber Pater*). Se trata de una versión del nacimiento de Dioniso que difiere de la tradicional y que es atestiguada por primera vez en tiempos de Clemente de Alejandría (ca. 150 d.C.): Los Titanes, derrotados por Zeus, se vengán devorando a su hijo Dioniso, del que Atena consigue rescatar el corazón, que se lo lleva a Zeus, quien lo consume. Luego, en coito con Sêmele, conseguirá que ésta dé a luz a Dioniso, por segunda vez. Los Titanes reciben como castigo los rayos de Zeus, que los reducen a cenizas, de las que nacerá la raza humana.

El mito es dualista, como lo es la naturaleza humana para los pitagóricos: el alma es inmortal (el elemento dionisiaco, la *psique*), la carne es mortal (el elemento titánico, el *soma* “cuerpo”, que es *sema*, “tumba” para el alma).

Un elemento interesante del orfismo es la creencia en la *metempsychosis*, la reencarnación del alma en sucesivos cuerpos para sendos niveles de purificación. El ritual de pureza se llevaba a cabo en grutas o lugares donde se ponían en contacto las fuerzas ctónicas con la fertilidad. El éxtasis de las ménades o bacantes era una forma ritual de sacar al espíritu del cuerpo.

El orfismo tuvo una amplísima influencia, primero en los pitagóricos, luego en Platón, en el gnosticismo y en el cristianismo. Durante el período helenístico se combinaron

los dos dualismos, el pitagórico órfico (alma-cuerpo) y el iranio (espíritu bueno-espíritu malo), dando lugar a una visión judía y cristiana del cuerpo como obra del mal cósmico.

El dualismo orfista está debajo de muchas de las tendencias heréticas del cristianismo medieval y, aunque la mayoría de los autores rechazara ese dualismo, en muchas conciencias cristianas seguía presente, especialmente en el gnosticismo y sus secuelas medievales.

La falta de unidad de creencias en el cristianismo del primer siglo generó conflictos internos en las comunidades, no sólo sobre temas doctrinales, sino también sobre asuntos éticos y organizativos. Los maestros itinerantes y los líderes de las comunidades proclamaban diferentes versiones de la fe y de la conducta social de los fieles.

La dificultad que afronta el historiador se deriva del hecho de que hubo una tendencia que se impuso a las demás, la que denominamos proto-ortodoxa, que se encargó de desprestigiar y eliminar la mayoría de los textos de las demás orientaciones cristianas. Como ocurre con frecuencia en el mundo antiguo, sólo conocemos la versión del vencedor, pero incluso en los libros canónicos del Nuevo Testamento hemos podido detectar diversidad de tendencias.

La identificación de la primera doctrina se convirtió en un problema de primer orden y apareció la figura del “falso profeta” que se infiltra en la comunidad y la contamina con su error. La *Epístola de Santiago* se centra en una posible desviación, el uso de enseñanzas de Pablo para afirmar que sólo importa lo que uno cree y en absoluto lo que hace. El autor de esta carta insiste en que es en los actos donde se demuestra la fe, especialmente en cómo se trata a los pobres y a los oprimidos.

OTRAS CREENCIAS - Cristianos proto-ortodoxos

Denominamos proto-ortodoxos a la tendencia cristiana que acabó imponiéndose a las demás creencias que ellos tacharon de heréticas. Evidentemente no era un nombre que se daban a sí mismos, porque ni siquiera sabían que sus tesis se acabarían imponiendo, y en los primeros siglos de nuestra era todos se sentían y se hacían llamar igualmente cristianos. Algunos sostienen que sus creencias eran las auténticamente originarias, otros que lo que llamamos ortodoxia fue tomando forma en buena medida por oposición o conciliación con otras creencias.

Hay estudiosos que creen que siempre fue el grupo cristiano mayoritario, otros piensan que en ciertas partes de Palestina predominaban los judeocristianos adopcionistas, los marcionitas en Asia Menor, los gnósticos en ciertas partes de Siria y Egipto. El grupo proto-ortodoxo no fue dominante hasta al menos el siglo IV, pero su canon de escrituras se impuso finalmente y lo conocemos como Nuevo Testamento.

Para ellos Jesús era a la vez divino y humano, pero un solo ser, que transmitió su verdad salvadora a los apóstoles, quienes escribieron de forma literal lo que dijo. De todas formas, los proto-ortodoxos rechazaban algunos escritos que se decían escritos por apóstoles, pero que contenían creencias que ellos rechazaban (evangelios de Pedro, Felipe o Tomás), por ejemplo de tipo gnóstico. Sin embargo, aceptaban textos muy usados por otros grupos, como los evangelios de Mateo y Juan.

En su última parte, la *Epístola de Santiago* también reflexiona sobre el modo de vida colectivo (St 5,13-16). La actividad de la iglesia reuniéndose para las plegarias y canto de los Salmos, la unción de los enfermos, la confesión de los pecados.

Cuando Mateo habla de la corrección fraterna (Mt 18,15-17) distingue tres grados de afrontar el pecado: ser reprendido por un hermano, serlo ante testigos, o frente a toda la comunidad. Esto aparece en la regla de los esenios, lo cual podría no ser extraño

dado que muchos sacerdotes que se incorporaban a la comunidad de Jerusalén (como se recoge en Hch 6,7) podrían haber sido esenios.

BIBLIA - La Epístola de Santiago

Esta colección de admoniciones éticas que conocemos como Epístola de Santiago sólo responde parcialmente a las convenciones del género y carece, por ejemplo, de despedida y de la exposición de un caso concreto que provoca los consejos del autor.

Dado que hay pocas recomendaciones que no pudieran ser suscritas por un judío de la época, algunos estudiosos piensan que se trataría de un libro judío de la sabiduría con una fina capa cristiana añadida en una reelaboración (una especie de libro de proverbios cristianizado). Sin embargo, otros han subrayado los numerosos paralelos que podemos encontrar con el Sermón de la Montaña en Mateo.

El autor afirma ser Santiago, pero no un Santiago concreto y no el que la tradición ha creído siempre, el hermano de Jesús, que era probablemente poco instruido, especialmente en la lengua griega. Si así fuera, resultaría extraño que no aportara ningún dato de su conocimiento directo de Jesús, que por cierto está escasamente mencionado en la obra.

En la primera regla comunitaria cristiana que conocemos, la *Didaqué*, se nos habla de los profetas o apóstoles itinerantes. Unos maestros que iban de ciudad en ciudad atendiendo a las necesidades espirituales de los hermanos en Jesucristo a cambio de alojamiento y alimento. La *Didaqué* advierte de que no se les acoja más de dos días a costa de la comunidad, que se desconfíe si piden dinero cuando proclaman la palabra del Señor. Pero quizá la mayor prevención que se hace frente a los itinerantes se establece cuando se detecte que expresan doctrinas distintas a las recogidas en la propia *Didaqué* (11.1-2).

En el caso de que se trate de verdaderos profetas hay que acogerlos con los máximos honores y ofrecerles los primeros frutos de la comunidad como si fueran sumos sacerdotes. Sin embargo, a la comunidad se le pide que elija a sus obispos y diáconos entre sus filas, para que se ocupen de los asuntos de la iglesia.

La parte exhortativa de la *Didaqué* tiene importantes paralelos con la *Epístola de Santiago*.

tema	St	<i>Didaqué</i>
no hay que mostrar favoritismos ni dar la espalda al necesitado	2,1-4	4.3
los creyentes tienen que asociarse al débil y no al poderoso	2,5-7	3.8
las palabras tienen que ser respaldadas por los hechos	2,14-16	2.5
hay que compartir lo que se posee	2,14-16	4.8
hay que evitar los celos y la codicia porque conducen al asesinato	4,1-2	3.2

En la *Didaqué* se estipula que los bautismos de inmersión se tienen que producir con agua corriente y fría (de una fuente natural), siempre que se pueda, aunque se acepta usar agua caliente en casos de necesidad. En caso contrario el agua hay que echarla tres veces sobre la cabeza del nuevo adepto, “en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”.

Se ayunará dos veces por semana, los miércoles y los viernes. Hay que repetir tres veces al día el Padrenuestro, del que da una versión más próxima a la que usa la Iglesia hoy, la de Mateo con la adición “Tuyo el poder y la gloria por siempre” (como algunos manuscritos tardíos añaden al texto mateano). Respecto a la eucaristía, indica

que primero se bendiga el cáliz y luego el pan, lo cual sorprende porque es el orden inverso al que indican los evangelistas.

OTRAS FUENTES - La *Didaqué*

La *Didaqué* o *La enseñanza de los doce apóstoles*, como reza su título completo, se puede considerar la primera regla de la comunidad cristiana que conocemos, dado que data de principios del siglo II, aunque nos estuvo oculta hasta que se halló una copia en copto en la biblioteca de un monasterio de Constantinopla en el siglo XIX.

Aunque se pueden apreciar diversas partes, los estudios más recientes defienden la unidad de la obra, que se pudo producir al final de la primera centuria, dado que menciona el judaísmo como si hubiera sido practicado recientemente y apunta la organización de la que se dotarán las iglesias proto-ortodoxas a mediados del siglo segundo.

Los primeros cinco capítulos se dedican a analizar la “vía de la vida” (1-4) y la “vía de la muerte” (5), con una serie de exhortaciones morales que en su mayoría podía suscribir cualquier moralista grecorromano, especialmente en la vía de la muerte, es decir, los vicios que hay que evitar.

La segunda parte (cap. 6-15) nos informa sobre los rituales de las primeras comunidades respecto al bautismo, la eucaristía, los días de ayuno, el tipo de plegarias que usaban. Es la sección de esta obra que ha aportado más información sobre la vida de las comunidades.

El capítulo final contiene un discurso apocalíptico que insiste en la importancia de estar preparado para el inminente final del mundo.

Otras dos cartas canónicas de finales del siglo I d.C. se dedican al tema de los falsos maestros que promueven comportamientos inmorales en las comunidades cristianas. Una es la *Epístola de Judas*, hermano de Santiago, como se presenta el autor en un intento de ganar credibilidad (pseudopógrafo). La breve obra, que no va dirigida a una comunidad concreta, recurre a la cita de apócrifos como el primer libro de Henoc y un texto perdido sobre la batalla angélica por el cuerpo de Moisés.

Este duro ataque contra esos doctores de falsedad fue utilizado algunos años después por el autor de la *Segunda Epístola de Pedro*, que incorporó buena parte del texto de la *Epístola de Judas* a su segundo capítulo. Esta carta, aunque entró en el canon a causa de su pseudonimia apostólica y por responder a los objetivos de los Padres ortodoxos, no es citada hasta el año 220 y durante el siglo siguiente apenas circuló.

Su autor, al tomar la identidad de Pedro, se arroga un conocimiento directo de Jesús que le exime de acudir a explicaciones o mitos para defender su postura, como hacen sus adversarios. Quizá se esté refiriendo a los primeros gnósticos, que acudían a creativas mitologías y genealogías, pero no lo podemos saber porque no rebate sus argumentos, sino que entra directamente a la descalificación más agresiva. Lo que podemos saber de ellos es que eran cristianos (no elementos ajenos a la comunidad), que apelaban a los escritos de Pablo (que circulaban ya como una colección de obras consideradas entre las Escrituras). El autor advierte que la Escritura no la tiene que interpretar el hombre por su cuenta (2P 1,20-21) y se reafirma en la creencia apocalíptica de la proximidad del fin.

Para poder defender la llegada del juicio final que no acaba de llegar, el autor de esta epístola explica que el tiempo divino no se puede medir en términos humanos, de forma que un día puede ser como mil años (2P 3,8). El final se va dilatando para dar tiempo al hombre a arrepentirse y regresar a la verdad, pero hay que estar preparado porque nadie sabe el momento en que llegará (2P 3,9).

OTRAS FUENTES - Los Apocalipsis de Pedro

Conocemos tres apocalipsis atribuidos a Pedro: uno está conservado sólo en traducción al árabe, otro en copto que formaba parte de la biblioteca de Nag Hammadi, y un tercero que apareció en 1887 en la tumba de un monje cristiano junto con el *Evangelio de Pedro*.

El de Nag Hammadi, demuestra cómo los cristianos gnósticos contraatacaron al repetido mensaje de la falsa doctrina y presenta a Pedro desanimado al oír que muchos creyentes “caerán en un nombre erróneo” y “serán gobernados heréticamente”. Jesucristo explica a Pedro que los que se hacen llamar obispos son “canales sin agua” y no han recibido la autoridad de Dios. Se les acusa de haber interpretado el mensaje apostólico de forma errónea, traicionando la verdadera hermandad cristiana.

El tercer *Apocalipsis de Pedro* mencionado llegó a ser aceptado entre los libros canónicos en las iglesias de los siglos II y III, y causó un fuerte impacto en la imaginación cristiana del infierno, en una influencia que llega hasta la *Divina Comedia* de Dante. En el Monte de los Olivos, Jesús está anunciando el final y Pedro pregunta cómo será. La obra se dedica a describir los horrores del infierno (dignos de Hieronimus Bosch) y la santidad perpetua para los justos que van al cielo. El mensaje de la obra está en el consejo para evitar las penalidades eternas: seguir los mandamientos de Dios y no pecar, lo que se convirtió en un elemento esencial de la proclamación misionera cristiana.

Otro apócrifo atribuido al apóstol son los *Hechos de Pedro*, donde el protagonista se enfrenta repetidamente al hereje Simón el Mago, vencéndole con la invocación divina. Lo más curioso de este texto es que la forma de derrotar al mago, vistas desde fuera de la creencia cristiana, sólo podían interpretarse como artes mágicas. Así, Pedro demuestra la mayor autoridad divina devolviendo a la vida un atún ahumado y derrota al mago, que es capaz de volar sobre las colinas de Roma, haciéndole caer, lo que provoca que la multitud lapide al hereje.

En la *Epístola a los colosenses*, el autor reacciona ante las enseñanzas de falsos profetas, pero no nos explica cuáles son las creencias que intentan difundir entre los fieles. Descalifica esas enseñanzas como “vana falacia de una filosofía” (Col 2,8) y dice a los creyentes que ellos ya han sido circuncidados espiritualmente. Por este pasaje podemos deducir que los falsos profetas en este caso son cristianos que creen en el respeto de las tradiciones judías.

Otro aspecto que los falsos maestros parecen querer introducir es alguna práctica extática de culto a los ángeles que ya han visto a Dios (Col 2,18) y disfrutaban de los beneficios de la resurrección. El autor de la epístola contrapone a estos cultos la certeza de que los beneficios de la resurrección ya han empezado a ser disfrutados por los bautizados en la fe de Jesucristo (Col 2,12). De este modo resta valor a prescripciones sobre la comida, los días de culto, el respeto del sábado; todos ellos preceptos puramente humanos (Col 2,22), incomparables con la gracia de la resurrección por la fe en Cristo.

Como contraposición a esas normas sin valor, el autor dedica la segunda parte de la carta a explicar en qué consiste una vida moral y justa a ojos de Dios. Dice qué virtudes hay que cultivar y qué vicios hay que evitar, en una preocupación social que Pablo no había tenido respecto a sus iglesias, porque la proximidad del final de este mundo hacía innecesario insistir en cómo debían ser las interacciones entre miembros de la comunidad, sino que había que concentrarse en prepararse individualmente para el encuentro con Jesucristo.

BIBLIA – La *Epístola a los colosenses*

La autenticidad de esta carta ha sido largamente debatida, a veces poniéndola en entredicho con débiles argumentos (la ausencia de mensaje apocalíptico, el vocabulario diferente al paulino). Lo cierto es que las dudas son fundadas, pero en otro plano, en el de la doctrina.

Pablo afirma que los cristianos han muerto con Cristo en el bautismo (Rm 6,4), pero no que han empezado a disfrutar de los beneficios de la resurrección (Col 2,12). Esta idea es precisamente la que combate Pablo en 1Co 15, porque para él la redención se producirá en el momento de la parusía de Jesucristo; hasta entonces no resucitaremos con él.

El autor de esta carta tiene un rasgo estilístico que lo aleja de Pablo, y no es el vocabulario, sino la sintaxis: escribe frases muy largas y utiliza un estilo expositivo muy complejo. Otro aspecto diferenciador es la actitud. Mientras que en la carta a los gálatas Pablo se enciende al rebatir el error de algunos miembros de la comunidad, aquí su actitud es positiva y trata calmadamente de mostrar un camino mejor.

Es posible que Pablo cambiara con los años estilo, tono y argumentos, pero es poco probable. Quizá el autor fuera un miembro de alguna iglesia paulina que escribió un texto falso para un problema real y que dirigió la carta a la comunidad de Colosas, cerca de Laodicea en Asia Menor, quizá sin saber que en 61 d.C. había sido destruida por un terremoto. La falsificación usó como modelo las cartas paulinas, que ya debían de circular como una colección y empezó a ser difundida muy pronto como auténtico escrito de Pablo.

También en la *Epístola a los efesios* encontramos una preocupación por el comportamiento de los miembros de la iglesia y se ofrecen pautas de relación entre maridos y mujeres, padres e hijos, esclavos y señores, unas reglas que Pablo nunca se preocupó de establecer.

Otro aspecto común de esta carta con la dirigida a los colosenses es la afirmación de que los creyentes en Cristo han resucitado con él y disfrutan de las ventajas de su existencia celestial (Ef 2,1-10). A los nuevos cristianos se les recuerda que la muerte de Jesús ha venido a igualar a judíos y gentiles (Ef 2,11-18).

Para Pablo, la salvación es algo que ocurrirá en el futuro (único tiempo en que usa el verbo “salvar”, 1Co 3,15 o Rm 5,9-10, por ejemplo), mientras que para el autor de esta carta la salvación ya ha llegado a los creyentes (Ef 2,5). Otro concepto usado de forma diferente es el de los “trabajos”, que en Pablo son las prescripciones de la Ley mosaica, mientras que en Ef 2,10 se habla de “buenas obras”, noción que no está presente en los textos no discutidos de autoría paulina.

En la *Epístola a los filipenses*, Pablo se presenta a sí mismo como un fariseo observante de la Ley (Flp 3,6) que ha cambiado esa rectitud por otra superior, la del creyente en Cristo. Sin embargo, en la *Carta a los efesios*, el pasado de los creyentes, entre los que se incluye el autor, antes de su conversión, está marcado por la concupiscencia y la vida entregada a los placeres de la carne. Esta vida disoluta es la que describe Pablo para los gentiles en Rm 1,18-32, no para él mismo o para la justos que han pasado a creer en Jesucristo.

BIBLIA – La *Epístola a los efesios*

En el caso de esta carta, la mayoría de los estudiosos están de acuerdo en que el autor no fue Pablo de Tarso, aunque como en el caso de la carta a los colosenses y la segunda a los tesalonicenses, estamos ante la sospecha de falta de autenticidad, nunca ante la certeza histórica. Las tres cartas tienen en común el modo de resolver el comienzo y la despedida, además de las instrucciones de comportamiento que

ofrecen.

Los argumentos son parecidos a los que nos ofrece la *Epístola a los colosenses*. El estilo sucinto de Pablo contrasta con este texto en el que la longitud de las oraciones y la complejidad sintáctica son todavía más extremas que en la carta a los colosenses. Aquí encontramos frases que superan las cincuenta palabras, algo inusitado en los textos paulinos de los que nadie discute la autenticidad.

La carta fue dirigida a los efesios con el ánimo de darle un carácter personalizado para una comunidad, aunque en realidad es más bien una circular para uso de cualquier iglesia. Tampoco hay un propósito definido en la epístola, y la exhortación a mantenerse unidos frente a falsas enseñanzas está realizada en un plano general, sin aludir a un problema concreto identificado en una comunidad.

La carta podría datar de finales del siglo primero y quizá proceda de Asia Menor, donde las comunidades de Pablo sufrían tensiones entre gentiles convertidos al cristianismo, judeocristianos y judíos.

La necesidad de contar con normas sociales ha sido explicada con muchas teorías que no son excluyentes y que pudieron muy bien contribuir todas en diferente grado a ese establecimiento de reglas de comportamiento: El alejamiento en el tiempo de una llegada del Jesucristo redentor, que no parecía tan inminente; el afianzamiento del grupo frente a las agresiones externas y las persecuciones; la necesidad de demostrar la corrección social frente a las acusaciones de perversión del orden que recibían por parte del paganismo; o la reacción ante el planteamiento igualitario del grupo de creyentes, donde nadie estaba por encima de otro creyente en Cristo, y el intento de detener esa tendencia poniendo orden jerárquico.

El cristiano tiene que mantenerse en la vía correcta, pero ¿cuántas veces puede equivocarse? Muchos primeros cristianos creían que si se abandonaba la fe después de la conversión, se había perdido ya la salvación. Esta era una de las razones para no caer en la apostasía por salvar la vida si uno era acusado por su conversión al cristianismo y condenado a muerte. Era preferible ser “testigo” de la fe y sufrir el martirio, porque en caso contrario se perdía el alma por salvar el cuerpo.

Según la obra apocalíptica firmada por un cristiano llamado Hermas, *El pastor*, existe una segunda oportunidad, después de la cual no quedará más esperanza. El segundo arrepentimiento permite evitar el sufrimiento tras el juicio apocalíptico de Dios, que no tiene paciencia infinita con los pecadores. El último día llegará cuando la torre de la iglesia esté terminada y todo el que entonces esté fuera perderá la salvación.

BIBLIA – El canon muratorio

Un estudioso italiano apellidado Muratori encontró en el siglo XVIII en una biblioteca de Milán un fragmento de un canon en una copia del siglo IX hecha por un copista de escasa calidad. El texto que nos transmite, sin embargo, tiene gran interés y lo podemos datar en la segunda mitad del siglo II, en Roma o sus alrededores.

El original, que debió estar en griego, discute cuáles son los libros que han de estar en el Nuevo Testamento, un canon diferente al actual. Nos falta la parte inicial, que debía contener la referencia a Marcos y Mateo, ya que comienza *diciendo “el tercer libro del Evangelio es según Lucas...”*

En este canon faltaban obras como Hbh, St, 1P, 2P y 3Jn, pero se aceptaban la *Sabiduría de Salomón*, o el *Apocalipsis de Pedro*. Sin embargo, *El Pastor* de Hermas es rechazado por demasiado reciente, aunque en algunos de los más antiguos manuscritos sí está recogido. El autor condena dos libros que considera falsificados por seguidores de Marción, dos cartas a los laodicenses y los alejandrinos que figuraban como escritas por Pablo.

El “fragmento muratorio” es testigo de un momento en que el canon neotestamentario está fraguándose, pero todavía no tiene su composición definitiva.

Las tres epístolas pastorales de Pablo (Tito y las dos a Timoteo) parecen escritas por una misma persona, pero no sería el apóstol, porque reflejan un contexto histórico, unas preocupaciones sociales y unos argumentos teológicos posteriores.

El ataque contra los falsos maestros de orientación gnóstica, que no empiezan a aparecer hasta finales del siglo I, y a difundirse a mediados del siglo II, nos sitúa en la época en la que se configuran los círculos proto-ortodoxos. El éxito de la línea cristiana que se convertirá en dominante se explica por su apoyo en tres aspectos: la jerarquía eclesial, el establecimiento de un credo y la fijación de un canon de libros válidos para la fe cristiana que excluye los demás.

En época de Pablo todos los miembros de una comunidad habían recibido la gracia del espíritu de igual forma, y cuando les escribe lo hace de forma conjunta. Son comunidades carismáticas que no necesitan la organización de un liderazgo por parte de Pablo, dado que el fin está cerca. El problema organizativo surge cuando la llegada del Salvador no se produce y sigue sin haber nadie al frente de la comunidad. En los últimos años del ministerio de Pablo, en la comunidad filipense hay supervisores y diáconos, que no parece que tengan un cometido específico. Pero medio siglo después de la muerte de Pablo, las iglesias locales cuentan con un obispo, asistido por presbíteros, que se ocupan de la guía espiritual, y por diáconos, que atienden las necesidades materiales de la comunidad. Esta es la estructura jerárquica que describe Ignacio y la que legitimarán Ireneo y Tertuliano en el concepto de sucesión apostólica, que da legitimidad a la elección que cada obispo hace de su sucesor.

En el libro de los *Hechos* se ofrece el fundamento de la legitimidad de la autoridad heredada. Cuando se elige un sustituto de Judas para mantener el grupo de doce apóstoles (Hch 1,21-26) se está remontando la autoridad del liderazgo al propio Jesús, algo que nadie estará en condiciones de discutir.

Las comunidades proto-ortodoxas también apelaban a la fundación apostólica para justificar su credo, una serie de creencias que les distinguían de otros grupos cristianos. Frente a los gnósticos, que creían que había varios dioses, el credo proto-ortodoxo afirmaba que sólo existía uno; frente a los cristianos que creían que Jesús era una persona y Cristo otra, este credo afirma que cree en un solo Señor Jesucristo. En contra de quienes afirmaban que Jesús no era un hombre real, el credo subrayaba la fe en un Jesús que, nacido de la Virgen, se hizo carne. La fe de los proto-ortodoxos no es ya la creencia en que la muerte y resurrección de Jesús trae la salvación, sino la aceptación de esta serie de doctrinas que, si no se aceptan, excluyen al cristiano de la recta vía.

El tercer elemento de la comunidad proto-ortodoxa es el establecimiento de un canon de libros cristianos, que quedó definitivamente fijado a finales del siglo II, pero que se empezó a gestar décadas antes. Estas obras pasaron de ser lecturas recomendables a ser textos reverenciados y estudiados como las Escrituras del Antiguo Testamento, un tratamiento que parece apuntarse en 2Tm 2,16. Este es un problema que el propio Pablo, anterior a los evangelistas canónicos, no llegó ni a plantearse. Cuando se planteó el problema de la selección de obras auténticas, uno de los criterios más importantes fue la antigüedad del documento.

BIBLIA – Las cartas pastorales de Pablo

El estilo y el vocabulario de las tres cartas (1Tm, Tt, 2Tm) son muy similares y además 1Tm y Tt tratan del mismo tema, lo que hace pensar en un mismo autor. Sin embargo, el vocabulario del griego empleado en su redacción aleja a este autor en el tiempo respecto de la figura de Pablo. De los 848 nombres comunes que aparecen en las tres

epístolas, sólo 306 aparecen en el resto de las cartas de Pablo incluyendo las auténticas y las deuteropaulinas. Y observamos además que dos tercios de esas palabras ajenas al corpus paulino son habituales en los escritores cristianos del siglo II.

Algunas palabras muy significativas de la teología paulina tienen un significado diferente en las cartas pastorales. La palabra “fe” (*pistis*) ya no denota la creencia en la muerte de Jesucristo como vía de salvación, sino la aceptación de un cuerpo de doctrina (1Tm 1,10; Tt 1,9). La “justicia” o “rectitud” (*sofrosine*) ya no es el estado correcto ante Dios, sino una actitud moral individual.

Si a esto unimos la temática abordada y los argumentos aducidos en el texto, podemos concluir que se trata de obras atribuidas a Pablo, pero escritas quizá un siglo después, y no antes de finales del siglo I, décadas después de que el apóstol hubiera muerto. Además, el Timoteo a quien se dirigen dos de las cartas no parece ser el compañero que Pablo dejara en Éfeso, dado que se le presenta como una tercera generación cristiana (ya que en su fe le precedieron la madre y la abuela).

Las epístolas pastorales atacan las creencias gnósticas y definen un marco moral y social en el que la vida ascética debe sustituirse por el matrimonio y donde la participación de la mujer en la iglesia no está bien vista.

De hecho, el exceso de mujeres entre los cristianos era causa de crítica por parte de sus adversarios y la acusación no era negada por los convertidos a la nueva fe. La causa de esta realidad la tenemos que buscar en la situación de la mujer en la sociedad romana y el impacto del mensaje evangélico.

La mujer en el mundo romano era considerada biológicamente incompleta desde el nacimiento, lo que hacía de ella un sexo más débil, que por la penetración sexual quedaba sometido al hombre. Entre los romanos, el débil servía al fuerte en todos los ámbitos (económico, guerrero y social) y la mujer estaba relegada a la actividad doméstica y a la voluntad del padre o del marido. Incluso la mujeres de la clases sociales altas, cuando se equiparaban a los hombres en las artes o en el ejercicio del poder, eran consideradas rarezas antinaturales.

El único ámbito en el que la mujer mantenía un cierto control e imponía su voluntad era en la casa, incluso en su administración cotidiana. El primer cristianismo se apoyaba en la estructura doméstica para su difusión y usaba casas particulares para sus reuniones. Si a esto unimos el mensaje igualitario contenido en la doctrina de Jesús, no es de extrañar que encontremos muchas mujeres en la organización cristiana, lo cual está especialmente bien atestiguado en las comunidades paulinas.

Las encontramos difundiendo el evangelio e incluso siendo las primeras conversas de una comunidad (Lidia en Filipos), como maestras, profetisas o líderes de sus comunidades (Euvodia y Síntique). Las vemos como principales apoyos económicos de las comunidades o colaboradoras directas de Pablo (María, Tecla), a las que se les encarga llevar cartas del apóstol (Febe). Incluso una mujer, Junia, es mencionada por Pablo como miembro de los apóstoles que seguían a Jesús (Rm 16,7).

El igualitarismo del mensaje evangélico estaba muy bien enraizado en las comunidades paulinas. El bautismo era una nueva creación (2Co 5,16) y tras él todos son iguales, ya no hay judío o griego, ya no hay hombre o mujer (Ga 3,27-28). Pero, dado que el final está cerca, cada uno tiene que seguir con su papel en este mundo y no se trata de erradicar una diferencia natural que el propio Pablo reconoce, ni cambiar la estructura social (1Co 11,3-16). Por lo que se refiere a la participación en la comunidad, se acepta una plena integración, e incluso una dedicación exclusiva que, en el caso de Tecla, permite liberarse de los compromisos matrimoniales y la sumisión al varón seleccionado para ella.

La ambivalente posición de Pablo fue utilizada por una y otra parte cuando surgió la disensión al respecto del papel de la mujer en la sociedad cristiana. Las epístolas pastorales suponen una reacción al protagonismo de la mujer, se la tacha de inferior por naturaleza y se la relega al cuidado de los hijos y al silencio (1Tm 2,11-15).

La sorpresa para el lector de Pablo es encontrar un pasaje de su primera epístola a los corintios que parece estar en la línea de la primera carta a Timoteo. Parece que el apóstol se contradice respecto a lo dicho en el capítulo once, y en 1Co 14,34-35 se alinea con la opinión más represora. La mayor parte de los estudiosos reconoce ya que este pasaje fue interpolado por un copista reaccionario, que estaba familiarizado con el texto de las epístolas pastorales (no escritas por Pablo), y que incluyó unos versículos que interrumpen el flujo del discurso de la carta.

Es el momento en que se ha producido un cambio en las comunidades. El tamaño de cada comunidad es considerable y es necesaria una organización. Los hombres que hacían su vida social fuera de casa y habían estado menos implicados en la propia marcha del grupo, quieren tomar las riendas, ahora que adquiere una dimensión pública y necesita una estructura jerárquica. Para defender su postura, los partidarios de relegar a las mujeres aducen la visión judía recogida en las Escrituras y moldean las tradiciones cristianas: subrayan su visión en nuevos textos, como las cartas mencionadas, y tratan de minimizar el papel de las mujeres en el conocimiento de la resurrección de Jesucristo. Otros grupos cristianos contemporáneos no se sumaron a esta tendencia. De hecho, entre algunos gnósticos circulaba la idea de que el Cristo resucitado se había aparecido primero a María Magdalena y le había dado un conocimiento secreto que los apóstoles no tuvieron.

Mapa 41. Difusión del cristianismo a finales del siglo I.

La iglesia de Jerusalén no está bien documentada en las fuentes neotestamentarias. Parece que el hermano de Jesús, Santiago, pasó a ser un ferviente convertido al cristianismo y llegó a dirigir esta comunidad, si creemos a Hegesipo (historiador de la Iglesia del siglo II), quien lo llama primer obispo de Jerusalén. La conversión de Santiago es relatada por el *Evangelio de los hebreos* en términos similares a la de Pablo en fuentes neotestamentarias: por una aparición del Cristo resucitado. En este apócrifo, como en otras fuentes, se habla de Santiago en términos de extrema piedad y rectitud, hasta ser conocido como “el Justo”. Flavio Josefo dice de él que llevaba una vida ascética.

A diferencia de las iglesias que crea Pablo y con las que se intercambia correspondencia, el grupo de Santiago está compuesto de judeocristianos que respetan las normas de pureza, mantienen la observancia del sábado y practican la circuncisión. Es decir, consideran el cristianismo como una continuación natural de su religión judaica.

Es evidente que para el autor de los *Hechos de los apóstoles* o para Pablo esto no es necesario, porque es una exigencia fuera de lugar para los gentiles que se incorporan al cristianismo. La buena nueva del Cristo resucitado había traspasado fronteras, y la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70 hizo que el liderazgo cristiano abandonara Palestina.

Cuando, hacia el año 58, Pablo escribe su *Epístola a los romanos*, la iglesia de Roma ya estaba constituida, aunque no sabemos quién llevó allí el mensaje evangélico. La tradición dice que unos quince años antes habría llegado Pedro y la habría fundado, convirtiéndose en su primer obispo. Sin embargo, los textos cristianos más antiguos procedentes de esa congregación no lo mencionan (las cartas de Clemente y *El pastor* de Hermas).

Podemos pensar que, el año 49, Claudio expulsó de Roma a los judíos por los disturbios causados por cristianos (el emperador no distinguía entre ambas creencias), si interpretamos correctamente el pasaje de Suetonio (*Vida de Claudio*, 25), aunque este texto podría hacer referencia a un agitador judío de nombre Cresto, en lugar de a los cristianos.

No sabemos, y quizá no lleguemos a saber nunca, cómo llegó a Roma el credo cristiano, pero no debería sorprendernos una temprana implantación, dada la relativa rapidez de las comunicaciones en el Mediterráneo romano y la afluencia de viajeros y comerciantes de todas las partes del imperio a la capital.

Una carta, datada hacia el año 96, cuando Domiciano provocó alguna persecución local de cristianos en Roma, nos da una importante información sobre la autoridad en la iglesia proto-ortodoxa. Se trata de la primera *Epístola de Clemente a los corintios*, en la que el obispo de Roma tiene ya suficiente autoridad como para dirigirse a una antigua comunidad y proporcionarle pautas de comportamiento.

Clemente tacha de abominable y sacrílego el cisma que se ha producido en la comunidad corintia, cuando los ancianos de la iglesia han sido depuestos por otros al frente de esa iglesia. Cuarenta años después de que Pablo escribiera su primera misiva (que el autor conoce y cita), la comunidad griega volvía a tener problemas. Para Clemente no importan tanto las posiciones teológicas de los nuevos líderes, como el mero hecho de que las personas designadas por sus predecesores hayan sido sustituidas.

El único argumento teológico rebatido por Clemente es la negación de la resurrección de los muertos por parte de miembros de la comunidad corintia. Pero en lugar de seguir la línea argumental de Pablo, se apoya en pruebas de menor consistencia, como la natural sucesión del día y la noche. De ahí deduce Clemente que la vida seguirá a la muerte, pero no nos explica si esto ocurrirá sólo una vez o repetidamente. El ejemplo concreto que nos ofrece entra en el terreno mitológico, porque recurre a la figura del ave fénix que cada 500 años muere y renace.

En este texto se menciona por primera vez la “sucesión apostólica” como criterio clave para establecer la guía de una comunidad. Los usurpadores van contra la voluntad de Dios, porque Él envió a Jesús, que eligió a los apóstoles, los cuales irían dando autoridad a los líderes de las primeras comunidades. El criterio que sirve para arbitrar la vida de la comunidad empieza aquí a ser el criterio de autoridad emanada de Dios.

La carta atribuida a Clemente no entró en el canon del Nuevo Testamento, aunque Dionisio de Corinto la usaba en su comunidad como parte de las Escrituras hacia el año 170. Sin embargo, la epístola tiene un gran valor histórico, porque puede estar indicando que antes de finalizar el siglo I, la línea de cristianismo que será dominante en los siglos tercero y cuarto tiene su punto focal en Roma, donde acabará teniendo su centro el gobierno de la Iglesia Romana Católica y su máxima autoridad, el obispo de Roma, el Papa.

29. La difusión del mensaje cristiano por el mundo romano

Apenas sesenta años después de la primera revuelta judía, entre 132 y 135, liderados por Simon bar Kochba los judíos volvieron a alzarse contra Roma, con consecuencias igualmente funestas. Apoyados por el principal líder espiritual judío de la época, el rabino Akiva, los rebeldes adoptaron una estrategia de guerrilla para enfrentarse a la administración y tropas del emperador romano Adriano. Dado que ahora no disponemos de un narrador como Flavio Josefo, conocemos menos de este levantamiento, y tenemos que recurrir a Dión Casio, fuente lejana, dado que escribió en el siglo III.

La causa de la revolución, según algunas fuentes, fue el deseo del emperador de construir un templo a Júpiter en el lugar del derruido Templo de Jerusalén, y refundar la ciudad como una urbe romana, renombrada Aelia Capitolina. Otras fuentes, en cambio, justifican la fundación de Aelia Capitolina como una consecuencia de la rebelión, y achacan la revuelta a la legislación hadrianea que castigaba con la pena de muerte la práctica de la circuncisión en todo el Imperio.

La mayor parte de las informaciones sobre Bar Kockba entran en el terreno de lo legendario, como que cortara un dedo a sus soldados para probar su valentía. Su figura mesiánica guerrera estaba envuelta en una simbología que afectaba incluso a su nombre (Bar Kochba, "hijo de una estrella"), aunque hay textos que hacen pensar que algunos lo pronunciaban Bar Kosiba, "hijo de un embustero".

BIBLIA - Apocalipsis para los momentos de opresión

El contexto histórico en el que surgen los apocalipsis es el de tiempos de crisis percibida como extrema. Los primeros apocalipsis, entre los que se cuenta el Libro de Daniel, son de la época de Antíoco Epífanes (175-164 a.C.) y de la sublevación judía de los Macabeos (166-160 a.C.). Es la época de la helenización intensiva de Jerusalén y de los territorios judíos. Antíoco Epífanes profana el templo y se produce una gran escisión entre los judíos: los que aceptan las prácticas helenísticas y los que forman una resistencia político-religiosa organizada en torno a los Macabeos.

Otro momento de gran crisis para el mundo judío se vive en el siglo I a.C.: en el 63 a.C. Pompeyo conquista Jerusalén, los romanos ocupan Palestina y el poder real y sacerdotal de Jerusalén está bajo la tutela romana. Conviven muchas facciones político-religiosas (fariseos, saduceos, asideos, zelotas, esenios...) y se experimentan grandes esperanzas mesiánicas.

Un tercer momento de gran crisis se vive en el siglo I d.C.: en los años 60 tienen lugar las grandes persecuciones de cristianos por Nerón; en el 70-73 se aplasta la sublevación judía, se toma Jerusalén y se destruye el templo. Después del 73 aumentan los conflictos entre judíos y cristianos, hasta la casi total ruptura en los años 90. Entre 81 y 96 Domiciano impone el culto al emperador y se producen más persecuciones de cristianos.

Y el cuarto período de crisis que influye en los apocalipsis se vive en el siglo II d.C., cuando se mantienen las persecuciones de cristianos y los judíos se sublevan por segunda vez contra Roma (la sublevación encabezada por el líder político-religioso Bar Kokba en 132-135) y sufren una aplastante derrota.

Ante estos momentos, el cuadro trazado por los apocalipsis es tenebrista y atribulado. Se habla del presente como período de corrupción, transgresión y opresión por parte de un poder blasfemo y arrogante, todo lo cual se denuncia. El mensaje final es la liberación de esta situación por la fuerza cósmica divina.

La guerra se saldó con medio millón de judíos muertos y numerosas bajas en las filas romanas, más de las que estaban acostumbradas a sufrir las legiones del siglo II. La última resistencia de Bar Kochba y sus seguidores se produjo en la colina de Betar, a 11 kilómetros al suroeste de Jerusalén, reproduciendo la hazaña de Masada, dado que prefirieron luchar hasta la muerte antes que entregarse. Los romanos se aseguraron el control de toda Palestina y se prohibió a los judíos la entrada en Jerusalén, que fue convertida en una ciudad romana pagana.

El incremento de la diáspora que provocó la nueva situación y la imposibilidad de llevar a cabo los rituales sacrificales del Templo desaparecido, facilitó el florecimiento

del judaísmo rabínico, que configuró la religión judía como ha llegado hasta nuestros días.

Mapa 42. La diáspora judía por Anatolia

ARQUEOLOGÍA – La cueva de los horrores y la cueva de la cartas

En 1950, un hallazgo en Nahal Hever, en el desierto de Judea, permitió conocer interesantes documentos de la época de la segunda revuelta judía. En lo alto del desfiladero estaban los restos de dos campamentos romanos y, en las laderas, series de cuevas donde se refugiaron los judíos rebeldes.

En una de las cuevas aparecieron los restos óseos de más de cuarenta hombres, mujeres y niños. Prefirieron morir de inanición antes que caer en manos de los romanos, que desde lo alto controlaban su salida. El yacimiento fue llamado por los arqueólogos “cueva de los horrores”. Entre los enseres domésticos que usaron durante su estancia se encontraron fragmentos de pergamino y papiro con textos hebreos y griegos del Antiguo Testamento.

En las laderas opuestas del cañón se encontró una serie de cámaras interconectadas por estrechos pasajes donde resistieron otras 17 personas. Entre los hallazgos de la “cueva de las cartas”, como fue denominada, se encuentra el archivo personal de una mujer llamada Babata. Son 35 papiros con textos en hebreo, arameo y griego. Un paquete de 15 documentos eran cartas dictadas por Bar Kochba a diferentes escribas para comunicarse con los líderes de la rebelión en Engadi, el oasis próximo al Mar Muerto. Otras seis cartas tienen que ver con la administración de la tierra en Engadi y están datadas en los años primero, segundo y tercero de “Simeón bar Kosiba, Príncipe de Israel”.

Mapa 43. La diáspora judía por Próximo Oriente

Entretanto, el cristianismo ya se había difundido. Más lentamente de lo que se cree, pero con más eficacia de la que se podía esperar por su falta de medios para la difusión. La explicación del éxito de la nueva religión ha sido abordada de muchas formas. Los propios cristianos de los primeros siglos lo entendían como una prueba del apoyo divino a su causa, y durante mucho tiempo ha sido explicado por los estudiosos porque vino a llenar un vacío espiritual en el mundo grecorromano. Esta argumentación no se sostiene cuando se analizan las pruebas de la vitalidad de las religiones paganas en los siglos II y III d.C.

Otros interesantes motivos del éxito del cristianismo podrían ser la fuerza que dio al movimiento la resistencia y hostilidad con las que tuvo que enfrentarse, porque en la adversidad la identidad se reafirma. La determinación de los adeptos incluso frente al riesgo de morir por sus creencias pudo impresionar y atraer a algunas personas, pero quizá fue la sensación de pertenencia a un grupo que trata a sus miembros como iguales y la convivencia íntima fraternal la que más calara en una sociedad que no estaba acostumbrada a esos fuertes vínculos personales. Y fue precisamente la red de contactos personales la que sirvió de principal vehículo de transmisión del cristianismo.

Un ingrediente más que pudo contribuir a ganar adeptos pudo ser el mensaje del poder de Jesucristo, no sólo en los relatos de lo que hizo en vida, sino de la capacidad para favorecer en el presente a quien le dirigiera una plegaria y un sincero arrepentimiento. Este aspecto práctico en la vida terrena era una característica muy apreciada en la religión pagana y pudo ser un atractivo eficaz.

OTRAS FUENTES – Plinio el Joven

Plinio el Joven escribió una carta al emperador Trajano en la que explica cómo trata a los cristianos que son denunciados ante él en su calidad de gobernador de Bitinia, cargo que desempeñó desde 110 hasta su muerte en 112.

Plinio, nacido hacia el año 61, era sobrino e hijo adoptivo del gran escritor Plinio el Viejo. Desempeñó la profesión de abogado y administrador y en la primera década del siglo II escribió diez libros de cartas, en las que con el pretexto de un suceso cotidiano aborda temas de pensamiento y costumbres. Entre los destinatarios se encuentran el emperador Trajano y el historiador Tácito. El décimo libro se publicó póstumamente, sin que el autor lo pudiera revisar. También escribió un *Panegírico* de Trajano y poemas al estilo de Marcial, que era amigo suyo. Plinio en sus cartas se muestra liberal en aspectos como el trato a los esclavos.

En la *Carta 96* del libro décimo explica cómo los cristianos se reúnen regularmente antes del amanecer, un día determinado de la semana, para cantar salmos *a Cristo como a un dios*. Éste es quizá el primer testimonio del culto divino de Jesús fuera de las fuentes cristianas.

El Nuevo Testamento comenzó a tomar forma a mediados del siglo I d.C. Las iglesias empezaron conservando las cartas de sus dirigentes, especialmente las de Pablo. Entre los años 70 y 80, en un lugar indeterminado, se escribieron los evangelios y los *Hechos de los Apóstoles*, partiendo de la tradición oral de la vida y las palabras de Jesucristo, y de algunos testimonios escritos. A finales del siglo I estaban ya escritas casi todas las obras del Nuevo Testamento, aunque el canon que decidió su composición tardaría mucho tiempo en formularse.

Los primitivos cristianos leían y reverenciaban en sus comunidades otros textos además de los que encontramos en el Nuevo Testamento. La mayoría fueron producidos hacia el final del siglo II y durante los siglos III y IV. La Historia los conocía sobre todo por las citas que los padres de la Iglesia hacían de ellos en sus escritos históricos, exegéticos u homiléticos, hasta que algunos aparecieron en la biblioteca de Nag Hammadi y en fragmentos de papiro recuperados en distintos lugares.

A pesar de su tardía datación, algunos podrían remontarse a fechas mucho más próximas a la figura de Jesús, dado que Lucas en el comienzo de su Evangelio comenta que muchos le habían precedido en su tarea. Sin embargo, sólo conocemos el *Evangelio de Marcos* como obra anterior a la de Lucas.

Después de que los evangelios del Nuevo Testamento fueran escritos y se difundieran, los cristianos siguieron produciendo textos sobre Jesús, que sirvieran al sostenimiento y difusión de sus creencias, y siguieron reflexionando sobre su significado. Pero no sólo los cristianos gnósticos, los ebionitas y marcionitas se dedicaron a esta tarea; también los proto-ortodoxos generaron otros textos además de los evangelios que acabarían siendo los canónicos. El cristiano proto-ortodoxo no sabía que en el futuro los textos que consideraba la referencia para su fe habrían de ser los únicos autorizados por la Iglesia. Todo ello muestra la diversidad de los credos cristianos de los primeros siglos.

OTRAS CREENCIAS - Cristianos marcionitas

En el siglo II se difundió por todo el Mediterráneo, aunque donde tuvo una mayor implantación fue en Asia Menor, la creencia de que la Ley judía de las escrituras no jugaba ningún papel en la redención. A esta fe cristiana sus detractores la llamaban “marcionita” porque su difusor fue el estudioso y evangelista Marción, que afirmaba que Pablo fue un verdadero apóstol a quien Jesús resucitado se le apareció para transmitirle la verdad evangélica.

Los escritos de Pablo eran considerados los más auténticos (exceptuando tres cartas: 1Tm, 2Tm y Tt) y en ellos se abogaba por un abandono de la Ley judaica. Los marcionitas veían en el Dios del Antiguo Testamento, que había dictado la Ley, a alguien vengativo, que castigaba la desobediencia y destruía a los enemigos del pueblo de Israel. Por el contrario, Jesús hablaba de la misericordia, propugnaba el perdón, pedía que se ofreciera la otra mejilla y que se amara a los enemigos. Estaba claro que no podían ser el mismo Dios.

Para los marcionitas, Jesús había venido a la tierra a liberarnos de este Dios y lo había hecho sin encarnarse en forma humana. Su paso por este mundo había sido aparente, fantasmal, sin cuerpo de carne y hueso. Para ellos Jesús era totalmente divino, mientras que para otros cristianos contemporáneos era totalmente humano. Los seguidores de Marción no tenían ningún problema en sentirse cristianos y admitir la existencia de dos divinidades, porque ellos seguían a la que les liberaba.

Además de los textos paulinos, los marcionitas usaban una versión parcial del *Evangelio de Lucas*, ignorando el resto de los libros que luego conformarían el Nuevo Testamento.

Los discursos en los *Hechos de los Apóstoles*, como en toda obra historiográfica de la Antigüedad, tienen un papel muy relevante y nos dan mucha información sobre el proceso de comunicación de la creencia cristiana en entornos diversos. En función del público al que va dirigido, cada discurso tiene diferentes funciones, por lo que se suele distinguir entre discursos exhortativos, evangélicos o apologéticos. Por supuesto, el arte literario del autor pone en juego los argumentos adecuados para cada caso.

Esta clasificación responde a un criterio de relación con el público al que va destinado el discurso, pero esto no lo aísla de otros contextos. Por ejemplo, el primer discurso de Pedro va dirigido a los seguidores de Jesús, pero reporta la conversión de tres mil nuevos adeptos (Hch 2,41).

función	destinatario	emisor	Hch	principal mensaje
exhortativa o instructiva	creyentes cristianos	Pedro	2,14-36	todo el movimiento cristiano es un cumplimiento de la Escritura y Dios está detrás de él.
		Pedro	15,7-12	"nos salvamos por la gracia del Señor Jesús"
		Santiago	15,13-21	los gentiles no tienen que seguir los preceptos de la Ley
evangélica	potenciales creyentes	Pedro	3,12-26	el rechazo de Jesús por parte de los judíos es juzgado ignorancia y se les ofrece la salvación por el arrepentimiento y la fe en Cristo
		Pedro	4,8-12	los judíos han rechazado la piedra angular de la construcción
		Esteban	7,1-53	el pueblo judío tradicionalmente ha desoído al Espíritu de Dios
		Pablo	13,16-41	el perdón de los pecados llega por la resurrección de Cristo, algo que la Ley no había conseguido
apologética	autoridades legales o religiosas	Pablo	23,1-7	(ante el Sanedrín) Pablo se declara fariseo que espera la resurrección de los muertos

		Pablo	24,10-21	(ante el procurador Porcio Festo) su fe está fundamentada en las Escrituras
		Pablo	26,2-23	(ante el rey Agripa) la esperanza de las Escrituras es Cristo y él lo sabe porque se lo ha transmitido el propio resucitado

El primer discurso de Pedro sirve al autor para anticipar buena parte de los temas centrales del libro de los *Hechos*. Para demostrar que el cristianismo, como el propio Jesús, es el cumplimiento de las Escrituras, Pedro cita los *Salmos* 69 y 109, lo que corresponde a la práctica que a lo largo del siglo I se fue haciendo frecuente y que consistía en buscar en el Antiguo Testamento profecías que se cumplen en el cristianismo.

De un modo u otro los discursos servirán para trasladar de forma convincente los principales aspectos del programa teológico de Lucas, el autor del tercer evangelio y de los *Hechos*. En este entorno temático está incluida la culpabilización de los judíos por la muerte de Jesús, aunque la animadversión se puede eliminar con el arrepentimiento (Hch 3,19).

METODOLOGÍA FILOLÓGICA - El testimonio más frecuente

El criterio de *Lectio plurimum codicum potior* (la variante que está en más códices es mejor) es mucho más valiosa cuando se completa con la presencia de la lectura en otras fuentes.

Muchos padres de la Iglesia, autores cristianos de homilética o de textos hagiográficos, citan pasajes del Nuevo Testamento. En algunos casos estos autores (a los que también conocemos por copias) pueden haber utilizado testimonios más antiguos y fiables que buena parte de los manuscritos neotestamentarios conservados y por ello se convierten en buenos testigos de una determinada variante.

A veces ese testimonio múltiple viene reforzado por la forma en que el pasaje del original griego ha sido traducido al latín, al copto, al siríaco, al armenio en momentos tempranos de la historia de la transmisión del Nuevo Testamento.

La otra cara de la moneda de este criterio es *Lectio non repetita potior*. Una lectura que no aparece más que en una fuente puede ser la consecuencia de un punto antiguo de la tradición textual que no tuvo reflejo en ninguna línea de copia del texto.

A principios del siglo II parece que los primeros escritos cristianos habían empezado ya a moldear el pensamiento y los puntos de vista de los líderes de la iglesia proto-ortodoxa. Un ejemplo de ello es la carta de Policarpo de Esmirna a los filipenses, donde se demuestra un considerable conocimiento de estas tradiciones. En el breve texto aparecen más de cien citas, de las que poco más de diez son del Antiguo Testamento, mientras que el resto remiten a los evangelios sinópticos, los *Hechos de los Apóstoles*, cartas paulinas y la primera epístola de Pedro.

Esta carta servía como introducción a las que había escrito Ignacio de Antioquía, y coincidía con él en su cristología. Para Policarpo, es un anticristo el que niega que hubiera una resurrección de la carne y no confiesa que Jesucristo vino en carne mortal.

OTRAS FUENTES – El *Diatesseron*

De forma similar al *Evangelio de los Ebionitas*, el conocido como *Diatesseron* (que en griego significa “a través de los cuatro”) es un texto cuyo objetivo era armonizar los

cuatro evangelios canónicos. Su autor era un estudioso cristiano, procedente de Siria, llamado Taciano, que hacia 170 preparó esta integración. La obra se habría de hacer muy popular entre los lectores cristianos y sería el único texto leído por los fieles de Siria durante casi tres siglos. La obra de Taciano no fue la única que se produjo de este tipo.

30. La época de las persecuciones

Un siglo después de la muerte de Jesús el Imperio romano tenía unos 60 millones de habitantes, de los que se calcula que el siete por ciento eran judíos y sólo el uno por ciento cristianos. La mayoría de estos cristianos eran mujeres y casi todos de clase social baja, que se reunían en casas, dado que hasta más de cien años después no construirían las primeras iglesias. El movimiento cristiano carecía de apoyo oficial, de financiación y de una organización centralizada, y tenía que afrontar el problema de su definición frente a la sociedad que lo rodeaba.

Para hallar su identidad, los cristianos de muchas localidades del Mediterráneo oriental tenían que afirmar sus rasgos diferenciales respecto a otras religiones en una sociedad que rechazaba su existencia. El primer contraste se tenía que hacer con los judíos de la localidad, que sí contaban con estructuras públicas, reconocimiento social y político, y líderes identificados.

En la *Epístola a los hebreos*, Jesucristo es presentado como superior a los profetas porque éstos eran sus portavoces y él es su hijo (Hb 1,1-3), superior a los ángeles que sólo son sus mensajeros (Hb 1,4-11), a Moisés que era siervo de la “casa de Dios” (Hb 3,1-6), a Josué, que conquistó la tierra prometida pero no consiguió la paz, mientras que Jesucristo trae la paz perfecta (Hb 4,1-11). Por supuesto, es superior al sacerdocio judío, porque siendo sin pecado no tenía que ofrecerse a sí mismo sacrificios de expiación (Hb 4,14 y 7,1-29).

Además Jesús aparece como ministro de una alianza superior a la del Antiguo Testamento (Hb 8,1-13), y de un tabernáculo superior, porque no está construido a imagen del celestial, sino que él habita el cielo (Hb 9,1-28), después de haber supuesto el sacrificio supremo, superior a cualquiera del culto judío (Hb 10,1-18).

El autor de este libro del canon neotestamentario basa su argumentación en la idea de que Jesucristo es el cumplimiento de la profecía con la que Dios sustituye la antigua religión judía por otra superior. El otro argumento al que recurre tiene reminiscencias platónicas (el mito de la caverna del libro séptimo de *La República*): la realidad es siempre superior a su anuncio, a su imagen o su sombra. Jesucristo es la realidad anunciada en las Escrituras y, por lo tanto, superior a la imagen que se tenía de lo anunciado. Por todo ello, los auténticos herederos de las tradiciones de Israel son los cristianos.

BIBLIA - La Epístola a los hebreos

Aunque no es una carta propiamente dicha, el texto tiene un final de despedida epistolar. De hecho, la obra no está dirigida a una comunidad o un individuo, sino que sirve para todos los creyentes. Originalmente debió de ser un sermón o una homilía para ser leída en voz alta a un grupo de cristianos, dado que el propio autor la llama “palabra de exhortación” (Hb 13,22). Quizá alguien copió el texto y lo envió a otra comunidad, convirtiéndolo indirectamente en el contenido de una misiva.

La atribución a Pablo fue el principal argumento para que entre el siglo III y IV entrara a formar parte de los libros canónicos del Nuevo Testamento, pero ni el estilo ni el vocabulario ni los temas tratados son propios del apóstol.

La obra está dirigida a cristianos que han sufrido ya algún tipo de persecución (confiscación de bienes y prisión), aunque no han conocido el martirio en su grupo (Hb 12,4). Dado que se les recuerda la formación recibida sobre la fe en Dios, la creencia en la resurrección de los muertos y el juicio eterno (Hb 6,1-2), los creyentes habrían sido gentiles, porque un judío no hubiera necesitado instrucción en estos aspectos para abrazar la fe cristiana, mientras que un pagano sí.

El libro presenta al judaísmo como un error, como una religión inferior al cristianismo, ya que la continuación natural del judaísmo tiene que ser la creencia en Jesús, en quien se cumplen las Escrituras. Posiblemente esta aproximación esté denotando la razón por la que los miembros de la comunidad habían sido perseguidos: se habían negado a ofrecer culto a los dioses paganos sin contar con el respeto reconocido a la antigua religión judía.

El texto ha sido datado en la última parte del siglo I, por sus referencias a la organización de la comunidad.

El paso del tiempo debilitaba la creencia apocalíptica en la segunda venida de Jesucristo, y las persecuciones que parece haber sufrido la comunidad a la que iba destinado este texto hizo que algunos de sus miembros consideraran la posibilidad de volver a la sinagoga (Hb 13,9-12). El autor les exhorta a no hacerlo, a mantenerse en la fe cristiana. Pero esta fe no está definida como en Pablo (la aceptación de la salvación por la resurrección del Cristo crucificado), sino como “garantía de lo que se espera, la prueba de las realidades que no se ven” (Hb 11,1), es decir, la creencia en que Dios cumplirá su promesa. Además, en esta comunidad se confirma la consolidación de una jerarquía a la que hay que obedecer para no apartarse de esa fe (Hb 13,17).

Es un hecho que los judíos rechazaban e incluso perseguían a los cristianos, y esto provocó una reacción de afirmación de identidad que se tradujo en un antijudaísmo con distintos grados de intensidad. Lo vemos en el *Evangelio de Mateo*, en las cartas de Pablo y en la *Epístola a los hebreos*. Pero es en textos como la *Epístola de Bernabé* donde adquiere un tinte más negativo, dado que se presenta al judaísmo como una falsa religión, rompiendo la idea de continuidad y superioridad de los escritos mencionados.

OTRAS FUENTES - La Epístola de Bernabé

Clemente de Alejandría es el primer padre de la Iglesia que menciona esta obra, incluyéndola en el Nuevo Testamento. En los siglos II a IV este texto fue muy popular entre los autores cristianos de Egipto y se atribuyó al compañero de Pablo, Bernabé, pero ni la autoría ni la consecuente datación son fiables. En la obra se menciona el Templo destruido en el año 70 y se sugiere que podría volver a ser reconstruido (16,3-4), cosa imposible después de la construcción de un templo pagano por parte de Adriano. Esto permite fijar su creación en torno a 130 d.C.

Por lo que se refiere al origen no sería extraño que procediera de Alejandría, porque además la colonia judía era muy numerosa y el modo de interpretación alegórico del autor era común en los autores de esa ciudad (lo encontramos en Filón y en autores cristianos gnósticos del siglo II).

Para el autor, el Antiguo Testamento siempre fue un conjunto de obras cristianas y el judaísmo una errónea interpretación de lo que en ellas se decía. Los judíos habían roto la primera alianza, la que les había otorgado la Ley. Esa ruptura, llevada a cabo en el primer momento, no se podía restablecer, porque el pueblo judío había mostrado ser desobediente e inmoral. Cuando Moisés rompe las tablas de la Ley está representando esa imposible restauración de la alianza.

Según la Epístola, un ángel del mal indujo a los judíos a interpretar la Ley al pie de la letra, cuando en realidad todo tenía un sentido simbólico de valor ético y anticipatorio de la figura de Cristo. En su interpretación, el autor recurre a cálculos hechos por el valor numérico de las letras griegas (como hará la cábala con el texto sagrado y el alfabeto hebreo), una práctica que se extendió en la Edad Media con múltiples fines.

La verdadera religión, según se presenta en la Epístola de Bernabé, es la aceptación de la cruz de Cristo y la vida moral en la Iglesia cristiana, que hace a sus miembros partícipes de la alianza con Dios.

Mientras algunos cristianos seguían respetando las normas judías de la circuncisión, el sábado y la pureza en la dieta, como los adopcionistas, otros acusaban a los judíos de seguir una falsa religión. Elocuentes filósofos como Justino de Roma y hábiles escritores como Tertuliano se defendieron de las acusaciones que les hacía el paganismo atacando a los judíos.

Conservamos la homilía de un orador de Sardes (Asia Menor), llamado Melitón, que lleva al extremo el ataque antijudío. Tras explicar de forma simbólica el libro del *Éxodo* (Jesús es el cordero pascual, sacrificado por su propia gente), los judíos son culpables de haber matado a su propio Dios. Autores como Melitón partían de una idea: si la mayoría de los judíos están en lo cierto en sus creencias, por fuerza los cristianos están en un error. La reacción inmediata era defenderse de una implícita acusación de falsedad.

El mundo romano aceptaba que los judíos no rindieran culto a los dioses paganos porque sus antiguas tradiciones merecían el respeto de la cultura politeísta, pero cuando los cristianos, que no respetaban esas tradiciones ancestrales, también se negaban a hacer ofrendas a los dioses, eran duramente criticados. Para un ciudadano romano, una religión nueva no podía ser verdadera; para el Estado romano, una creencia que excluía a las demás no podía recibir el apoyo del Imperio. Cuando el cristianismo abandonó la protectora sombra del judaísmo, se tuvo que enfrentar al rechazo del paganismo.

ARQUEOLOGÍA – La construcción de las primeras iglesias cristianas

Durante los primeros siglos de nuestra era los cristianos no podían permitirse llamar la atención construyendo un lugar de reunión y culto. Se encontraban en “casas-iglesia” (*domus ecclesiae*) particulares que tuvieran suficiente espacio para albergar al núcleo de la comunidad. De hecho, en el Nuevo Testamento, la palabra “iglesia” identifica al grupo de creyentes y no un lugar. Dado que la mayor parte de las veces quien tenía mayor espacio era también el que gozaba de mejor posición y era el más instruido, no es de extrañar que se convirtiera en el líder de la comunidad.

La iglesia más antigua que conoce la arqueología data de mediados del siglo III y se encuentra en Dura, una ciudad de la Siria oriental. Situada dentro de la ciudad, al lado de la muralla defensiva, la casa tenía un patio interior desde el que se accedía a la sala más grande, donde tenían lugar las asambleas de fieles. Al otro lado del patio una estancia que disponía de una fuente sirvió de baptisterio.

La casa de Pedro en Cafarnaún, o *insula sacra*, pudo funcionar como casa iglesia antes de que los bizantinos construyeran una iglesia octogonal en el siglo IV. La conversión del emperador Constantino proporcionó la libertad y recursos adecuados para que las comunidades cristianas de todo el Imperio erigieran sus templos. Las construcciones circulares u octogonales casi siempre se utilizaron en lugares sagrados que tenían un valor conmemorativo. El resto de las iglesias utilizaron la estructura de la basílica romana, convirtiendo el concepto de foro en un patio anexo. A la nave se accedía primero por la puerta de un lado largo, y se luego se fueron abriendo puertas en uno de los lados cortos. En el otro extremo se colocaba el altar, ocupando el lugar

que solían tener las estatuas de dioses paganos en las basílicas romanas, que en algunos casos ya tenían forma absidal. La apertura de capillas laterales para generar una planta en forma de cruz todavía tardaría en llegar.

Durante los dos primeros siglos no hubo legislación romana que promoviera una persecución de los cristianos. Al contrario de lo que pensamos, el código penal romano no estaba tan desarrollado como su legislación civil, que todavía es la base del Derecho de nuestro tiempo. No existía una estipulación fija de castigos como pena para cada crimen. En las provincias, los gobernadores tenían dos misiones fundamentales: recaudar el máximo de impuestos y mantener el orden. Para conseguirlo disponían de autoridad para imponer los castigos que consideraran adecuados, incluida la pena de muerte. En algunos casos, el Senado enviaba, a modo de circulares, sugerencias para facilitar la administración, pero se confiaba en el buen criterio del gobernador.

La ley romana no impedía a los cristianos creer en su Dios, ni reunirse para honrarle y cumplir con sus rituales, ni proclamar su fe, ni intentar conseguir más adeptos para su credo. ¿Cuáles eran, entonces, los abominables crímenes de los cristianos? ¿Por qué se les perseguía?

Tácito (*Anales*, 15.44) dice de los cristianos que son una “superstición”, la misma opinión que tuvieron muchos autores romanos posteriores. Para ellos, una superstición estaba caracterizada por ser antisocial (porque sus rituales se separaban de los cultos sancionados por la tradición) e irracional (porque no respondían a la lógica que prevalecía en su sociedad).

Para la sociedad instruida romana del siglo II el cristianismo era percibido como una sociedad secreta y peligrosa, no sancionada por el Estado, y con la absurda idea de que el señor de la creación era un criminal ejecutado hacía casi cien años en una provincia oriental.

A los cristianos se les veía como una amenaza a la estabilidad de la familia, porque al nuevo miembro de una comunidad se le pedía entrega y cambio en su vida, incluso abandonando a su familia, como en el caso de Tecla, o de Perpetua y su esclava Felicitas, de las que nos habla su martirologio. Para el nuevo adepto, más importante que su familia era la vida en la comunidad, donde tenía nuevos hermanos y hermanas. Esta acogida y convivencia, poco frecuente en la sociedad antigua, supuso un atractivo importante para elementos marginales de la sociedad como los extranjeros que no tenían la ciudadanía romana. Sin embargo, para la estructura social romana era un peligro que atacaba a la estabilidad del núcleo familiar.

Otro motivo de rechazo era el carácter cerrado de sus comunidades. Sus reuniones en la oscuridad de la noche o al atardecer, de las que estaban excluidos los no creyentes, fueron pronto objeto de sospecha. La celebración de la eucaristía, como fiesta del amor, donde incluso había un ritual del beso y donde se comía la carne y se bebía la sangre del Hijo de Dios, encendió la imaginación de los paganos. De ahí surgen las acusaciones de orgías sexuales, incesto entre hermanos, infanticidio y rituales de canibalismo.

Pero quizá el principal motivo de persecución lo causaba la negativa de los cristianos a participar en los cultos en honor de los dioses romanos, incluido el propio emperador. La existencia del culto al emperador en Palestina está atestiguada arqueológicamente por la aparición en Cesarea Marítima de un torso con peto de armadura de Trajano (98-117) de tamaño natural, y un Adriano sentado (117-138) del que no se conserva la cabeza. El culto imperial siguió activo en Palestina, y en concreto en el templo dedicado a Roma en Cesarea por Herodes el Grande.

Los cristianos de Palestina y de todo el oriente mediterráneo se negaban a participar en los cultos locales y en los cultos estatales, en una cultura que consideraba unidas

política y religión, una sociedad que fundaba su prosperidad en la protección de los dioses. A los ojos de un ciudadano romano, esa ofensa a los dioses la podían pagar todos en forma de catástrofe, sequía, terremoto o epidemia. Todas las miradas se dirigían entonces hacia los cristianos, quienes con su impiedad habían traído la desgracia.

En la primera persecución que sufrieron los cristianos bajo Nerón, no se les ajusticiaba por sus creencias, sino por haber cometido un delito (aunque fueran inocentes de ese cargo). Plinio el Joven, en la región de Bitinia Ponto a principios del siglo II, ajusticiaba cristianos con el cargo de traición y lo justificaba por la negativa a honrar a los dioses del Imperio. Dado que parecía ser una norma de comportamiento, afirmar ser cristiano bastaba para poner a una persona fuera de la ley. Plinio hizo una consulta a Trajano para saber si obraba correctamente, y el emperador contestó que su criterio era correcto y prohibió expresamente la práctica de la religión cristiana: *“No se les debe buscar, pero si se les acusa y declara culpables, se les debe castigar: pero con la condición de que quienquiera que niegue ser cristiano y lo demuestre con sus actos, es decir, adorando a nuestros dioses, obtendrá el perdón por su arrepentimiento, por muy sospechosa que pueda ser su conducta pasada”* (Plinio, *Epístolas*, 10.97). A Trajano no le parece, en cambio, que deban aceptarse delaciones anónimas, por considerarlas mal ejemplo e indignas de su tiempo.

BIBLIA – La primera epístola de Pedro

A diferencia de otras cartas, la primera carta de Pedro no va dirigida a una sola comunidad, sino a cristianos que viven en diversas provincias de Asia Menor: Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia.

El autor afirma escribir desde Babilonia (es decir, la capital del Imperio, Roma), pero es muy poco probable que la escribiera el apóstol Pedro, como la tradición sostiene. En primer lugar, Pedro era un pescador arameo e iletrado (Hch 4,13), que no podía escribir una obra con tantos valores retóricos y tal conocimiento del Antiguo Testamento. En segundo lugar, hay muchas obras apócrifas también atribuidas a Pedro (*Hechos*, *Evangelio*, tres apocalipsis), lo que hace suponer que también en las dos cartas transmitidas bajo su nombre en el canon neotestamentario la atribución no sea fiable.

La obra pudo ser obra del escriba que se cita en la propia carta (1P 5,12), un tal Silvano, que no sabemos cuándo escribió el texto ni a quién iba dirigido. La relación con Asia Menor y la falta de referencias a una jerarquía en las comunidades quizá nos oriente a una datación hacia finales del siglo primero.

En un contexto hostil, la comunidad reacciona. Se pueden producir fisuras, pero también se pueden reforzar convicciones. La primera epístola de Pedro ofrece una respuesta a esta situación y a la necesidad de mantener al grupo unido. Formar parte de la Iglesia confiere un estatus de privilegio. Son un grupo de elegidos, están santificados por el espíritu, son el templo de Dios y sus sacerdotes (1P 1-2). Ellos sufren precisamente por ser diferentes y su sufrimiento está causado por la ignorancia de sus adversarios, que está propiciada por el mal, entendido como enemigo cósmico de Dios. Sufren como lo hizo Jesucristo (1P 4,12-13) y por eso no deben rebelarse, sino aceptar la autoridad de las instituciones humanas, porque es voluntad de Dios.

El autor del texto no ha renunciado al mensaje apocalíptico de los evangelistas y a la esperanza escatológica, y por ello afirma que la salvación está a punto de llegar (1P 9) y es la recompensa última. Pero la prueba era dura y podía significar la muerte, razón por la que se podían estar produciendo defecciones.

Otros creyentes, sin embargo, afrontaban de forma decidida los riesgos de no traicionar su credo. Uno de los personajes más significativos es Ignacio de Antioquía,

que en sus cartas llega a ansiar la muerte y declararlo de forma morbosa, consiguiendo que la tradición cristiana posterior le considerase el mártir ideal. Para Ignacio sólo un sangriento martirio le haría verdaderamente digno discípulo de Jesucristo y le permitiría liberar a su alma de la realidad terrena que le impedía llegar al reino de Dios.

OTRAS FUENTES – Las Cartas de Ignacio de Antioquía

Ignacio era obispo de Antioquía, en Siria, una de las más antiguas y numerosas comunidades cristianas. Era un hombre culto, conocedor de la literatura griega, cuyo liderazgo al frente de su comunidad fue motivo de rivalidad interna. Quizá a causa de una delación fue arrestado y enviado a Roma para ser ejecutado, lo que hace pensar que se trataba de un ciudadano romano o descendiente directo de ciudadanos.

Su ruta por tierra, hacia el año 110 d.C., escoltado por un grupo de soldados a través de Asia Menor, iba siendo anunciada, y los miembros de las comunidades salían a su encuentro y le llevaban alimentos. Él iba escribiendo cartas a lo largo de su recorrido: Tralles, Magnesia, Éfeso, Filadelfia, Esmirna. Además, escribió una carta para el joven obispo Policarpo de Esmirna.

La temática de sus escritos es recurrente: las iglesias tienen que estar unidas, mantenerse puras en la doctrina recibida de los apóstoles, y respetar el liderazgo de la jerarquía establecida.

En su carta a los romanos se centra en otro de sus temas principales: su propio martirio. Ignacio cree que su sufrimiento le acerca al reino de Dios y desea que llegue cuanto antes, recreándose en la descripción del momento.

Esa imitación de la Pasión de Jesucristo por parte de sus seguidores, dispuestos a soportar sufrimiento y muerte por su fe, no era compartida por todos los cristianos. Los paganos despreciaban el sacrificio del mártir como una testarudez absurda y exhibicionista (Marco Aurelio) y fueron testigos de numerosas defecciones en las filas cristianas (Plinio el Joven). Algunos cristianos creían que era una locura, además de un menosprecio del sacrificio de Jesús, porque él había muerto para la salvación de los hombres, para liberarlos y no para que sufrieran. Para ellos, desperdiciar vidas humanas era contrario a la voluntad de Dios.

Tertuliano acusa a los cristianos gnósticos de no dar importancia a ofrecer incienso a un altar pagano para salvar la vida, creyendo que Dios concede más importancia al corazón que a un signo externo sin valor para el creyente. Sin embargo, la visión que prevaleció fue la de los cristianos proto-ortodoxos, que insistían en la aceptación del martirio como prueba de fe e inducían a sus adeptos a afrontarlo como parte de la voluntad divina.

Hacia el año 156, Policarpo de Esmirna, ya anciano, fue sometido a juicio y martirizado, como nos cuenta un testigo presencial que escribió el *Martirio de Policarpo*. Dejando a un lado la parte religiosa de imitación de Cristo y el adorno milagroso del sacrificio, el autor nos ofrece alguna importante información histórica. Policarpo fue juzgado y condenado por haberse negado a jurar por la fortuna del César, razón por la que negaba a los dioses (siendo tachado de ateo) y rechazaba honrar el espíritu divino del emperador. Como otros mártires, Policarpo elegía unos minutos de sufrimiento a cambio de la gloria eterna. La segunda venida de Jesucristo se hacía esperar y el mensaje apocalíptico de la llegada del reino de Dios se vio sustituido por una creencia en la salvación después de este mundo. Por eso llegaba a ser deseable liberarse de este mundo para ir al encuentro del reino de Dios.

Algunos cristianos anunciaban un castigo divino a quien no cumpliera los preceptos de su religión o negara la fe en Jesucristo. A quienes no profesaban su fe, los cristianos proto-ortodoxos les anunciaban fuego y penalidades eternos. Esta imagen supuso sin

duda un freno a la difusión del cristianismo en las capas altas de la sociedad romana, que preferían buscar otras motivaciones de su cultura, como el honor, la verdad o el amor, que consideraban más nobles.

Una religión que se creía en posesión de la única verdad y condenaba todas las demás creencias era percibida por el ciudadano del Imperio como intolerante, lo que llevó al cristianismo a ser la única religión no tolerada y perseguida en el Imperio.

Durante el siglo segundo de nuestra era, se fueron incorporando a las iglesias cristianas personas con mayor formación, que se enfrentaron al hecho de la persecución con sus armas intelectuales. Estos autores, que conocemos como apologistas cristianos, desplegaban su capacidad oratoria y para defender su religión. Entre ellos se encuentran Justino (Roma), Orígenes (Alejandría) o Tertuliano (Norte de África), que afirmaban la superioridad de la religión cristiana como argumento de inocencia frente a los cargos de impiedad e inmoralidad. Como prueba aducían que la Providencia era la única explicación a su difusión, que si Jesús no hubiera sido un dios no podía haber obrado tantos portentos ni resucitado, y que la raíz veterotestamentaria de la religión cristiana era más antigua que los filósofos griegos y los dioses homéricos.

Los apologistas aducían además que muchas creencias de la religión pagana tenían en realidad su fuente en el cristianismo como religión más antigua: la creencia en un ser supremo a todos, el nacimiento de un hombre de una virgen, la resurrección de muertos, los hechos milagrosos, estaban en la mitología grecolatina gracias al cristianismo. Por esta razón, los cristianos no merecían ser castigados por tener ese tipo de creencias.

No es difícil imaginar el poco impacto que estos argumentos tenían en la mayoría de los paganos contemporáneos a los apologistas cristianos. Los funcionarios romanos se sorprendían de su obcecación y pedían a los acusados que salvaran su vida. En el *Martirio de Policarpo*, el juez pide al obispo que respete su edad, que jure por el *genius* del emperador y quedará en libertad.

Gráfico 22. Cronología política 60 – 330 d.C.

En el período en que surgen las apologías cristianas, otro género recupera su vigor: la apocalíptica cristiana, de la que ya hemos mencionado ejemplos como *El pastor de Hermas* y el *Apocalipsis de Pedro*. La única obra de este tipo que entró en el canon es el *Apocalipsis de Juan*, cuya atribución al apóstol bienamado contribuyó sin duda a su inclusión en el Nuevo Testamento. Pero hubo autoridades contrarias a este criterio, como Dionisio de Alejandría (s. III), según nos cuenta Eusebio en su *Historia eclesiástica*.

La esperada parusía de Jesucristo no llegaba y, mientras algunos modificaban su interpretación de esa venida de la gloria divina al mundo para defenderse de las burlas de sus adversarios, otros se reafirmaban en el mensaje apocalíptico y en la espera de ese juicio final que recompensaría al justo y acabaría con la maldad tras una batalla entre las fuerzas cósmicas del bien y del mal.

En los difíciles momentos de las persecuciones eran especialmente apreciados textos como el que había escrito un profeta, de nombre Juan, a finales del siglo primero, en un griego no tan cuidado como el de otros autores cristianos. Su referencia a Roma como Babilonia es una clave que se usó a partir de la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70 (como ocurre en los apócrifos judíos 4Esdras 3; 2Baruc 10).

La obra está dirigida especialmente a siete iglesias de Asia, a las que les transmite la visión que Jesucristo concedió al autor del próximo final de los tiempos. La preparación para ese momento es la respuesta a las dificultades que las comunidades están experimentando: las persecuciones, los falsos maestros, y el desánimo y apatía

de los creyentes. Los destinatarios se cuentan entre las clases más humildes que sufren el azote del hambre, la peste, la guerra, la muerte (los cuatro jinetes, Ap 6), que detestan al rico y poderoso (Ap 18,11-20), respaldados por la autoridad romana.

ECOS MEDIEVALES – El Comentario de Beato de Liébana al *Apocalipsis*

El canon XVII del Cuarto Concilio de Toledo, que se celebró en 633, obligaba a la lectura del *Apocalipsis* en la liturgia de los días que van de la Pascua a Pentecostés. La Hispania visigoda había rechazado la canonicidad del *Apocalipsis*, dado que aquí imperaba el arrianismo, y sólo con la conversión de Recaredo fue aceptado por la Iglesia hispana. Quizá la prescripción de un libro de interpretación tan difícil no se extendió con la inmediatez que indicaba el Concilio.

Un siglo y medio después, el texto de este libro de la Biblia se había difundido por buena parte de los monasterios de la zona cristiana de la Península Ibérica, acompañado de un *Comentario* redactado por un monje de un monasterio de Liébana, en la montaña cántabra, llamado Beato. Este comentario ponía en manos de los monjes predicadores un compendio teológico de ortodoxia irrefutable, de sólida base patristica con elementos de dogmática, moral y exégesis espiritual.

Con su explicación del *Apocalipsis*, Beato pretendía además preparar a los creyentes para el fin del mundo, que había de sobrevenir, según sus cálculos, al final del sexto milenio, en el año 800 de nuestra era. De todas formas, Beato mantenía una cierta cautela y afirmaba que los hombres "desconocemos si se acortarán" los años que restaban para la llegada del milenio. La figura del Anticristo, entendida como todo aquél que no reconoce a Cristo, recorre el *Comentario* casi como hilo conductor y a él se le dedican páginas enteras: a su número, a su nombre, a su papel en el final de los tiempos.

La repercusión de esta obra fue mayor por el soporte en el que circuló. El manuscrito se copió repetidamente acompañado de ilustraciones miniadas de gran riqueza visual, que ponen en imágenes el *Apocalipsis* casi palabra por palabra. La obra fue copiada tantas veces como para que llegaran a nuestros días más de 25 manuscritos, además de fragmentos de al menos otros diez. De ellos, 22 tienen miniaturas.

Los más antiguos conservados son del siglo X, aunque la producción de copias debió de ser constante desde la publicación del *Comentario*, que al parecer contenía ya imágenes en su versión original. Por el estilo y composición de las miniaturas, se reconocen dos grandes familias de manuscritos, la segunda de las cuales se subdivide en dos líneas de tradición.

Su intensa y compleja simbología ha suscitado las más diversas interpretaciones a lo largo de los siglos, especialmente por lo que se refiere a la identificación de "la bestia", el mal personificado en algún líder. Todo intento está destinado a no salir de la mera especulación, sobre todo si supone sacar la obra fuera de su contexto histórico. El número 666 para representar a la bestia se puede intentar explicar en la mentalidad del siglo I. Si aplicamos la técnica numerológica de la guematría, y traducimos a cifras el nombre del César Nerón, dando a cada letra su valor numérico en hebreo, la suma de ellas da como resultado 666: QSAR NERON = *qof* + *samekh* + *resh* + *nun* + *resh* + *vav* + *nun* (=100+60+200 + 50+200+6+50 = 666). Pero si le quitamos la "n" final (como era el nominativo de su nombre latino: qsar Nero), la letra *nun* (que vale 50), el resultado de la suma será 616, la cifra de la bestia según algunos de los más antiguos manuscritos griegos de esta obra.

Otros muchos han aplicado la misma técnica con los valores numéricos de las letras griegas (isosefia) para identificar a la bestia con los romanos o los latinos: *lateinós* (30+1+300+5+10+50+70+200 = 666). Incluso se han aplicado las letras romanas que tienen correspondencia en la notación numérica (en este caso no son todas las letras

de la expresión), para que como resultado se indentificara a la bestia con Diocleciano agosto (*DioCLes aVgVstVs* = 500+1+100+50+5+5+5 = 666).

Mapa 44. Las iglesias de Asia Menor

BIBLIA - Apocalipsis e historia judía

La historia de Israel y las bases de sus esperanzas para el futuro han estado desde siempre unidas a sus pretensiones políticas. Ahora bien, los grandes momentos de la apocalíptica son precisamente aquellos en los que a los judíos les son arrebatadas estas pretensiones por otros poderes dominantes.

Los judíos de los últimos siglos antes de Cristo creían que los cielos "se habían cerrado" y que el Espíritu de Dios "no se había apoderado de nadie" (no había inspirado a nadie) desde los tiempos de los últimos profetas Ageo, Zacarías y Malaquías; y sin el Espíritu de Dios la historia no era posible.

La apocalíptica permitió mantener como real la historia de Israel gracias a la doctrina de la inspiración bíblica: la historia aún era posible, y su agente era el autor inspirado y su obra escrita. Los grandes agentes históricos de la humanidad (Adán, Moisés, Elías, etc.) intervienen de nuevo en la historia en virtud del carácter pseudónimo de las obras apocalípticas y así el pasado se hace presente y no se interrumpe la continuidad.

La apocalíptica se convierte en una especie de ciencia de la historia, teniendo en cuenta que ésta no es una sucesión de acontecimientos, sino un todo, un proceso unificado que comienza con Adán y los imperios nacidos del caos primordial y que finaliza en un acto que retornará el mundo a sus orígenes. Se trata de la concepción mítica en la que principio y fin se unen en un lugar teórico (mítico) en el que todo comienza. Hay en la apocalíptica huellas de concepciones míticas babilónicas, persas y griegas (por ejemplo, todo lo relativo a la angelología y la demonología), unidas a la escatología judía.

Sobre estas raíces se construye también el género apocalíptico en el cristianismo. Dios va a intervenir en la historia y Cristo está a punto de regresar desde los cielos para juzgar a los hombres.

La *Segunda Epístola a los tesalonicenses* está dirigida a un grupo de creyentes que sufren por causa de su fe, una comunidad que, ante la tardanza de la parusía de Jesucristo, han empezado a pensar que la salvación se produce en este mundo, que el juicio final no llegará en un futuro indeterminado, sino ahora mismo (2Ts 2,1-2). Otros, en cambio, piensan que es tan inminente que han empezado a desenterarse de sus actividades (2Ts 3,6-15), lo que provoca un evidente malestar social.

Para contrarrestar estas creencias, el anónimo autor advierte que el juicio llegará y cuando lo haga nos daremos cuenta, porque vendrá anunciado por una serie de fenómenos y catástrofes en la línea del *Apocalipsis de Juan* (2Ts 28).

BIBLIA – El autor de 2 Tesalonicenses

La obra se nos ha transmitido como una epístola de Pablo, trata los temas que preocupaban al apóstol y su lenguaje es muy parecido. Pero hay una gran diferencia programática respecto a la *Primera Epístola a los tesalonicenses*, donde el final de los tiempos llegará por sorpresa. Pablo advierte que hay que estar alerta, porque es "como un ladrón en la noche" (1Ts 5,2-3), la destrucción llegará sin avisar. En cambio, en la segunda epístola, el autor nos dice que habrá muchos signos de aviso que nos anunciarán la llegada del final.

Para ser más convincente en su falsificación de la firma de la carta, el autor dice que

ya había enseñado esto a los tesalonicenses cuando él estuvo allí (2Ts 2,5), lo cual hace absurdo el problema: si ya estaban advertidos de que habría señales anunciadoras y éstas no se han producido, ¿por qué se inquietan los tesalonicenses?

En su esfuerzo de hacer pasar por auténtico texto paulino su obrera, el autor proto-ortodoxo cierra la carta diciendo: *“El saludo va de mi mano, Pablo. Esta es la firma en todas mis cartas, así escribo”* (2Ts 3,17). La despedida afirma que un escriba compone la carta al dictado de Pablo y éste la firma (como en Ga 6,11). Lo sospechoso es la afirmación de que Pablo actúa siempre así y esta es la comprobación de autenticidad. De hecho, la mayoría de las epístolas paulinas no cierran así su texto, y la primera a los tesalonicenses, tampoco.

Mapa 45. La cristiandad hacia el año 300

A principios del siglo IV los cristianos no superaban el diez por ciento de la población del Imperio, pero una decisión del emperador Constantino cambió el ritmo de la evolución del cristianismo. Antes de su conversión ya habían cesado las persecuciones (313) y después la Iglesia recibió el apoyo adecuado para desarrollarse como organización: obtuvo privilegios, se le concedieron tierras, se construyeron edificios de gran calidad y se garantizaron fuentes de ingreso.

En lugar de seguir la indicación de los apologistas cristianos de separar la política de la religión (argumento que utilizaban para defenderse de los crímenes contra el Estado de los que se les acusaba), Constantino mantuvo unido el poder político y la religión, que se mantuvieron tan soldados entre sí como lo habían estado en la cultura romana. Hasta la llegada de la Ilustración no se planteó la separación de Iglesia y Estado como una situación beneficiosa para ambas instituciones.

Tras la victoria sobre Majencio (312), Constantino controlaba la parte occidental del Imperio, mientras que Licinio dominaba la parte oriental. A partir de 316 la elección de césares supuso el primer enfrentamiento entre ambos y Constantino se hizo con los territorios de Panonia y Macedonia. Pero en 318 Licinio modificó su política respecto a los cristianos y Constantino sólo esperó seis años para lanzar su conquista del Imperio de Oriente. Con la derrota de Licinio cerca de Bizancio en septiembre de 324, Constantino se proclamó emperador de todo el orbe.

A finales del siglo IV eran 30 millones los creyentes cristianos, casi la mitad de la población del imperio. En las clases altas empezó siendo casi una moda, y todas las capas sociales, etnias y oficios adoptaban el credo cristiano. Aunque no hubo una política oficial de persecución de los judíos, no faltaron las reacciones de gobernantes cristianos. Se quemaron sinagogas, se confiscaron propiedades de judíos y se les sometía al escarnio público, en ocasiones recurriendo a la violencia.

Mapa 46. El imperio de Constantino

Después de los turbulentos años del comienzo de nuestra era, la denominada Tierra Santa por tres religiones siguió viviendo agitaciones que se prolongan hasta nuestros días. Estuvo bajo la administración del Imperio Romano de Oriente, hasta que los bizantinos fueron suplantados en el siglo VII por los árabes que trajeron el Islam y gobernaron Palestina hasta que las cruzadas del siglo XI volvieron a convertir la región en campo de batalla para instaurar el Reino latino de Jerusalén.

Un siglo después, el monarca ayubí de Egipto, Saladino, recuperaría la capital y la modificaría con sus restauraciones de la Cúpula de la Roca y la mezquita de el Aqsa. Luego los mamelucos y, más tarde, los otomanos (entre los que destacaría Solimán el Magnífico en el siglo XVI) regirían los destinos, hasta que tras la primera guerra mundial pasara a estar bajo mandato británico; un encargo de la Sociedad de Naciones de 1922 que se mantuvo hasta que en 1948 se produjera la independencia

israelí. El suelo que pisó Jesús de Nazaret, el profeta de la paz y el amor, sigue manchándose de sangre más de veinte siglos después.

Glosario

acrópolis. Parte elevada y por lo general fortificada de las ciudades de la Antigüedad. En ella se elevaban edificios públicos y religiosos.

adobe. Mezcla de barro y paja que se endurece dejando que se seque al sol. Tiene la forma del ladrillo pero no su consistencia ni duración.

ágape. Del griego *agapéin*, que significa el amor de Dios y el amor entre los creyentes, a diferencia del amor carnal (*eros*). Pasó luego a significar la reunión de la congregación, que incluía la eucaristía (hasta el siglo II no se separan). Más tarde servirá para referirse a las comidas en honor de los familiares muertos y a la comida de caridad para los menesterosos.

ágrafa. Dichos de Jesús no recogidos en los evangelios canónicos y que aparecen en cartas de apóstoles o en el libro de los *Hechos de los apóstoles*.

apocalipsis. Término griego (*apokálypsis*) que traduce los verbos hebreos *gâlâh* y *hâpsah* ('descubrir', 'velar'). Aparece en la Biblia de los Setenta con el significado de 'acto de descorrer el velo', 'desvelar' o 'revelar'. En Daniel 2,29 ya significa 'revelar secretos' y Pablo lo usa con igual significado en sus epístolas. En el mundo de habla inglesa se conoce al *Apocalipsis de Juan* precisamente como "Libro de la Revelación". El Apocalipsis es ante todo una profecía y, como tal, cobra especial significado en momentos muy concretos de la historia: los dos siglos posteriores a la muerte de Cristo o las proximidades del año 1000. Los cristianos reaccionaron ante los períodos de represión de la misma forma que los judíos: el modo de contrarrestar el terror del momento presente era la esperanza de un juicio justo acompañado de grandes presagios y cataclismos, que el pueblo conocía por medio de profecías interpretadas al pie de la letra.

apócrifo. Llamamos "evangelios apócrifos" a los documentos del comienzo del cristianismo que recogieron dichos y hechos de Jesús y que se transmitieron bajo la denominación de evangelios (a veces asignada en épocas posteriores a su escritura) y que no fueron incluidos en el canon cristiano, siéndoles negada la consideración de obra de inspiración divina. Los apócrifos tuvieron una gran repercusión en el cristianismo primitivo y fueron citados ampliamente por los Padres de la Iglesia, porque al comienzo tuvieron una gran aceptación, aunque luego dejaron de ser tolerados y fueron excluidos. El término viene del griego *apokryptein*, "ocultar", haciendo referencia a su carácter esotérico.

apóstol. Término griego que significa "enviado", "mensajero", y que indica en el Nuevo Testamento a los seguidores de Jesús. En sentido estricto son los elegidos por él, que le acompañaron y formaron parte de los doce. Tras su muerte predicaron y fundaron iglesias. Aunque Pablo no se ajusta a esos requisitos, se llama a sí mismo apóstol por haber recibido su fe directamente de una visión del Cristo resucitado.

aretalogía. En la literatura antigua hay un género biográfico que recoge los aspectos más virtuosos (*areté*, en griego) de la vida y obras de un personaje determinado. En las obras de Filón de Alejandría y de Flavio Josefo se incluyen aretalogías de Moisés, Elías o Eliseo. La vida del neopitagórico Apolonio de Tiana, escrita por Filóstrato, pertenece a este género. En estos textos, la narración sirve de vehículo a las creencias religiosas o a los movimientos filosóficos. La aretalogía se podría considerar precedente de la hagiografía (vida de un santo) o de los martirologios (narración del martirio sufrido por un creyente cristiano).

augusto. Título religioso relacionado con la actividad de los augures, que el Senado concedió por primera vez a Octavio en 27 a.C. con la intención de destacar la

dimensión divina de la misión del político. Fue una forma de nombrarlo rey sin usar un término tan poco aceptable para el Estado romano republicano. La concentración en Octavio de todo el poder en la práctica hizo que sea el nombre por el que conocemos al primer emperador y el título que se confirió a sus sucesores.

basílica. Edificio amplio y cubierto frecuente en la Antigüedad y en especial en la arquitectura romana, que acogía reuniones de tipo administrativo, judicial o comercial. La basílica cristiana tiene un origen debatido, pero parece que parte del edificio romano. Se caracteriza por tener planta longitudinal, naves impares con la central más ancha, más alta y cubierta a dos aguas. El término basílica se usa hoy día para edificios que no responden al tipo arquitectónico que le dio el nombre, pero al que un Papa ha concedido una significación especial.

canon. Lista normativa de libros considerados como Escritura inspirada y por tanto autorizada por la Iglesia, que rechaza como no auténtico cualquier otro escrito de los primeros tiempos del cristianismo. Muchas religiones tienen textos sagrados, autorizados por la máxima dignidad religiosa, que se consideran canónicos para su credo y guía para sus rituales.

cardo. El cardo máximo es la calle principal orientada de norte a sur y que se cruza con el decumano máximo en el centro de la ciudad, donde solía estar situado el foro.

cávea. Gradas de un espacio público de entretenimiento masivo (teatro, anfiteatro o circo), donde se sientan los espectadores. La cávea se dividía en sectores y se accedía a ella por medio de vomitoria, galerías periféricas que conectaban con el exterior.

césar. El cognomen de Gayo Julio César, que fue adoptado por los herederos de Augusto hasta Claudio, se acabó convirtiendo en un título que recibieron los siguientes gobernantes de Roma. Se usó como sinónimo de emperador, hasta que Diocleciano organizó un sistema de tetrarquía con dos augustos (en Oriente y Occidente) asistidos por sendos césares, que a su muerte les sucedían al frente del Imperio.

cristología. Respuesta a la pregunta de quién es Cristo, el Hijo del Hombre. Desde la muerte de Jesús se planteó en muchos grupos de creyentes la naturaleza e identidad del personaje desde el punto de vista religioso (el sentido de la salvación que trae su muerte y resurrección para el creyente). Cada momento de la historia de la religión ha tenido su cristología, pero desde el siglo V la postura oficial de la Iglesia es la que definieron los concilios de Nicea (325), Constantinopla (385) y Calcedonia (451).

crítica textual. Ciencia filológica que pretende aproximarse al texto original de una obra que ha llegado hasta nosotros sólo a través de copias. Su objetivo final es ofrecer una versión única a la que llega por medio de la comparación de las versiones transmitidas.

ctónico. Relativo a las fuerzas y poderes de la tierra y las divinidades relacionadas con ella, por oposición a la dimensión urania (celestial) de la divinidad.

decumano. El decumano máximo es la calle principal de un campamento romano o de una ciudad de fundación romana, que discurre de este a oeste.

dictador. Magistrado con poderes absolutos, concedidos de forma excepcional por una situación grave de seguridad y una duración máxima de seis meses, en la época de la primera República romana. Antes de César (49-44 a.C.) había sido *dictator* Sila (82-79 a.C.); ambos se sirvieron de ese poder temporal para llevar a cabo modificaciones en la constitución del Estado romano.

ecumenismo. Para los griegos, el término *oikuméne* se refería a la totalidad del mundo habitado. A partir del Concilio de Nicea (325 d.C.) sirvió para indicar la reunión de todos los obispos de la cristiandad.

emperador. *Imperium* era el mandato que recibían los cónsules, pretores o dictadores, que además de la jurisdicción civil y criminal implicaba el mando militar. Tenían capacidad de convocar al Senado y a la asamblea del pueblo, convocar elecciones y proponer medidas legislativas. Los procónsules tenían la misma capacidad militar y judicial en el plano provincial de la administración romana. Cuando Augusto instauró el principado, su *imperium*, su poder era absoluto en la práctica, y acabó denominándose *Imperator* a quien tenía el mando sobre todo el gobierno y las posesiones de Roma.

epigrafía. Estudio de las inscripciones o epígrafes, que son grabaciones sobre material duro de signos, caracteres o símbolos con un propósito de comunicación de un mensaje. Hay muchos tipos de epígrafe, desde los monumentales a los grafitos raspados sobre cerámica, pero todos ellos son testimonios útiles para la interpretación histórica, porque siempre son informaciones de primera mano. La epigrafía es un material de menor importancia en el estudio del Nuevo Testamento (que cuenta con muchos documentos en papiro y pergamino o transmitidos en manuscritos) que en el análisis histórico del Antiguo Testamento, porque era el principal soporte de las culturas que intervienen en la historia del Próximo Oriente Antiguo antes de nuestra era.

escatología. Estudio o doctrina del fin de los tiempos, que incluye las nociones de lo que ocurrirá al final tanto de la vida de una persona, de toda la humanidad, como del mundo entero. El término viene del griego *esjatón*, “lo último”, y es un tema que aparece en todas las religiones, aunque con enfoques muy diferentes.

estratigrafía. Estudio de los estratos o capas horizontales al terreno donde se pueden hallar materiales y restos de construcciones que corresponden a un momento concreto de la ocupación de ese espacio por una cultura humana y que se pueden diferenciar del que le precedió y del que le siguió. El estudio estratigráfico permite definir el contexto de los hallazgos, dado que una misma capa supone una sincronía que denota un estado de una cultura y sus relaciones con otras.

etnarca. Gobernante de un pueblo (*ethnós*, en griego) o nación con rango inferior al de un rey y con dependencia del poder romano. La denominación se usó en Oriente, especialmente en Palestina.

geniza. Palabra hebrea que indica el espacio de almacenamiento de rollos con las Escrituras que por su desgaste ya no pueden ser utilizados, pero que tampoco se pueden destruir al ser sagrados.

gentil. En Historia Antigua este término no es utilizado de forma peyorativa, como no lo es el término pagano, que identifica a los creyentes en religiones diferentes a la judía o la cristiana.

guematría. Las escrituras antiguas utilizaban las letras del alfabeto para la notación numérica. Cada letra correspondía a una cifra. En hebreo las unidades del 1 al 9 estaban representadas por las letras *alef* a *tet*. Las decenas, del 10 al 90 por las letras *yod* a *tsade*. De *qof* a *tav* simbolizaban las primeras cuatro centenas. A partir de esta capacidad de representación numérica, los hebreos consiguieron mayor rapidez en la escritura de números y la representación de cálculos hechos con ellos. Dado que cada letra tenía un valor numérico, la suma de las letras que componían una palabra o una expresión podían dar como resultado otro, sujeto a interpretación. Así lo hacían ciertos rabinos y los cabalistas, partiendo de la idea de que un texto revelado tenía significados ocultos que no podían ser fruto de la casualidad. Conviene observar que en las transcripciones de textos hebreos utilizamos en español algunas vocales que no existen en el alfabeto latino y que, por tanto, no corresponden con ningún número, (ver isosefia).

herejía. Conjunto de creencias o interpretaciones del mundo, la relación del hombre con la divinidad, la naturaleza de dios o cualquier aspecto relacionado con la religión, que es considerada por la autoridad política o religiosa como una desviación. Dado que se le considera un peligro para la comunidad, al hereje se le persigue, se le pide la retractación de sus creencias o se le elimina. La palabra viene del griego “elegir”, dado que el hereje elige desviarse de la verdad, y es una denominación que siempre asigna alguien a su oponente de pensamiento. En la historia nunca ha habido nadie que se haya considerado un hereje, porque en toda controversia ambos bandos se han creído en posesión de la verdad.

isosefia. A igual que los hebreos hacían con la guematría, los griegos utilizaban la correspondencia numérica de las letras de su alfabeto para realizar operaciones matemáticas e interpretar los textos con un criterio simbólico. Se trata de una práctica mística que combina lo poético y lo religioso, como se aprecia en la tradición gnóstica o en la obra de Leonidas de Alejandría (s. I d.C.) que componía epigramas *isósefos* (poemas en los que todos los versos daban la misma cifra al sumar sus letras). En griego de la *alfa* a la *theta* se representaban las unidades (1-9); de la *iota* a la *qoppa* las decenas (10-90), de la *ro* a la *san* (100-900). Para evitar el sistema limitado a 400 de los hebreos, los griegos (que contaban con más letras vocales) mantuvieron dos letras antiguas letras (*san* y *qoppa*) que ya no se utilizaban en el griego clásico ático, (ver guematría).

kosher. Expresión hebrea que sirve para indicar la garantía de pureza que han de tener los alimentos según el ritual judío.

legado. El lugarteniente de un general o del gobernador de una provincia romana. Tenía capacidad de negociación y hablaba en nombre de su representado. En época imperial, los propios gobernadores eran legados del emperador.

lucerna. Candil antiguo de aceite que utiliza una mecha para dar luz. Aunque los hay de bronce de gran tamaño y belleza, los más frecuentes eran de cerámica y su frecuente aparición en los yacimientos arqueológicos permite saber el origen de un material e incluso la fecha de un estrato.

magia. Mientras en el original avéstico *maga* significa “don”, “riqueza”, en su herencia griega *mageia*, significa “engaño”. Esta discrepancia denota la dificultad de la definición, aunque un denominador común en muchas culturas es considerar magia la apropiación por parte del hombre de poderes reservados al ámbito divino para sus propios intereses, deseos u objetivos.

martirologio. Obra literaria que narra el martirio de un creyente cristiano. El autor solía afirmar que fue testigo ocular de lo ocurrido, pero en su narración introducía elementos creativos que vinculaban el sacrificio del santo con la Pasión de Jesucristo, y a veces introducía otros elementos milagrosos en el relato. A este género pertenecen obras como *La pasión de Perpetua y Felicitas* o el *Martirio de Policarpo*.

mesías. El término hebreo que significa “ungido” adquirió en el judaísmo el significado del esperado rey de la línea dinástica de David que libraría a Israel de la opresión extranjera y que restauraría la época áurea de la monarquía. La identificación de Jesús con el mesías de las Escrituras provocó el rechazo de muchos judíos, que consideraban esta afirmación como una blasfemia, aunque la autoproclamación de mesías era frecuente entre los judíos de los siglos primero antes y después de Cristo.

milagro. Hecho sorprendente (*miraculum*, “portento”, “prodigio” en latín) que trasciende el orden normal o la ley natural y que es interpretado como una intervención sobrenatural y divina en el mundo material. Dependiendo de las religiones o de las interpretaciones, el milagro es obra directa de la divinidad o de personas investidas de poder por ella, o puede responder al ascetismo extremo o a la práctica

mágica. La importancia del milagro en el Nuevo Testamento es su interpretación con signo inequívoco del carácter mesiánico de Jesús.

miqweh. Término hebreo para el baño ritual de pureza que los judíos observantes realizaban antes de las comidas comunitarias y antes de actos religiosos, siempre que hubieran tenido contacto con algo considerado religiosamente impuro. Su plural es *miqwaoth*.

Nag Hammadi. En 1945 un beduino encontró en el paraje desértico egipcio de Nag Hammadi una jarra que contenía trece libros antiguos, no en forma rollo, sino encuadernados con piel, que se pudieron datar en el siglo IV. Se trata de traducciones al copto de unos cincuenta obras literarias griegas que, en su mayoría, no eran conocidas por otras fuentes. El contenido de estas obras, que habían sido escritas durante el siglo II, demuestra que la comunidad que las manejaba era de creencia gnóstica. El conjunto de obras se conoce como “la biblioteca de Nag Hammadi”.

opus quadratum. Aparejo formado por sillares bien dispuestos, a diferencia del *opus cementicium*, que está formado por argamasa o mortero mezclado con trozos de piedra.

opus reticulatum. Aparejo que presenta el aspecto de una red de cuadrados o rombos. Se trata de una decoración más simple que la del *opus signinum*, un tipo de mosaico que se forma colocando pequeños fragmentos de piedra (teselas) de diferentes colores sobre un pavimento liso (de polvo de ladrillo o teja) antes de que fraguase. Si las teselas son cúbicas y del mismo tamaño, el mosaico se denomina *opus tesellatum*, más adecuado para decoración geométrica que para escenas con figuras.

opus sectile. Pavimento compuesto por placas de piedra que se yuxtaponen como en un taraceado, formando un diseño que puede ser figurativo o geométrico.

orden ecuestre. El segundo nivel social de riqueza en la sociedad romana por debajo del orden senatorio y al que pertenecían muchos de los aristócratas más acaudalados.

óstracon. Fragmento de cerámica o trozo de piedra que se usaba en la Antigüedad como soporte de escritura para contenidos de pequeño tamaño y de uso corriente ocasional y desechable.

parábola. Sencilla narración que utiliza un lenguaje llano y comprensible, pero proporciona un profundo mensaje espiritual. Su principal fuerza consiste en trasladar un concepto a un plano simbólico para que el oyente actualice el significado a su situación personal.

parusía. La palabra griega que significa “presencia” o “venida” se usa para indicar la segunda venida de Jesucristo a la Tierra para el juicio final.

Pascua. Palabra que llega del hebreo a través del griego y del latín y que significa “paso, tránsito”, haciendo referencia a la festividad judía que rememora el éxodo de Egipto.

perícopa. En la elaboración de los textos evangélicos la unidad más pequeña de redacción es la perícopa, la expresión procedente de la tradición oral, que se puede extraer aplicando un estudio estilístico formal que comenzó con el análisis de los poemas homéricos y que Rudolf Bultmann y Martín Debelius aplicaron al Nuevo Testamento. Las perícopas pueden ser narrativas (leyendas, historias, episodios sobre sanaciones, milagros, exorcismos) o declarativas (dichos proféticos, apocalípticos, proverbios, parábolas, revelaciones, recomendaciones morales o legales). El estudio de la tradición extrae estas células significativas de la forma en la que la tradición escrita las ha incorporado en los evangelios y otros textos cristianos. De esta forma a una misma perícopa se le podía dar una forma que sirviera mejor para atender las diferentes necesidades de una comunidad y su contexto vital.

Pontifex maximus. El superior del más importante colegio sacerdotal romano compuesto por dieciséis personas, por lo general procedentes de la nobleza.

poliorcética. Especialidad del arte de la guerra que se ocupa de la táctica y técnicas de expugnar ciudades sometidas a asedio.

portulano. Mapa medieval que representaba la geografía como carta de navegación y que prestaba especial atención a las costas. En la navegación de cabotaje era de especial interés poder identificar la secuencia de puertos (de ahí el nombre de este tipo de mapa) en la línea costera que solía mantenerse a la vista. Por esta razón, esta cartografía suele delimitar muy bien la costa y situar el nombre de cada puerto en la parte de tierra, a veces escritos de forma oblicua en estrechas líneas.

procurador. Los procuradores enviados a Palestina solían ser del orden ecuestre romano y no aristócratas senatoriales, entre los que se reclutaba a los gobernadores de provincia. En Palestina hubo dos períodos de gobierno romano por medio de procuradores, que eran sobre todo agentes fiscales. No mandaban sobre legiones y dependían de gobernador de la provincia de Siria. Contaban con tropas auxiliares compuestas por soldados locales no judíos, como samaritanos o gentiles de Palestina.

pseudoepígrafa. Obras apócrifas atribuidas a un personaje bíblico y consideradas como no auténticas. Hay muchos libros que quedaron fuera del canon del Antiguo Testamento y estaban atribuidos a personajes desde Adán a Zacarías, como los *Testamentos de los doce patriarcas*, *La ascensión de Moisés* o la *Vida de Adán y Eva*, aunque los pseudoepígrafa más conocidos son los del Nuevo Testamento, entre los que se encuentran algunas cartas de Pablo.

sanedrín. Consejo supremo judío, que se ocupaba de temas religiosos y civiles. Estaba compuesto por 70 miembros, denominados ancianos, y estuvo en vigor desde el siglo II a.C. hasta la destrucción del Templo de Jerusalén en 70 d.C. La presidencia de este consejo la ejercía el Sumo Sacerdote. La palabra tiene origen griego: *sinédrión*, “consejo”.

satanás. Del término hebreo *satán*, es el “adversario”, que en el Nuevo Testamento se identifica con el demonio, representando la dimensión cósmica del mal, la fuerza que se enfrenta al Dios del bien.

scriptorium. Estancia, por lo general de un monasterio, donde los escribas más o menos profesionalizados se dedicaban a la trabajosa tarea de copiar manuscritos que utilizaban como modelo. Hasta la invención de la imprenta, la actividad en los escriptorios medievales fue la única forma de difusión de las obras escritas.

sello. Utensilio que tiene grabadas en negativo figuras, símbolos, signos o textos, que quedan estampados en positivo (impronta) cuando se presiona el sello sobre un material blando como cera o arcilla fresca. El objetivo del sello es marcar la propiedad de un objeto o la autenticidad de un documento. La importancia de su significado social lo convirtió en soporte de preciosas obras artísticas.

sillar. Piedra labrada en forma de paralelepípedo rectangular que se usa como material de construcción.

sinagoga. El término griego *sinagogé* indica la “reunión” de fieles y el lugar donde se reúnen. Prácticamente el mismo significado tiene el término *ekklesía*, que dará el nombre iglesia a las congregaciones cristianas, primero, y a los edificios que acogen sus reuniones, después.

stoa (o estoa). Columnata techada con pórtico que permitía la vida social protegiéndose de las inclemencias del tiempo (sol o lluvia). Se solía colocar en torno al ágora en las ciudades griegas y helenísticas.

talento. Unidad de peso equivalente a 34 kilogramos. Como unidad de medida de valor económico, el talento tuvo muchos valores distintos a lo largo de la Antigüedad y según las culturas.

targum. La palabra aramea que significa “interpretación” sirve para denominar las traducciones libres, las glosas y paráfrasis del Antiguo Testamento en lengua aramea. Después de la destrucción del Templo de Jerusalén (70 d.C.) las sinagogas crecieron en protagonismo como lugar de culto vinculado a la palabra; y la palabra debía ser comprendida por los fieles, lo que garantizó una gran difusión a los tãrgumes que, poco a poco, fueron adquiriendo más un carácter de comentario que de versión lingüística del original del Antiguo Testamento. Los tãrgumes eran imprescindibles para los judíos que desconocían el hebreo y que sólo podían expresarse en arameo.

taumaturgia. La capacidad de obrar prodigios sin que tenga que suponerse la intervención divina para conceder ese poder al humano que los lleva a cabo. Viene del griego *tãumata*, “hechos admirables”.

teriomórfico. Que adopta forma animal. Se dice de vasos (como es frecuente en tipo de recipiente cerámico o metálico llamado ‘ritón’) o imágenes simbólicas de personajes que son representados con atributos de algún animal (alas, pico) o enteramente con forma animal (como ocurre en el tramorfos).

teología. Estudio y exposición sistemático de lo relativo a Dios según lo entiende un individuo (que actúa como teólogo), un grupo de creyentes en una religión.

tetrarquía. Gobierno de una cuarta parte de un territorio dividido para ser administrado por diferentes mandatarios. La tetrarquía en Palestina bajo el mando romano era un cargo considerado inferior al de un rey o un etnarca, aunque en su territorio tuviera las mismas atribuciones.

Torá. La Ley otorgada por Yahvé a Moisés y que fue desarrollada en el Pentateuco (los cinco primeros libros del Antiguo Testamento).

triclinio. Comedor de una casa patricia en la que había tres asientos reclinados (*triclinium*) frente a sendas mesas donde se servía la comida. Los asientos estaban dispuestos en forma de U, siendo el tramo de cabecera ocupado por el anfitrión, que ubicaba a derecha e izquierda a sus principales huéspedes.

triunvirato. Al final de la república (60 a.C.) el triunvirato de Julio César, Pompeyo y Marco Licinio Craso adquirió un carácter especial, porque reconocía de manera informal el poder de estos tres líderes. El segundo triunvirato se instauró para organizar el Estado en 43 a.C. y formaban parte de él, Marco Antonio, Marco Emilio Lépido y Octavio. En su origen, el triunviro era cada uno de los tres oficiales de la República Romana que asistían a los altos magistrados en funciones policiales, judiciales, financieras e incluso religiosas.

zelota. Del griego *tzelotes*, que significa “devoto”, “partidario”.

Índice de nombres

Los nombres en texto normal son antropónimos y los nombres en cursiva, topónimos. Los números en negrita remiten a los mapas y los que aparecen en cursiva son referencias a gráficos. En el caso de topónimos que aparecen en muchos mapas el índice es selectivo. No se incluyen nombres de dioses ni de estudiosos. Los nombres sin referencia se incluyen como sugerencia de búsqueda por texto en el documento pdf.

Aarón
Abías 15
Abidós **43**
Abila (en la Decápolis) **2, 7, 9, 14, 20, 23, 31, 36, 37**
Abila (en Siria) **31, 36, 37**
Abiud 15
Abraham 15
Acaya **1, 3, 32, 33, 34, 41, 45**
Accia 2
Accio **1**
Acmonia **32, 33, 34, 42, 44**
Adán
Admeto
Adora
Adra **25**
Adramitio (=Adramantio) **34, 42, 44**
Adriano (emperador) 20; 22
Adriano I, Papa
Aelia Capitolina (= Jerusalén)
Afanio Burro,
África 22
África Proconsular **1, 41**
Afrodita
Ageo
Agrigento **1, 3**
Agripa, Marco Vipsanio **4**; 2, 3
Agripa I (= Marco Julio Agripa = Herodes Agripa) **31, 36**; 7, 8, 19
Agripa II 7, 8
Agripina **9, 14, 20**; 2, 3
Ain Feshkha **16**
Aion
Ajab
Ajaz 15
Akiba
Albino
Alcestis
Alcmena
Alejandra 7
Alejandría **1, 3, 35, 41, 43, 45**
Alejandro (hijo de Aristóbulo II), 7
Alejandro Janneo, 7
Alejandro Magno, 9
Alexandrium **9, 14**
Alta Galilea **21**

Amasías
Amathus (= Amato) **9, 14, 20**
 Aminadab *15*
 Amintas
 Amón *15*
 Amós
 Amram
 Amún
 Ananías
 Anano
 Anás *19*
Ancyra (de Asia) **44**
Ancyra (de Galacia) **32, 33, 34, 42, 44**
Anfípolis **33, 34**
 Anfitrión
 Anio Rufo *8*
 Antígono *1, 7*
 Antíoco III *9*
 Antíoco XIII Asiático *1*
Antioquía **32, 33, 34, 35, 42, 43, 44, 45, 46; 20**
Antioquía de Pisidia **32, 33, 34, 44**
 Antipas, Herodes **14; 1, 5, 7, 8**
 Antípater *1, 7*
 Antípater II *7*
Antípatris (antigua Afek, en Cisjordania junto al río Yarkon), **9, 14, 19, 20, 25, 35, 37**
Antípolis **6, 24, 32, 43, 44**
 Antístenes
 Antonia, la Mayor *2, 3*
 Antonia, la Menor *2, 3*
 Antonino *22*
 Antonio Félix *7, 8*
 Apolo
 Apolodoro
Apolonia **2, 7, 9, 14, 31, 32, 33, 34, 36, 43**
 Apolonio de Tiana
 Apolonio Rodio
 Apuleyo
 Aquila
 Aquiles
 Aquiles Tacio
 Aquim *15*
Aquisgrán
Aquitania **1, 3, 41**
Arabia **1, 3, 35, 41, 43, 46**
Arad **2, 7, 9, 14, 19, 20, 31, 36**
 Aram *15*
Arbela **6, 21, 24**
Areópolis **25**
 Ares
 Aretas III
 Aretas IV *7*
 Aristóbulo *1, 7*

Aristóbulo II 7
Aristóbulo III 7
Armenia **1, 45, 46**
Arnon **2**
Arquelao, Herodes **14; 5, 7, 8**
Arsínoe **43**
Artabanes 1
Asa 15
Ascalón **2, 7, 9, 14, 19, 25, 31, 36, 37**
Asclepias Mendes
Asia (provincia romana) **32, 33, 34, 35, 42, 43**
Asia Menor **41, 45, 46**
Asor **21**
Asos **34, 44**
Atalía **32**
Atenas **1, 3, 32, 33, 34, 35**
Atenea 42
Augusto (= Gayo Octavio = César Augusto), **1, 4, 5, 9; 1, 2, 3, 8**
Auranítide **7, 9, 14, 31, 36, 37; 5**
Aurelia 2
Ajax
Azor 15
Azoto (antigua Ashdod) **2, 7, 9, 14, 19, 25, 31, 36, 37**
Babata
Babilonia **43; 15**
Baco
Baja Galilea **21**
Baleares **1, 3, 41, 45**
Banno
Barrabás 19
Baruc
Batanea **7, 9, 14, 20, 31, 36, 37; 5**
Beato de Liébana
Beirut **25**
Belén **6, 16, 19, 24, 25**
Bélgica **1, 3, 41**
Ben Pendera
Ben Stada
Beocia **42**
Berea **32, 33, 34, 42**
Berenice 7
Berenice **43**
Beritus **43**
Bernabé 20
Berseba **19, 25**
Besor **2**
Betania **24**
Betel **2, 23, 37**
Betesda 17
Beth Meqoshesh
Beth-Jorón
Beth-Yerá **22**

Bética **1, 3, 41**
 Betsabé *15*
 Betsaida **21, 23**
Bitinia **1, 3, 32, 33, 34, 35, 41, 42, 43, 44**
Bizancio (= Constantinopla) **32, 33, 34, 35, 42, 43, 44**
 Booz *15*
Bósforo **1, 3, 41**
Brindisi **3**
Britania **1, 3, 41, 45, 46**
 Británico *3*
 Bruto
Bubastris **43**
Cadasa **21, 23**
Caesaraugusta **1**
Cafarabis **37**
Cafarnaún **6, 21, 22, 23, 24, 31, 36, 37**
Cafartobas **37**
 Caifás
Calcedón **44**
Calcis **31, 36, 37**
 Calígula (= Gayo) **31; 3, 8, 20**
Calíroo **16**
 Calpurnia *2*
 Calvino
Caná **21**
Canatá (=Canatha) **2, 7, 9, 14, 23, 31, 36, 37**
 Canidio Galo
Capadocia **1, 3, 32, 33, 34, 35, 41, 42, 43, 45**
Caparosa **37**
 Caracalla *22*
Caria **44**
 Caritón
 Carlomagno
 Caronte
Carras **1**
Cartago (= Cartago Nova) **1, 3, 46**
 Carum
 Casiodoro
Catania **1, 3**
 Cefas
 Celso
 Cerinto
Cesaraugusta **3**
Cesarea de Filipo (antigua Panias, Banias) **7, 9, 14, 23, 25, 31, 36, 37**
Cesarea Marítima (antigua Torre de Estratón) **6, 7, 9, 10, 14, 20, 24, 25, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 43**
Cesarea Mazaca **32, 33, 34, 42, 44**
 Cibeles
 Cicerón
Cícladas **32, 33, 34, 44**
Cilicia **1, 3, 32, 33, 34, 41, 42, 44, 46**
 Cipro *7*

Cipro **9**
Circei **1**
Cirenaica **1, 3, 41, 43, 45; 9**
Cirene **1, 3, 35, 42, 43**
Ciro **9**
Claudia Antonia **3**
Claudia Livila **2, 3**
Claudia Pulcra **2, 3**
Claudio **31, 36; 1, 2, 3, 8, 20**
Claudio Marcelo **3**
Clemente (obispo de Roma)
Clemente de Alejandría
Cleopatra (reina de Egipto) **2**
Cleopatra de Jerusalén **7**
Clodia **3**
Colofón **32, 33, 42**
Colosas **34, 35, 44**
Comagene **32, 33, 34, 42, 44**
Comana
Cómmodo **22**
Confucio
Constantino **46; 22**
Constantinopla **46** (ver también Bizancio)
Coponio **8**
Corazaín **21, 22**
Corduba **1, 3**
Coreae **2, 23**
Corinto **3, 32, 33, 34, 35, 42, 43**
Cornelia **2**
Cos **32, 33, 34, 42, 44**
Craso, Marco Licinio **1**
Creta **1, 3, 32, 33, 34, 35, 41, 42, 43, 44, 45, 46**
Ctesifonte **43**
Cumano
Cuspio Fado **8**
Chipre **1, 3, 32, 33, 34, 35, 41, 42, 44, 45, 46; 9**
Dacia **1, 3, 41, 45, 46**
Dalmacia **45, 46**
Damasco **2, 7, 9, 14, 23, 25, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 43**
Daniel
Dante
David **15**
Decápolis **2, 7, 9, 14, 20, 21, 23, 31, 36, 37; 5**
Decio **22**
Delfos **32, 33, 34, 42**
Demas
Derbe **32, 33, 34, 42, 44**
Diocleciano **22**
Diodoro Sículo
Diógenes de Sínope
Diógenes Laercio
Dion **2, 23, 25**

Dión Casio
 Dionisio de Corinto
 Dionisio el Exiguo
 Dioniso
Doc **9, 14, 16**
 Domicia 2, 3
 Domicia Lépida 2, 3
 Domiciano 20, 22
Dor (=Dora) **2, 7, 9, 14, 25, 31, 36, 37**
 Doris 7
 Drusila (hija de Agripa I) 7
 Drusila (hija de Germánico) 3
 Druso 2
 Druso II 3
 Druso III 3
 Druso Julio César 3
Dura
Ecbatana **43**
Edrei **7, 9, 14**
Éfeso **32, 33, 34, 35, 42, 44, 46**
 Efraim
Efraín **24**
Egipto **1, 3, 19, 35, 41, 43, 45, 46; 9, 22**
 Elagábalo
Elam **35, 43**
 Eleazar (antepasado de Jesús, según Mateo) 15
 Eleazar (capitán del Templo en el s. I)
 Eleazar (de la familia de los Macabeos)
 Eleazar ben Yair
 Elena
Eleuterópolis **25**
 Elia Petina 3
 Eliakim 15
 Elías
 Elipando
 Eliseo
 Eliud 15
Emaús **37**
Emérita Augusta **1, 3**
Emesa
 Emilia Lépida 3
 Emilio Lépido 2, 3
Emporion **1, 3**
 Eneas
Engadi **16, 25, 37**
 Enio
 Epafras
 Epafrodito
 Epifanio
Epiro **32, 33, 34, 42**
Esbús (antigua Heshbon) **14, 20, 25, 36, 37**
Escitópolis (antigua Beisán) **2, 6, 7, 9, 14, 19, 20, 21, 23, 25, 31, 36, 37**

Escribonia 3
Esmirna **34, 44**
Esparta **32, 34, 35, 42, 43**
Espartaco
Esrom 15
Estatilio Tauro
Estrabón
Eterio de Osma
Eurípides
Eusebio
Euvodia
Eva
Ezequías 15
Ezequiel
Fares 15
Farsalia **1**
Fasael 7
Fasael II 7
Fasaelis **9, 14, 42**
Fausto Cornelio Sila 2
Febe
Felicitas
Felipe
Félix de Urgel
Fenicia **2, 7, 14**
Feroras **6; 7**
Festo
Filadelfia (= Amán) **2, 7, 9, 14, 20, 23, 25, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 42, 43, 44**
Filadelfia (de Asia) **2, 7, 9, 14, 20, 23, 25, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 42, 43, 44**
Filemón
Filipo, Herodes **14; 1, 5, 7, 8**
Filipos (= Filipi) **32, 33, 34, 35, 42, 43**
Filón de Alejandría (ver también Pseudo-Filón)
Filoteria **21**
Flaco
Flavio Josefo
Flavio Silva, **37**
Foceá **1, 3**
Fraates 1
Frigia **32, 33, 34, 42, 43**
Gabinio
Gabriel
Gadara **2, 7, 9, 14, 20, 23, 31, 36, 37**
Gades **1, 3**
Galacia **1, 3, 32, 33, 34, 35, 41, 44, 46**
Galba 20, 22
Galeno
Galerio 22
Galia **45, 46; 22**
Galilea **2, 6, 7, 9, 14, 19, 20, 23, 24, 31, 37; 5, 9**
Gamala **2, 7, 9, 14, 20, 31, 36, 37**
Gamaliel

Gaulanítide **7, 9, 14, 20, 23, 31, 36, 37**; 5
 Gayo César 3
 Gayo Claudio Marcelo 2, 3
 Gayo Julio César Germánico (ver Calígula)
 Gayo Pasieno Crispo 2, 3
Gaza **2, 7, 9, 14, 19, 25, 31, 36, 37**
Geba **9, 14, 20**
Genesaret (= Mar de Galilea) **21, 22, 24**
Gerasa **2, 7, 9, 14, 20, 23, 25, 31, 36, 37**
Gergesa **21, 23**
Germania **1, 3, 41, 45, 46**
 Germánico 2, 3
 Gesio Floro 8
 Geta 22
Gibeá **37**
Ginae **23, 24**
Giscala **21, 31, 36, 37**
 Gneo Domicio Ahenobarbo 2, 3
Gofna **37**
Golán
Gortina **42, 43**
Grecia
 Hacia
 Hades
Halicarnaso **32, 33, 34, 42, 44**
Hammat Tiberias **22**
 Hanina ben Dosa, 212
 Hapizzes
Hebrón **2, 6, 7, 9, 14, 19, 20, 24, 25, 31, 36, 37**
 Hefesto
 Heliogábalo 22
 Helvidio
 Henoc
Heptapegon **22**
 Hera
Heraclea **32, 33, 34, 42, 44**
Heracleópolis **43**
 Heracles
 Heraclio
 Hermas
 Herodes I, el Grande **6, 7, 9**; 1, 5, 7
 Herodes II **31**; 7
 Herodes Antipas (ver Antipas, Herodes)
 Herodes Arquelao (ver Arquelao, Herodes)
 Herodes Filipo (ver Filipo, Herodes)
 Herodías 7
Herodión (= *Herodium*) **6, 9, 13, 14, 16, 20, 37**
 Hesíodo
 Hierocles
 Hieronimus Bosch
 Hillel
Hippos **2, 7, 9, 14, 20, 21, 22, 23, 25, 31, 36, 37**

Hircania **9, 14, 16, 20**
 Hircano I
 Hircano II *1, 7*
 Hircio
Hispalis **3**
Hispania, **45, 46**
 Homero
 Honi
Ibiza **3, 41**
Iconia **32, 33, 34, 42, 44**
Idumea **2, 6, 7, 9, 14, 20, 24, 31, 36, 37; 5**
 Ificles
 Ignacio de Antioquía
Ilerda **1**
Iliria **1, 3, 41**
India
Irán
 Ireneo
 Isaac *15*
 Isaías
 Isana *45; 6*
 Isis
Islas Británicas
 Isócrates
Italia *1, 3, 41, 45, 46*
Iturea **2, 7, 9, 14; 5**
Jabbok **2**
 Jacob (= Santiago, hermano de Jesús) *15*
 Jacob (patriarca) *15*
Jamnia **6, 24**
 Jaram *15*
 Jeconías *15*
 Jeremías
Jericó **2, 6, 7, 8, 9, 14, 16, 20, 23, 24, 25, 31, 36, 37**
 Jeroboam
 Jerónimo
Jerusalén **2, 6, 26, 27, 28, 29, 38; 5, 9, 15, 19, 22
 Jesé *15*
 Jesús *passim; 20, 23, 24, 29; 10, 12, 14, 15, 17, 19, 20, 21*
 Jesús ben Sirá
Jirbet Mazin **16**
 Joaquín *15*
 Jonatán,
Jopa (= Jafa) **2, 6, 7, 9, 14, 19, 24, 25, 31, 36, 37, 43**
 Josafat *15*
 José *7, 15*
 José de Tiberíades
 Josías *15*
 Josué
 Jotam *15*
Jotapata **21**
 Juan (apóstol, hijo de Zebedeo) *13***

Juan (autor de las cartas)
 Juan (autor del *Apocalipsis*)
 Juan (autor del evangelio)
 Juan Bautista, **20**; 11, 19
 Juan de Giscala
 Juan Hircano
 Juana
 Judá 15
 Judas (hermano de Jesús)
 Judas el Galileo (rebelde de Gaulanítide)
 Judas Iscariote
 Judas Tadeo
Judea **2, 6, 7, 9, 14, 19, 20, 23, 24, 31, 36, 37**; 5, 9
 Julia (esposa de Mario) 2
 Julia (hija de Augusto) 3
Julia
 Julia Agripina 2, 3
 Julio César **1**; 2
 Julio Antonio 2, 3
 Jun
 Júpiter
 Justino
Kokhim **30**
Kursi **22**
 Langton, Stephen 27
Laodicea **32, 33, 34, 42, 44**
Lasea **35**
 Lázaro (el pobre)
 Lázaro (resucitado) 17
Leboná **24**
Leontópolis **43**
 Lépidio, Marco Emilio 1
Léptis Magna **1, 3**
Lesbos **32, 33, 34, 42, 44**
Libia 323; **43, 46**
Licia **1, 3, 32, 33, 34, 35, 41, 42, 43, 44**
 Licinio 365; **46**
Lidia 336; **44**
Listra **32, 33, 34, 42, 44**
Livia (= Livias) **9, 14, 20, 31, 36**
 Livia Drusila (madre de Tiberio, esposa de Augusto) **4**; 3
 Livila 3
 Lucas **19**; 11, 19
 Lucceio Albino 8
 Luciano
 Lucio César 3
 Lucio Domicio Ahenobarbo 2, 3
 Lucio Emilio Paulo 3
 Lucio Pinarario 2
 Lucio Vero 22
Lugdunense **1, 3, 41**
Lusitania **1, 3, 41**

Lutero
Lydda (= Dióspolis) **2, 7, 9, 14, 25, 43**
Macedonia **1, 32, 33, 34, 41, 42, 45, 46**
 Macpela
 Macrobio
 Madaba
Magdala (=Tariquea) **21, 22, 23**
 Magna Mater
 Magnesia
Malaca **3**
 Malaquías
Malatha **9, 14, 20, 25**
Malta **35**
 Maltace 7
 Manasés 15
Maqueronte **9, 14, 20, 31, 36, 37**
Mar de Galilea **21, 22, 24**
Mar de Tiberíades (= Mar de Galilea)
Mar Muerto **2, 14, 18, 41, 45, 46**
 Marcela, la Mayor 2, 3
 Marcela, la Menor 2, 3
 Marcelo (prefecto en Palestina) 8
 Marcial
 Marción
 Marco (gobernador de Siria)
 Marco Accio Balbo 2
 Marco Ambíbulo 8
 Marco Antonio **1; 2, 3**
 Marco Aurelio 22
 Marco Claudio Marcelo **4; 2, 3**
 Marcos **11, 13, 19**
 María (colaboradora de Pablo)
 María (madre de Santiago el Menor)
 María 15
 María Magdalena
 Mariamne 7
 Mariamne II 7
 Mario 2
Marisá **2, 6, 7, 9, 24**
 Marta
Masada **6, 9, 11, 12, 14, 16, 20, 24, 25, 37, 39, 40**
Massalia **1, 3**
 Mateo **19; 11, 13, 15, 19**
 Mattán 15
Mauritania **1, 3, 41, 45, 46**
 Mausolo
 Mecenas
Media **35, 43**
 Melitón,
Melos **42**
Menfis **3**
 Mesalina 2

Mesía **46**
Mesina **3, 35**
Mesopotamia 96; **35, 43**; 9
Miguel
Milán 22
Mileto **1, 3, 32, 33, 34, 35, 42, 43, 44**
Miqueas
Mira **35**
Miryam
Misia **44**
Mitra
Mitriades III 1
Mitrídates de Pérgamo
Mitríades del Ponto
Moesia **3, 41, 42**
Moisés
Monte Carmelo **6**
Munda **1**
Mutina
Naassón 15
Nabatea **2, 7, 9, 14, 31, 36, 37**
Nabucodonosor II
Nag Hammadi
Nahal Hever
Naín **21, 23, 24**
Nápoles
Narbonense **1, 3, 41**
Natán
Natanael
Nazaret **6, 19, 20, 21, 24, 31, 37**
Neápolis **32, 33, 34, 43**
Nehardea **43**
Nerón **36**; 1, 3, 8, 20, 22
Nerón Claudio Druso 3
Nerva 20, 22
Nicodemo
Nicomedia **44**
Nippur **43**
Nisa **32, 33, 34, 42, 44**
Nisibis **43**
Noé
Nonno de Panópolis
Nórica **3, 41**
Numidia **1, 41, 45, 46**
Obed 15
Ocozías 15
Octavia **4**; 2, 3
Olba
Onésimo
Oresa
Orfeo
Orhesa **6**

Orígenes
Ormuz
Orodes 1
Osiris
Ostia **43**
Otón 20, 22
Oxyrrinco **43**
Pablo **32, 33, 34**; 11, 12, 13, 20, 21
Pafos **32, 33, 34, 35, 42, 43, 44**
Palestina **45**; 1, 8, 9, 13
Palmira **43**
Pan
Panfilia **32, 33, 34, 35, 42, 43, 44**
Panias 2
Pannonia **1, 3, 41, 45, 46**
Pansa
Papo
Partia **35, 43**; 1
Patara **32, 34, 44**
Pedro (= Simón Pedro) 13
Peloponeso **42**
Pelusium **43**
Pella (= *Pela*) **2, 7, 9, 14, 20, 21, 23, 25, 31, 34, 36, 37, 43**
Perea **2, 6, 7, 9, 14, 20, 23, 24, 31, 36, 37**; 5
Perga **32**
Pérgamo **32, 33, 34, 42, 44**
Perugia 1
Petronio
Pilato 19
Pisidia **32, 33, 34, 44**
Pitágoras
Platón
Plauto
Plinio, el Joven
Plinio, el Viejo
Plutarco
Pluto
Polemón
Policarpo de Esmirna
Pompeya 2
Pompeya **35, 43**
Pompeyo **1, 2**; 2, 9
Poncio Pilato 8
Ponto **1, 3, 32, 33, 34, 35, 41, 42, 44**
Popea 3
Porcio Festo 8
Porfirio
Posidón
Priene **42**
Primasio
Priscila
Prusa **44**

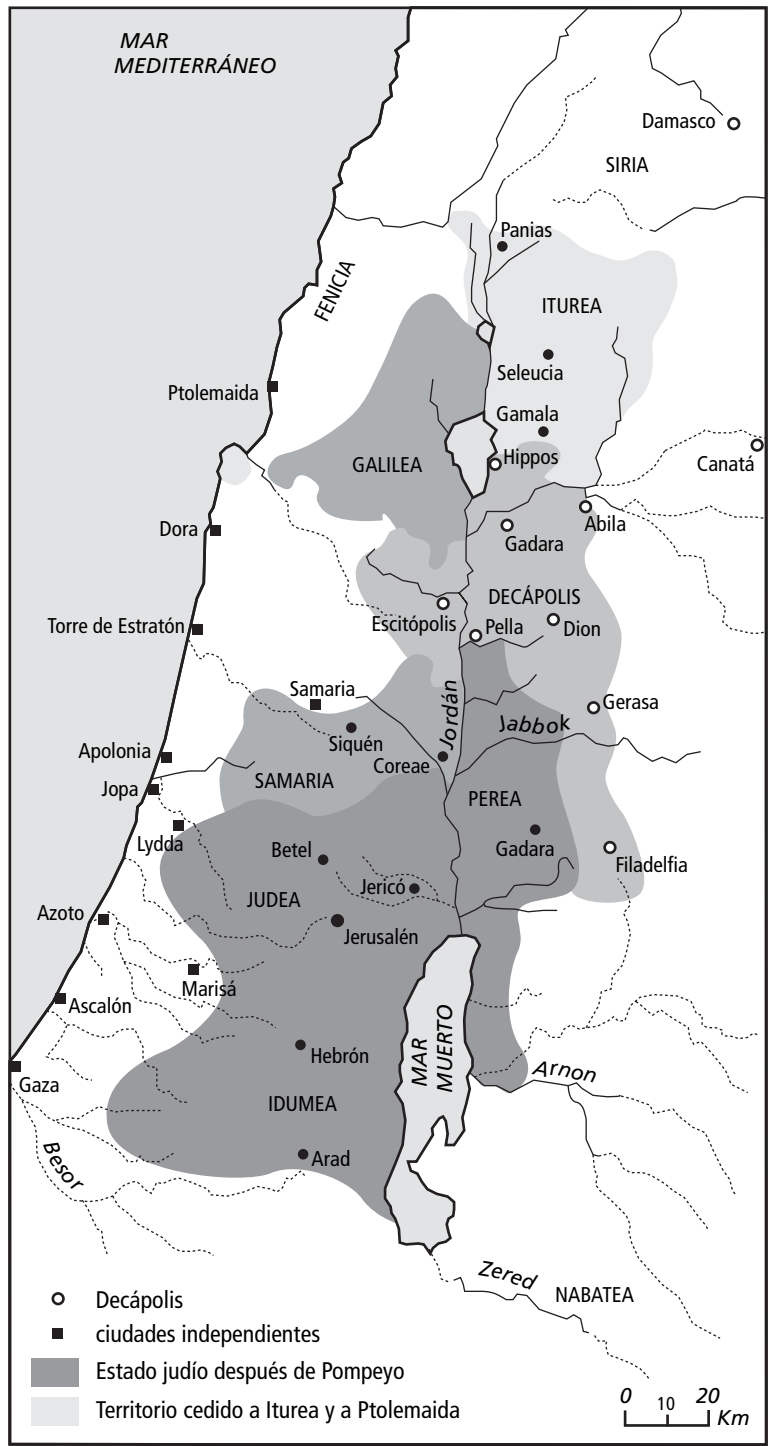
Pseudo-Filón
Ptolemaida (antigua Acó, medieval Acre) **2, 6, 7, 9, 14, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 31, 34, 36, 37, 43**
 Ptolomeo Cesarión 2
 Ptolomeo XIII
 Publio Quintilio Varo 2, 3
Pumbedita **43**
Puteoli **35, 43**
 Quinto Pedio 2
Quíos **32, 33, 34, 44**
 Quirino
Qumrán **16, 17, 18**
 Rajab 15
 Recaredo
Regio **35**
Rhin 30
 Roboam 15
Rodas **1, 3, 32, 33, 34, 35, 41, 42, 44, 45, 46**
 Rodio
Roma **1, 3, 4, 5, 35, 41, 43, 45, 46; 1, 3, 8, 19, 20, 22**
 Ruth 15
 Sadoc 15
 Saladino
Salamina **32, 33, 34, 42, 43, 44**
 Salatiel 15
 Salmon 15
Salmón **35**
 Salomé (esposa de Zebedeo)
 Salomé (hija de Herodes Filipo) 7
 Salomé (partera de María)
 Salomé Alejandra 7
 Salomón 15
Samaria **2, 6, 7, 9, 14, 21, 23, 24, 31, 36, 37; 5**
Samos **32, 33, 34, 42, 44**
Samosata
Samotracia **32, 33, 34, 44**
 Samuel
 Santiago 13
Sardes 352; **32, 33, 34, 42, 43, 44**
Sarmatia **45, 46**
 Satán
 Saúl (= Pablo)
 Saúl (primer rey del pueblo judío)
Sebaste (antigua Samaria) **6, 7, 9, 14, 19, 20, 25, 31, 36, 37**
Séforis **6, 9, 14, 15, 20, 21, 24, 25, 31, 37**
 Sejano
Seleucia **2, 43**
Seleucia Pieria **32, 34, 44**
Seleucia Traqueotis **32, 33, 42**
 Séneca
 Septimio Severo 22
 Serapión
 Serapis

Severo Alejandro
Sicar **24, 25**
Sicilia **1, 3, 35, 41, 43, 45, 46**
Side **42**
Sidón **1, 3, 23, 25, 35, 43**
 Sila
 Silas
 Silvano *13*
 Simeón
 Simón (hermano de Jesús)
 Simón (zelota, apóstol)
 Simón bar Giora
 Simón bar Kochba *9*
 Simón el Mago
 Simón Magno
Sínope **35, 42, 43**
 Síntique
Siquén **2, 7, 9, 14, 20, 31, 36, 37**
Siracusa **1, 3, 35**
Siria **1, 2, 3, 7, 14, 23, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 41, 42, 43, 44, 45, 46; 1, 9**
 Sócrates
 Solimán, el Magnífico
 Sosias
 Sosio
 Spenta Armaiti
 Stephanus, Robert
 Suetonio
Susa **43**
 Susana
 Taciano
 Tácito
 Tafur, Pero
 Tamar *15*
Tamna **37**
Tarento **1, 3**
Tarraco **3**
Tarraconense **1, 3, 41**
Tarso **32, 33, 34, 35, 42, 44**
Tebas **43**
Tebtinis **43**
 Tecla
 Tekoa
 Teófilo
 Tertuliano
Tesalónica **32, 33, 34, 35, 42, 43**
 Teudas
Threx **9, 14**
Tiatira **32, 33, 34, 42, 44**
Tiberíades **6, 20, 21, 22, 24, 31, 36, 37**
 Tiberio *1, 3, 8, 16, 20*
 Tiberio Alejandro *8*
 Tiberio Claudio (ver Claudio)

Tiberio Claudio Nerón (padre de Tiberio, emperador) 3
 Tiberio Gemelo 3
 Tiberio Julio Alejandro
 Tigelino
 Tiglatpileser III
 Timoteo
Tingis **1, 3**
 Tiridates 1
Tiro **1, 3, 21, 23, 25, 34, 43**
 Titanes
 Tito (destinatario de carta paulina)
 Tito (emperador) **37; 22**
 Tito Livio
Tlos **42**
 Tobías
Toledo
 Tomás 20
 Torre Antonia **27, 29, 38**
Torre de Estratón (ver Cesarea Marítima) **2**
Tracia **1, 3, 32, 33, 34, 41, 42, 44, 45**
Traconítide **7, 9, 14, 31, 36, 37; 5**
 Trajano 20, 22
Tralles **42**
 Trifón
Trípoli **43**
Troas **32, 33, 34, 44**
 Tucídides
 Urías 15
Útica **1**
 Valeria Mesalina 3
 Valeriano 22
 Valerio Grato 8
 Valerio Mesala 2, 3
 Varo
 Ventidio Cumano 8
 Vercingetorix
 Vespasiano **37; 20, 22**
 Vipsania Agripina 3
 Vitelio 20, 22
 Vorones 1
 Yahvé
 Yámblico
 Zabulón
 Zacarías
Zama Regia **1, 3**
 Zaqueo
 Zebedeo 13
 Zenodoro
 Zenón
Zered **2**
 Zeus
 Zorobabel 15



Mapa 1. Escenarios de la guerra civil en el siglo I a.C.
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

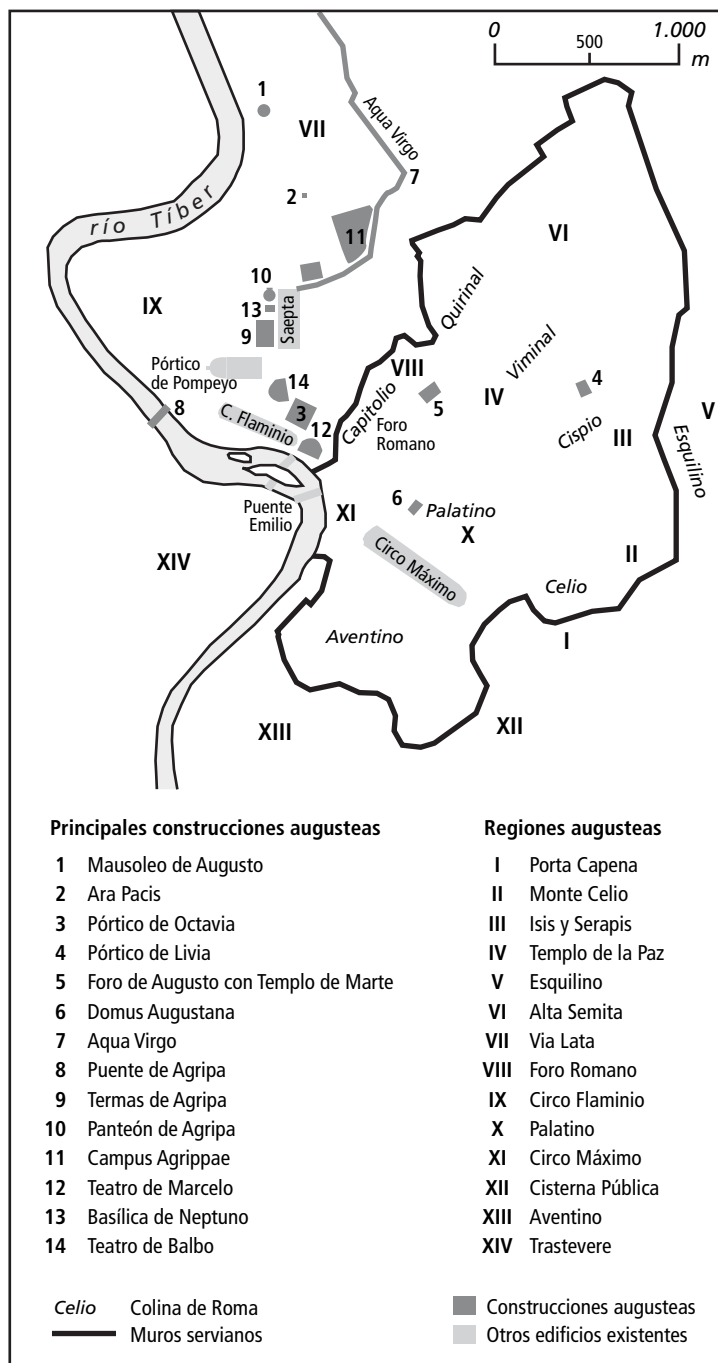


Mapa 2. Dominio romano de Palestina (63-40 a.C.)
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



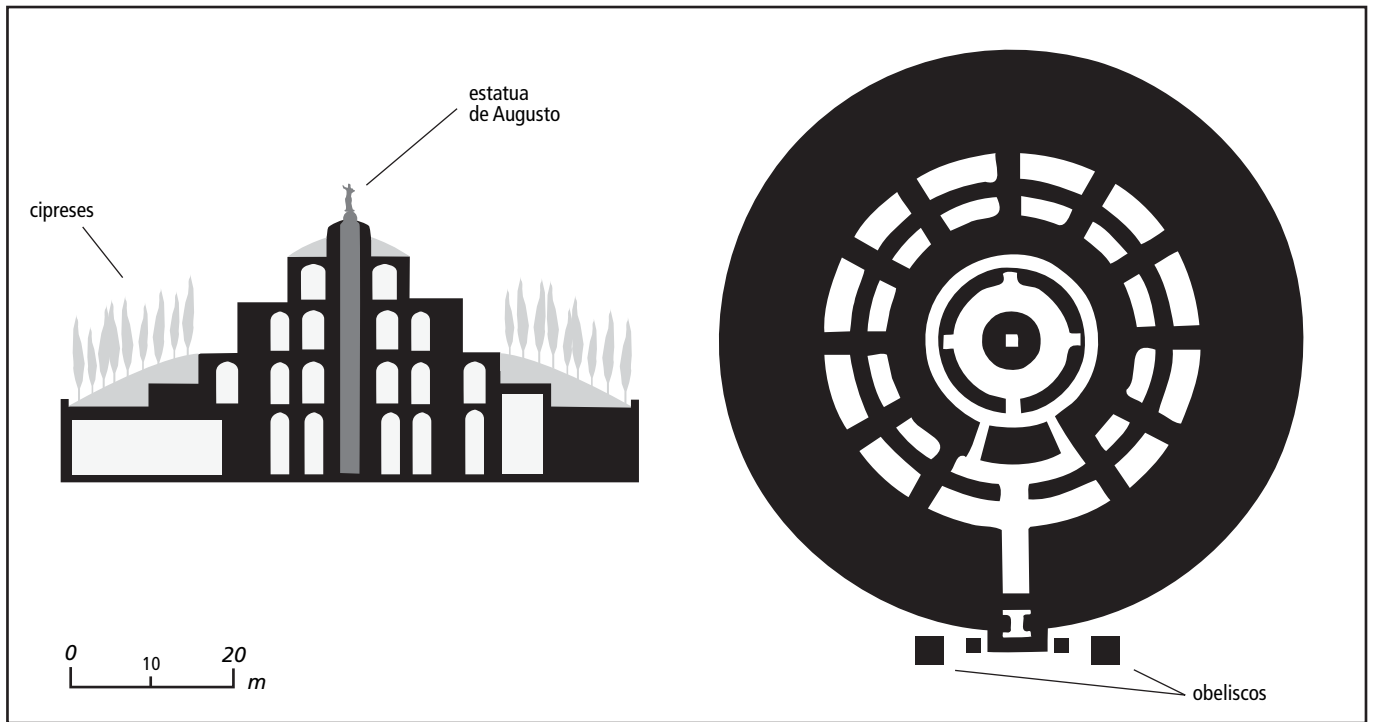
Mapa 3. Provincias y Estados vasallos del Imperio de Augusto

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



Mapa 4. La Roma de Augusto

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



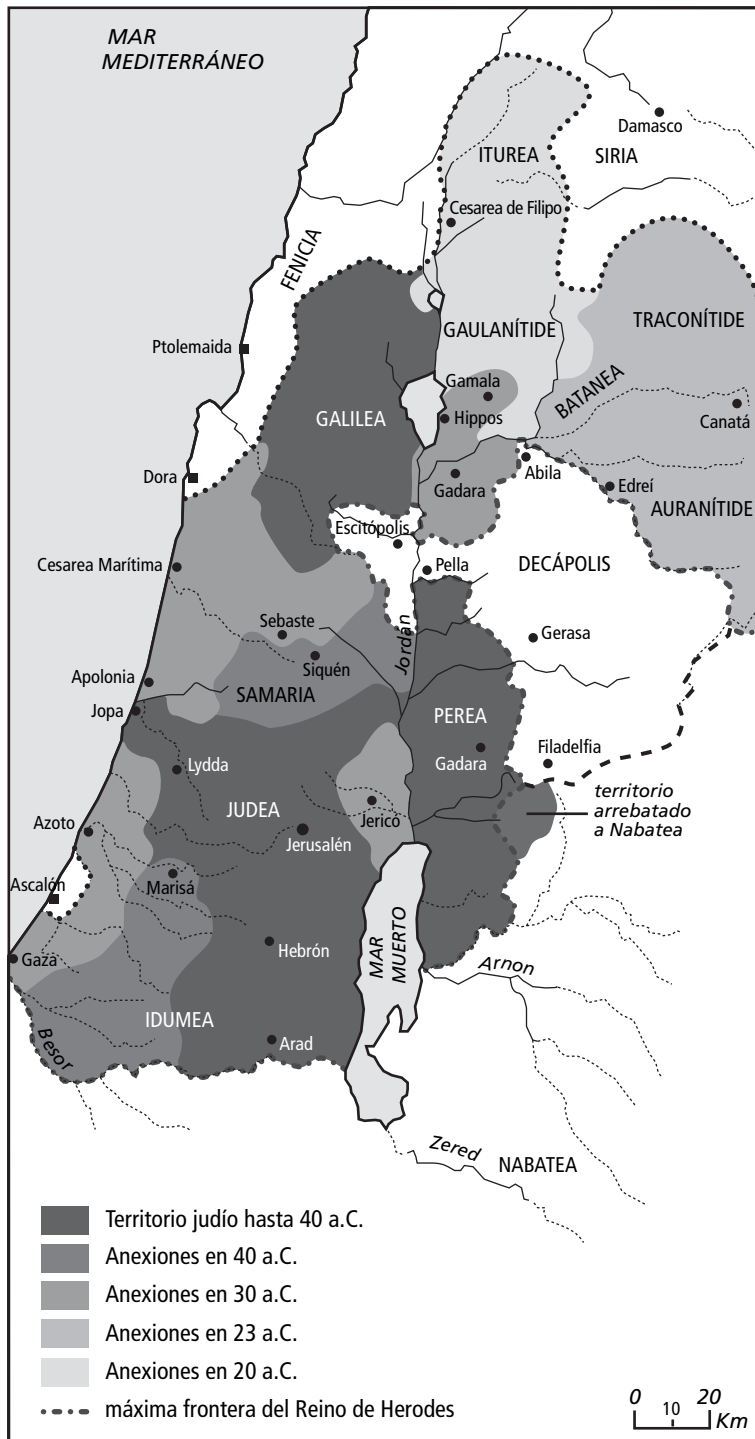
Mapa 5. El mausoleo de Augusto

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



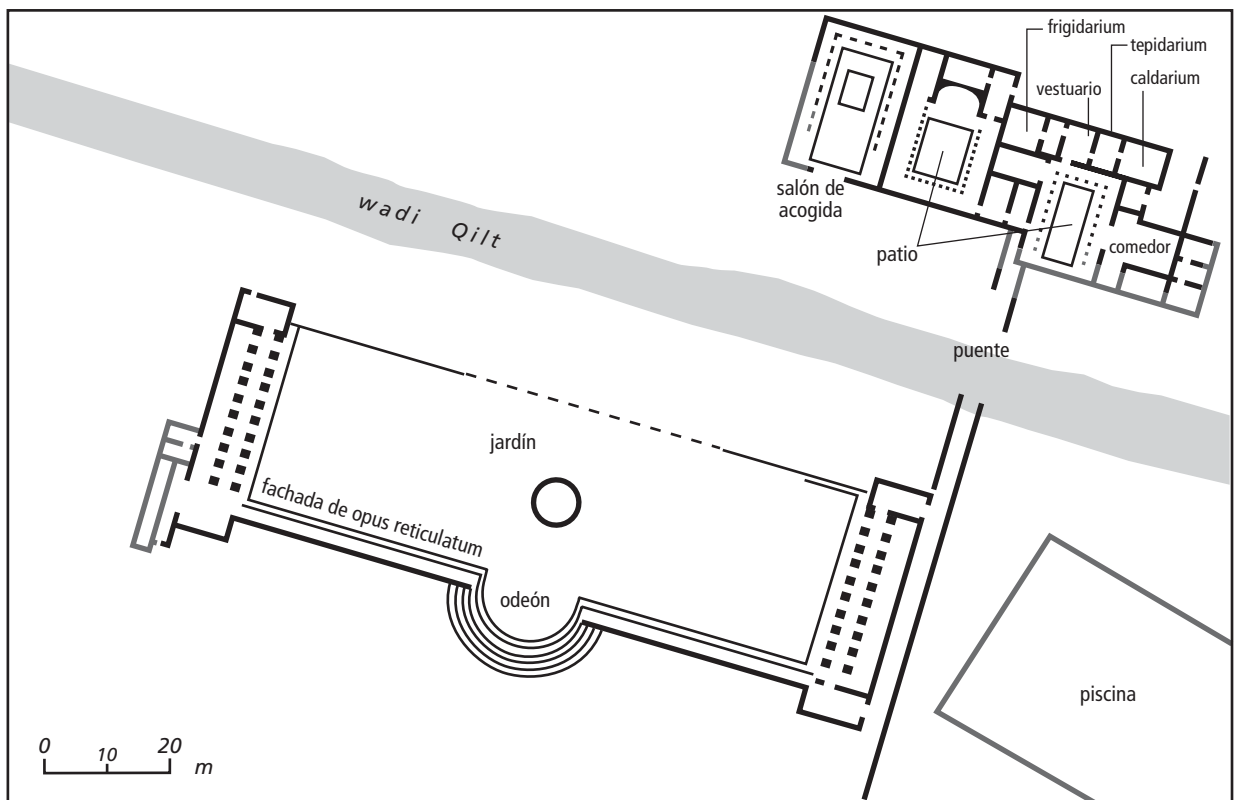
Mapa 6. Herodes conquista su reino

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



Mapa 7. El reino de Herodes el Grande

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

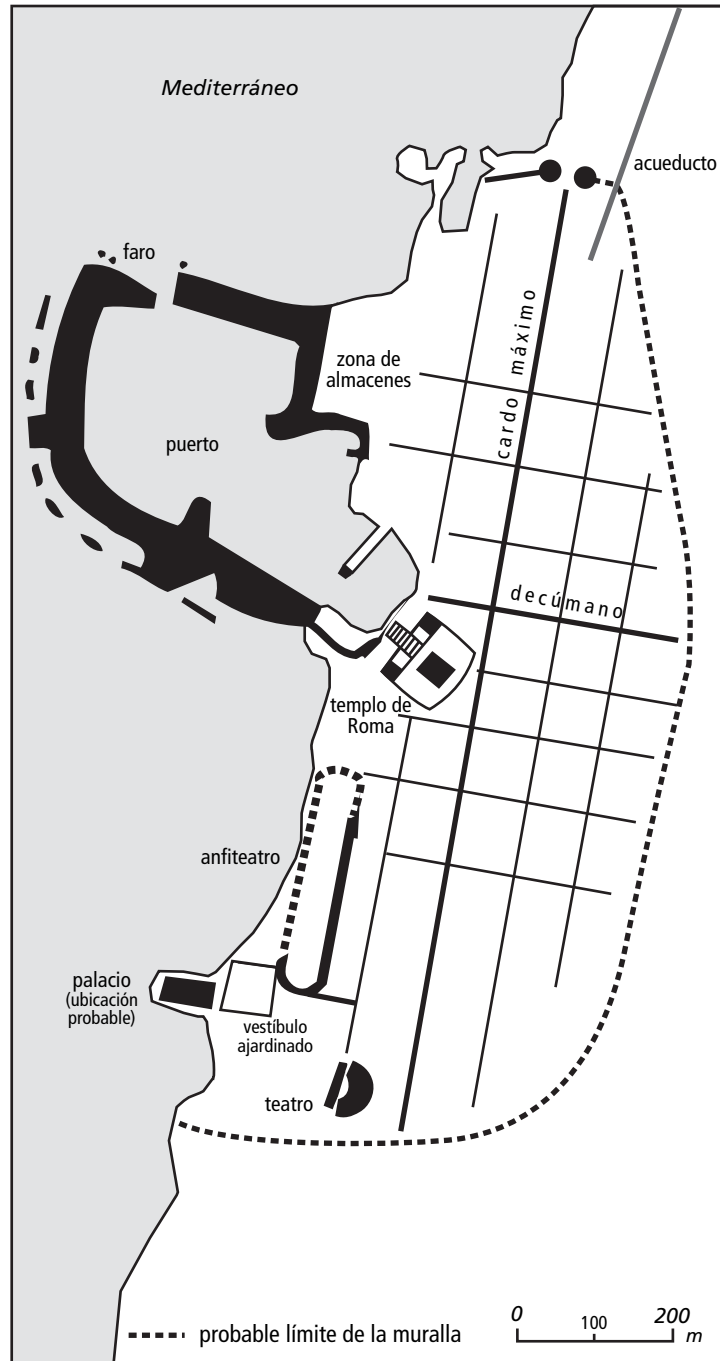


Mapa 8. El palacio de Herodes en Jericó

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

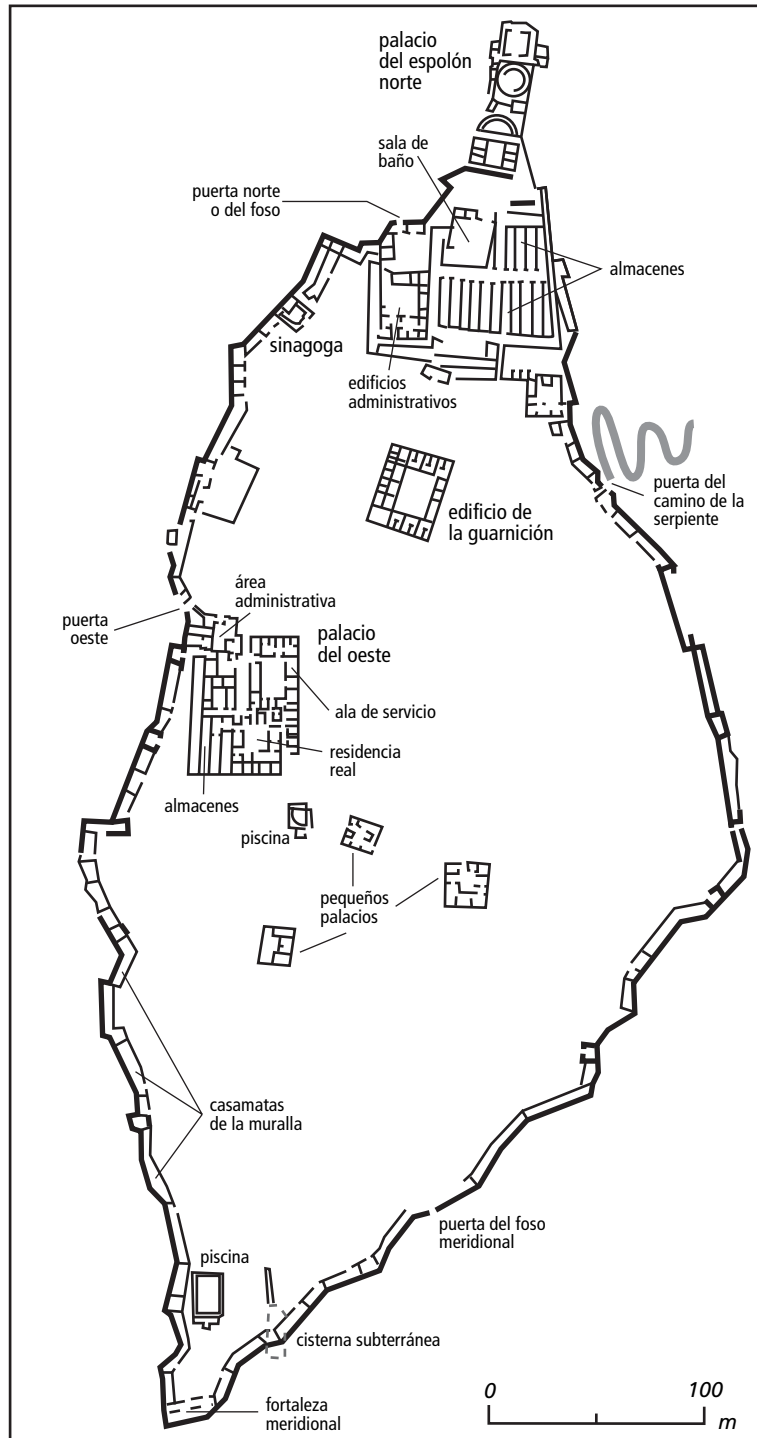


Mapa 9. Las construcciones de Herodes el Grande
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

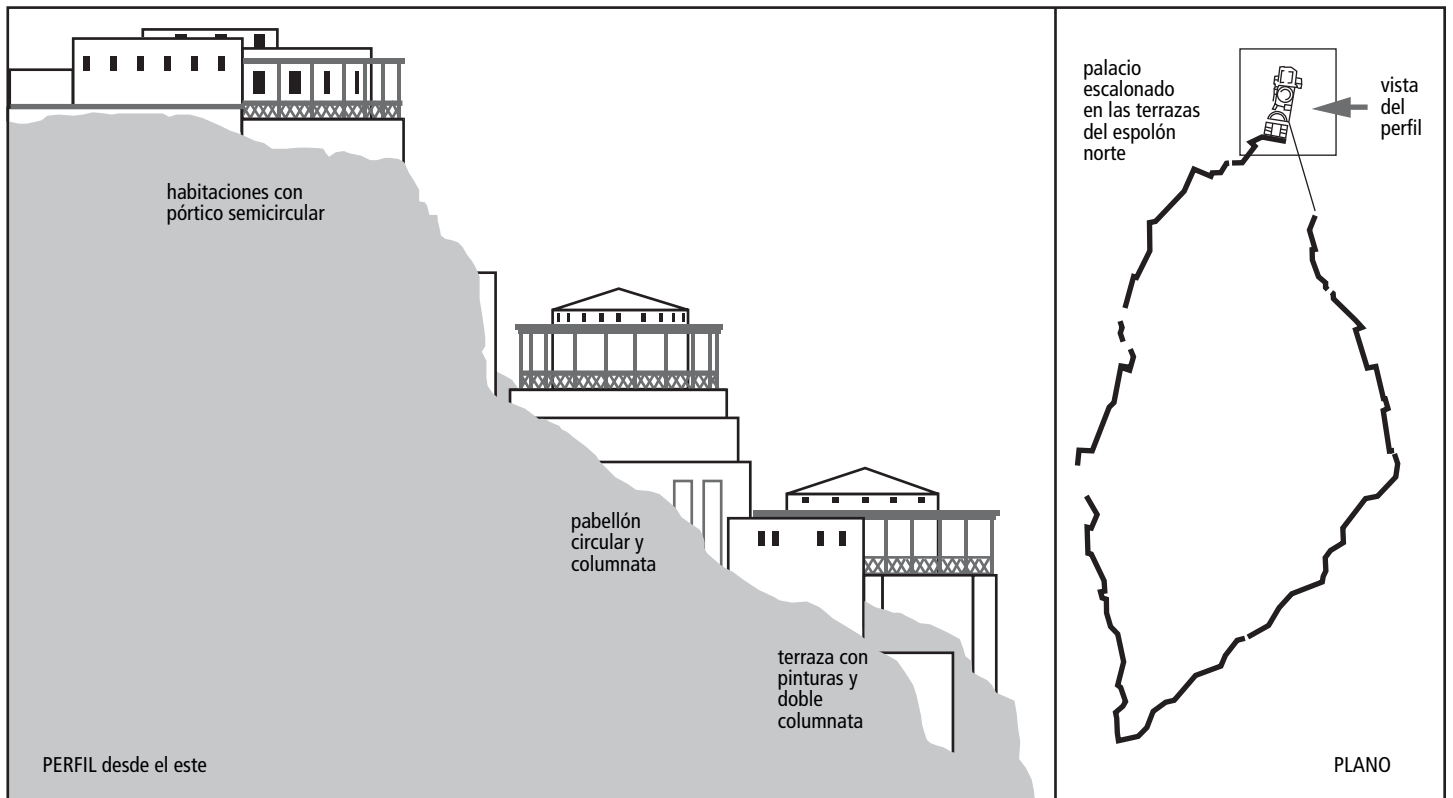


Mapa 10. Cesarea Marítima

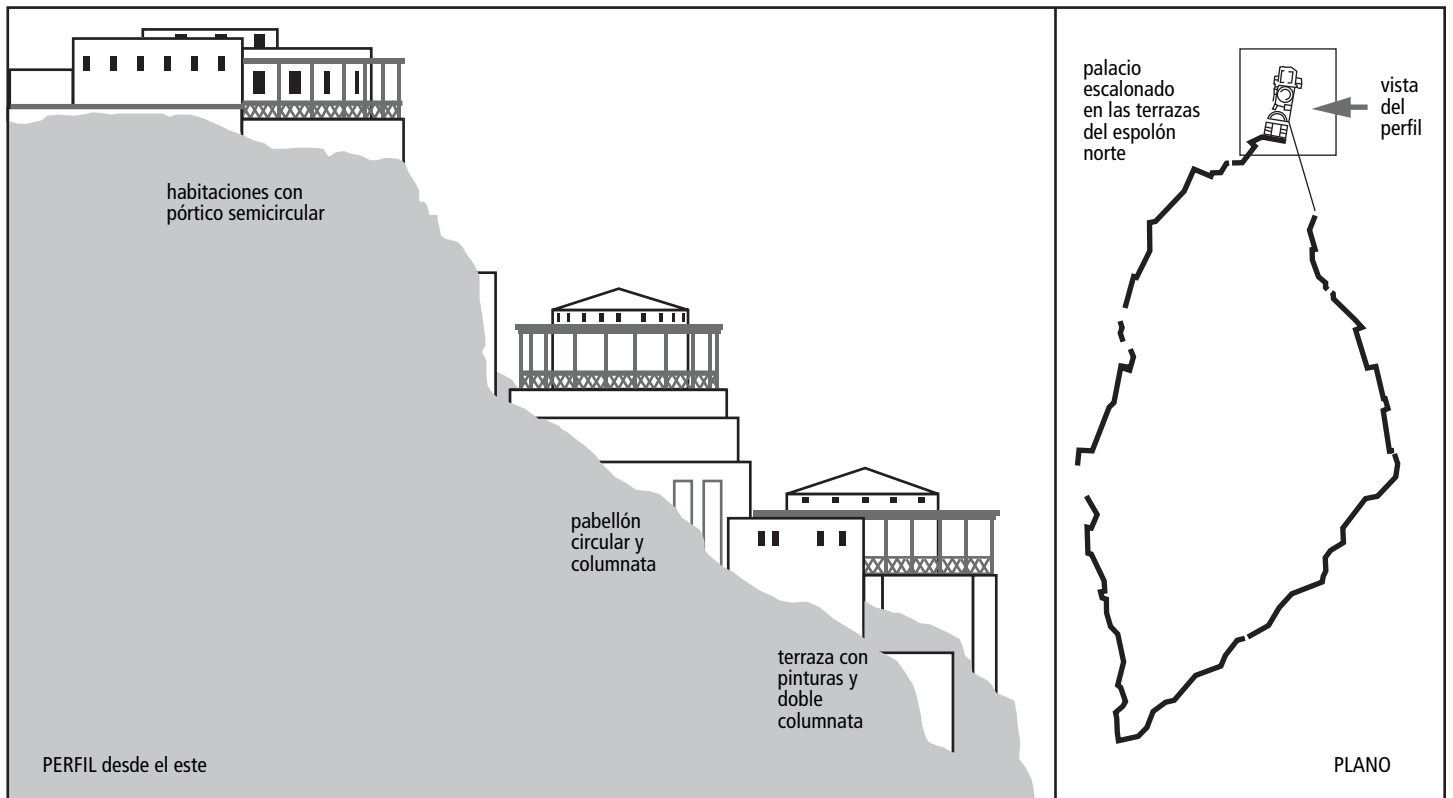
© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



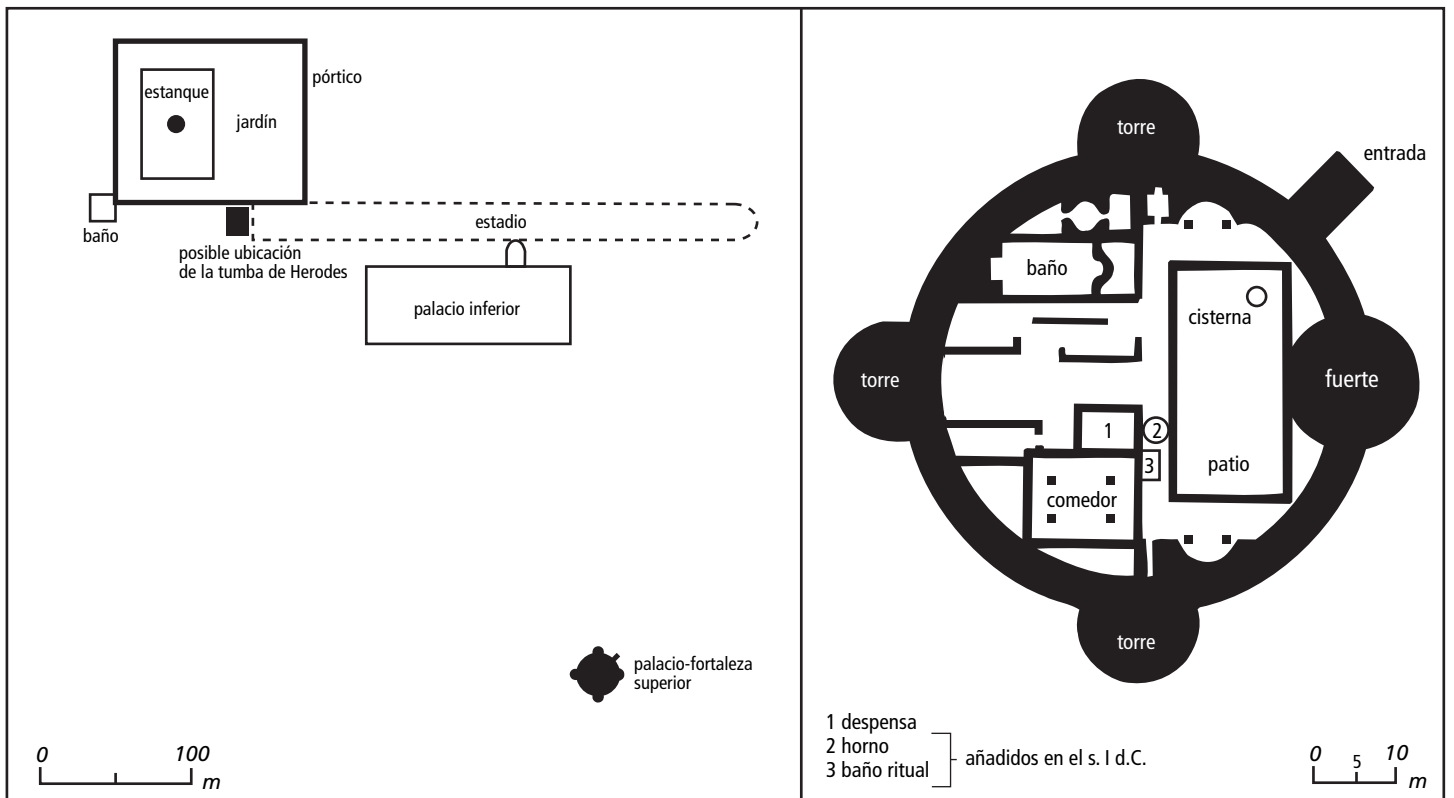
Mapa 11. Los palacios herodianos de Masada
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



Mapa 12. Sección del palacio norte de Masada
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



Mapa 12. Sección del palacio norte de Masada
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

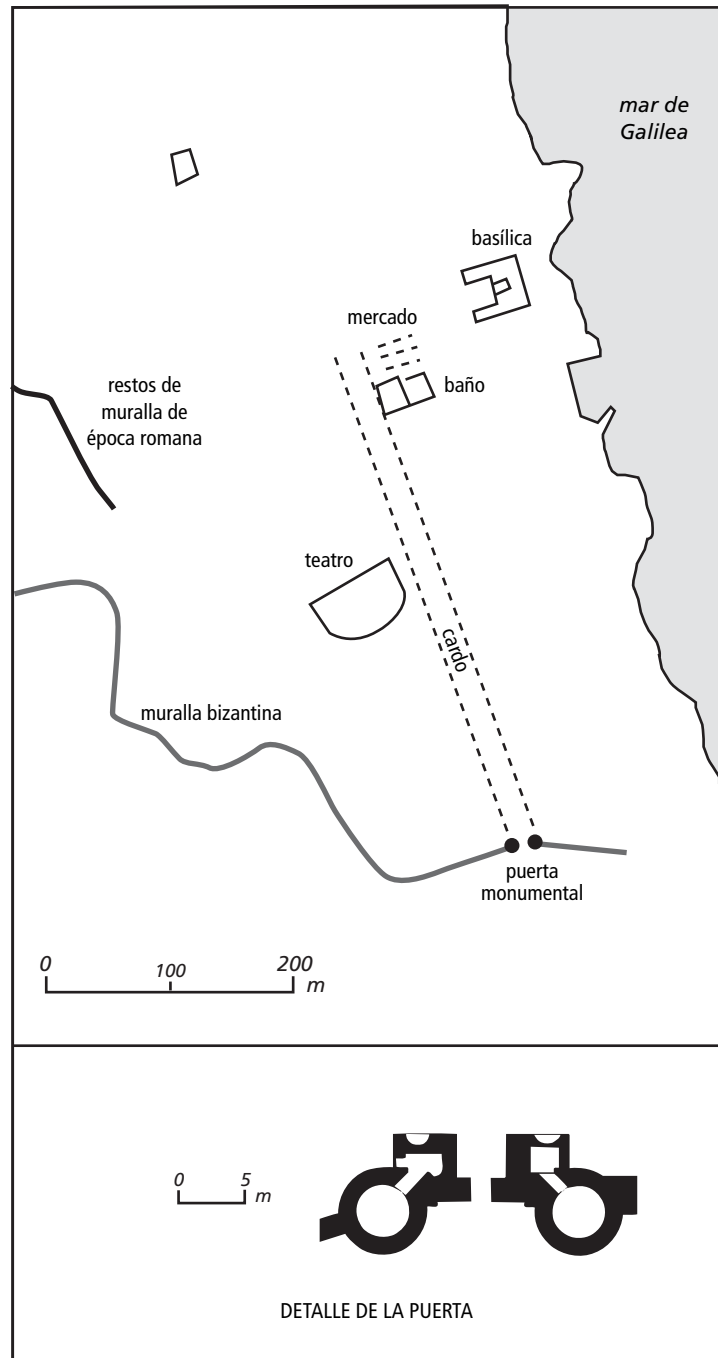


Mapa 13. El Herodión

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



Mapa 14. La división del reino a la muerte de Herodes
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

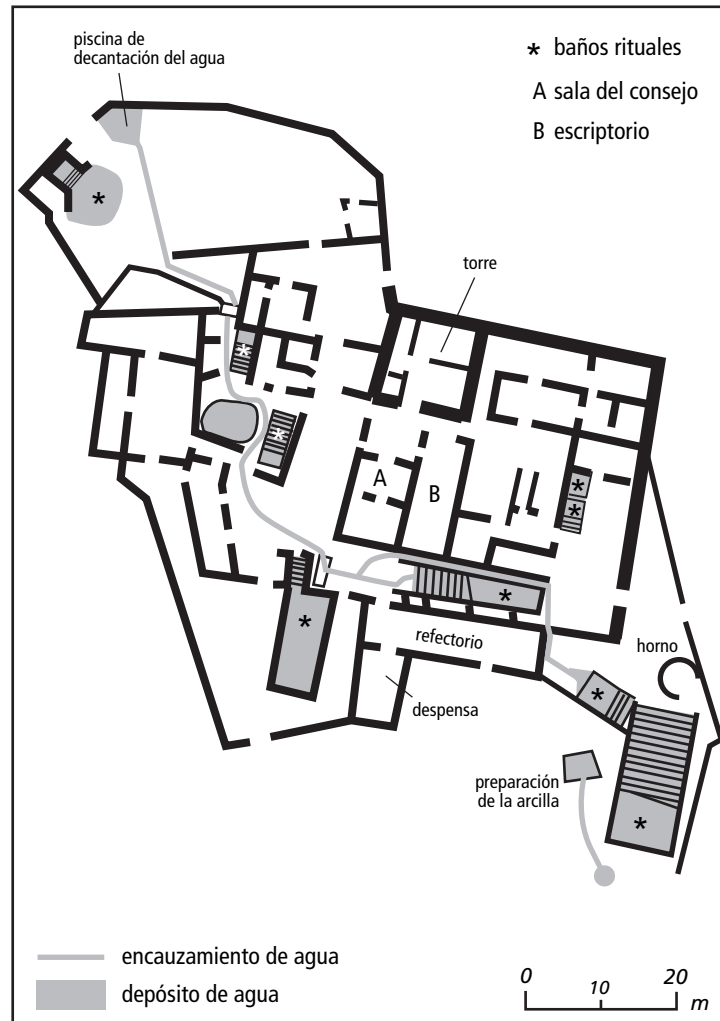


Mapa 15. Restos arqueológicos de la Tiberiades de Antipas
© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



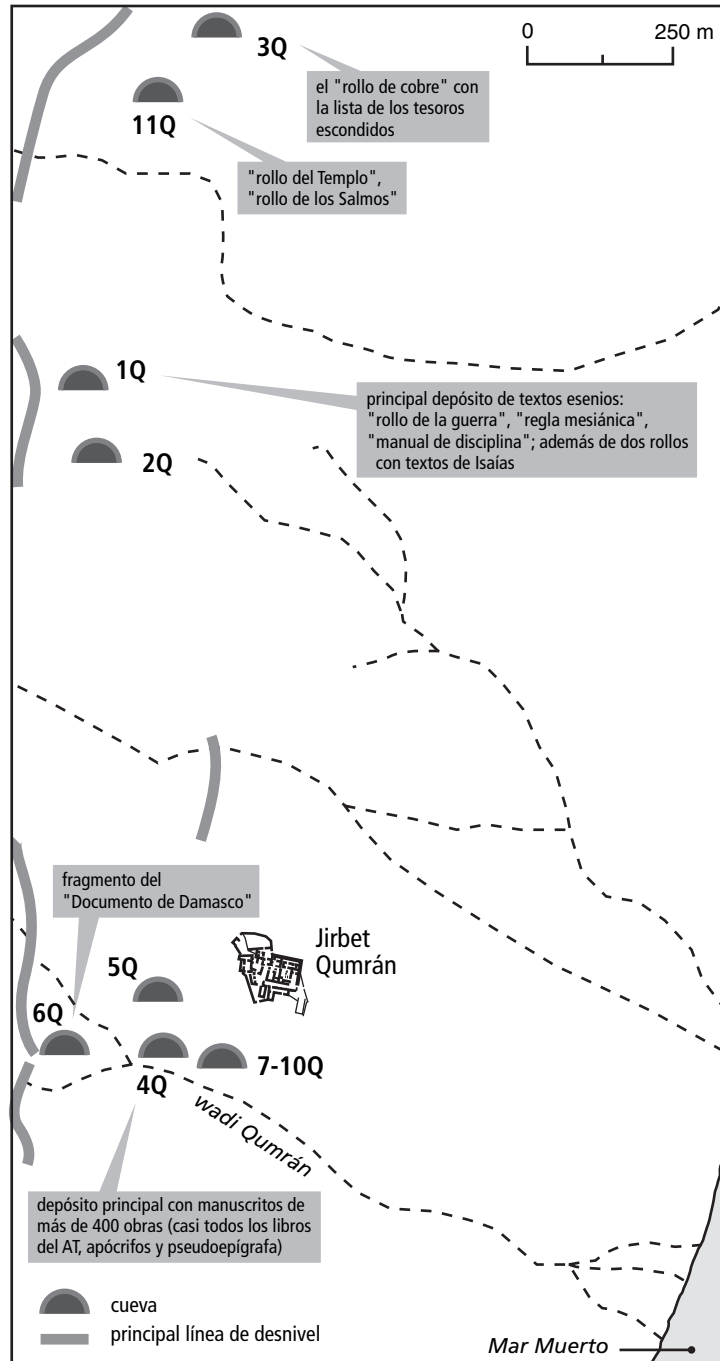
Mapa 16. Ubicación de Qumrán

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



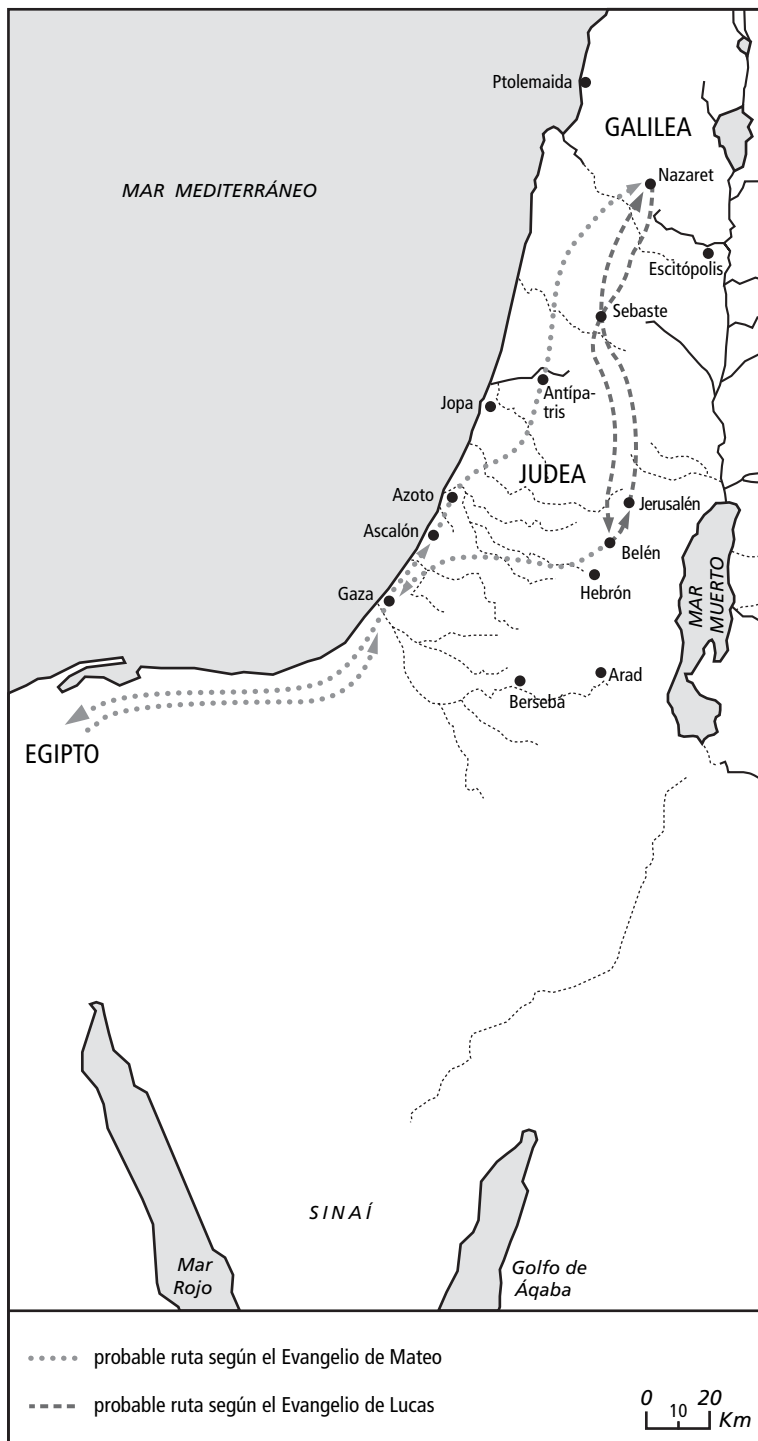
Mapa 17. El complejo monástico de Qumrán

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

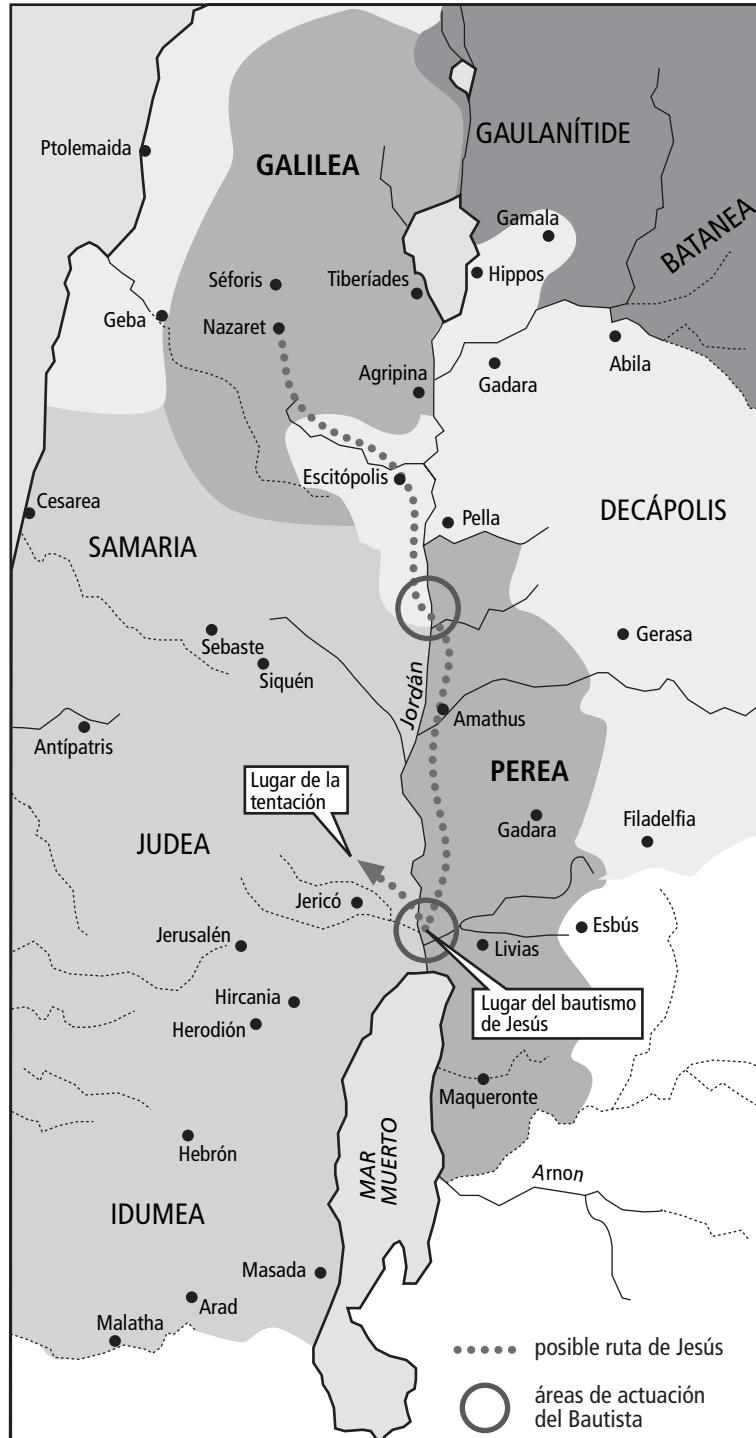


Mapa 18. Los hallazgos de Qumrán

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

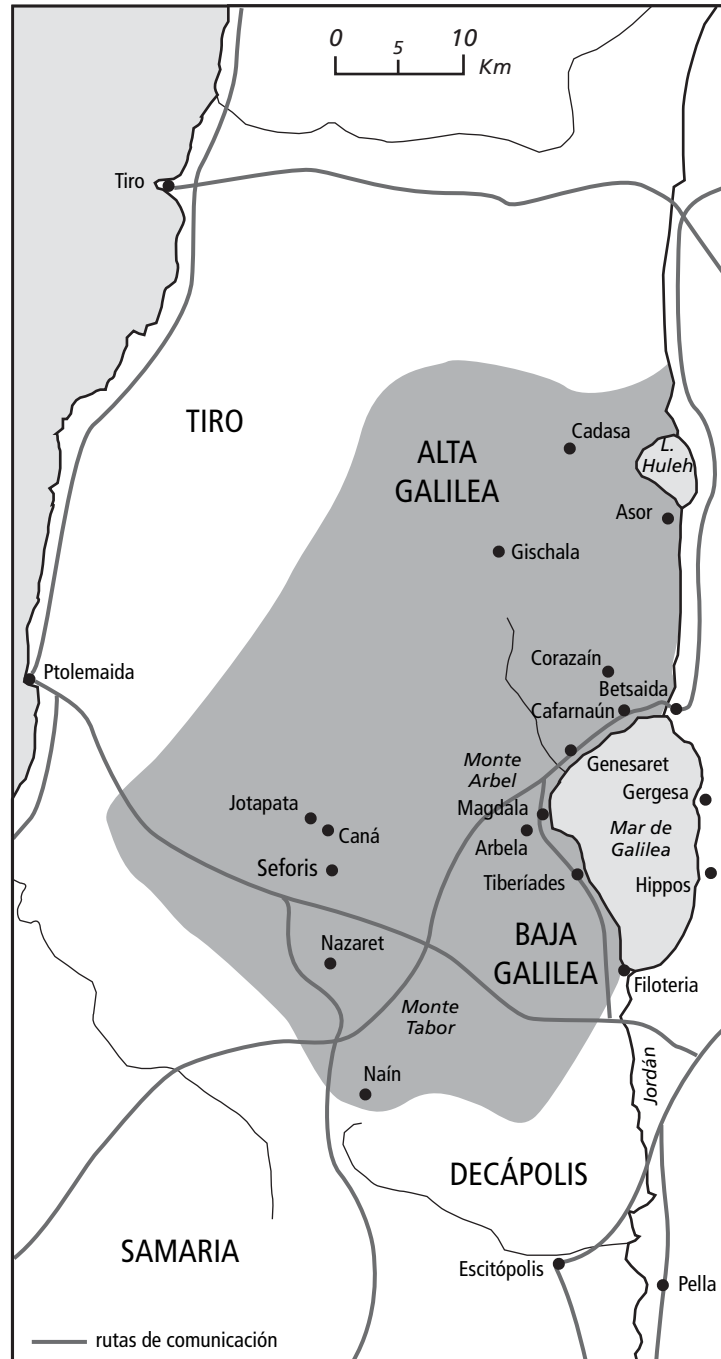


Mapa 19. Entorno geográfico del nacimiento de Jesús
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



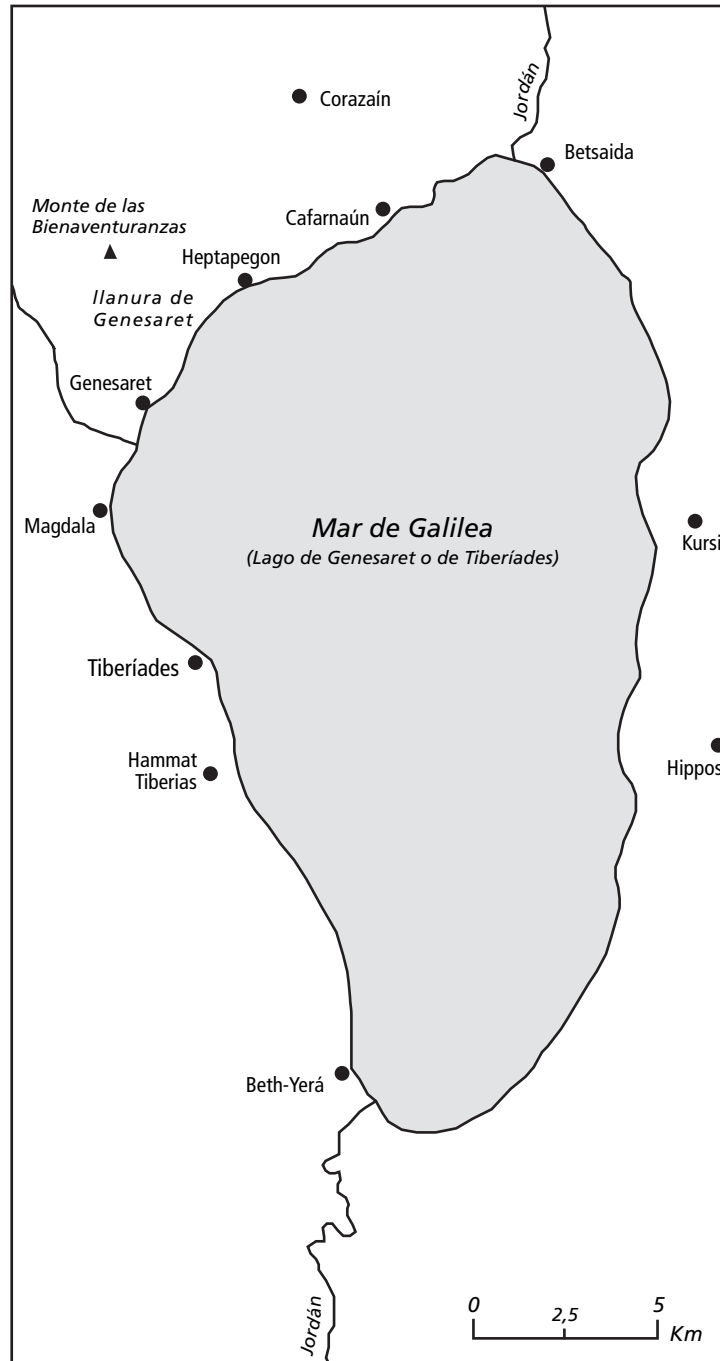
Mapa 20. Zona de actuación del Bautista

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



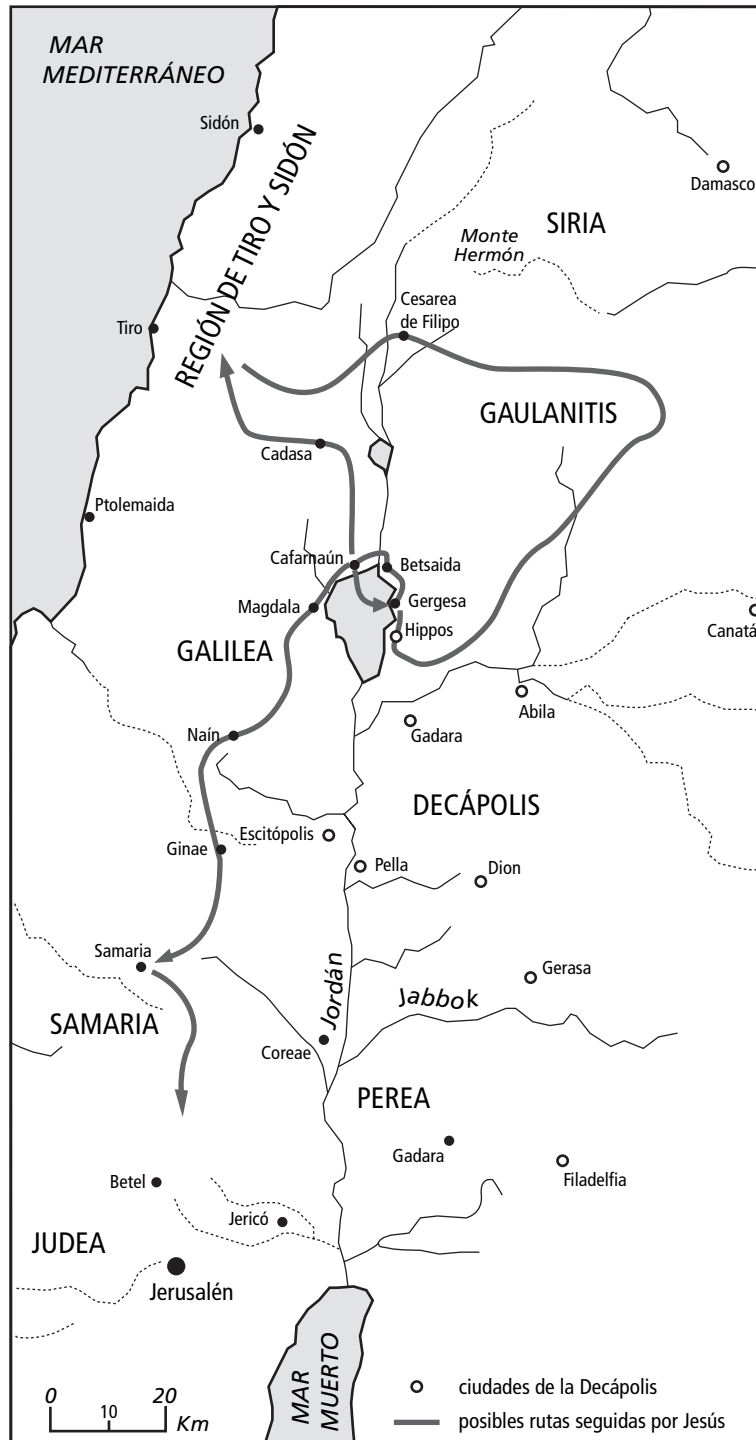
Mapa 21. Galilea

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



Mapa 22. Las costas del Mar de Galilea

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



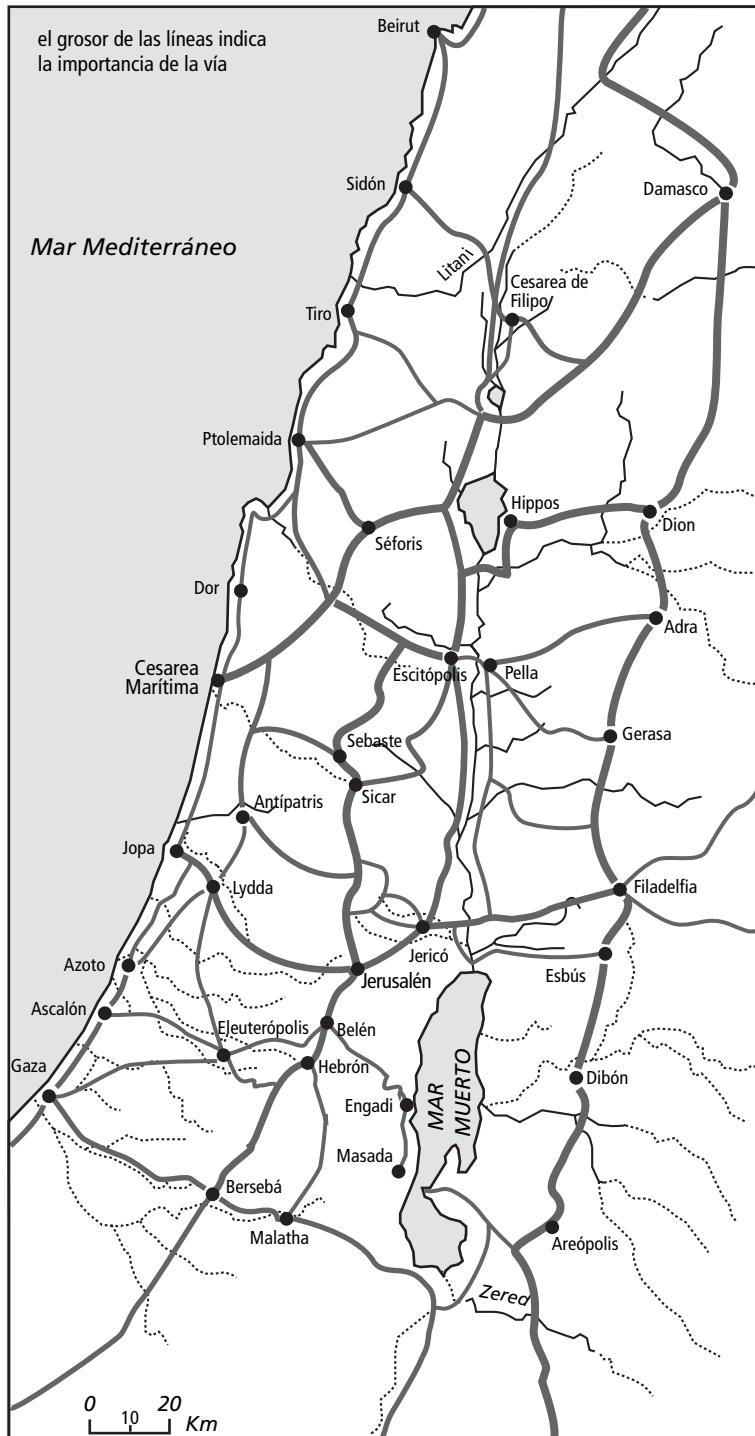
Mapa 23. Jesús en Galilea

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

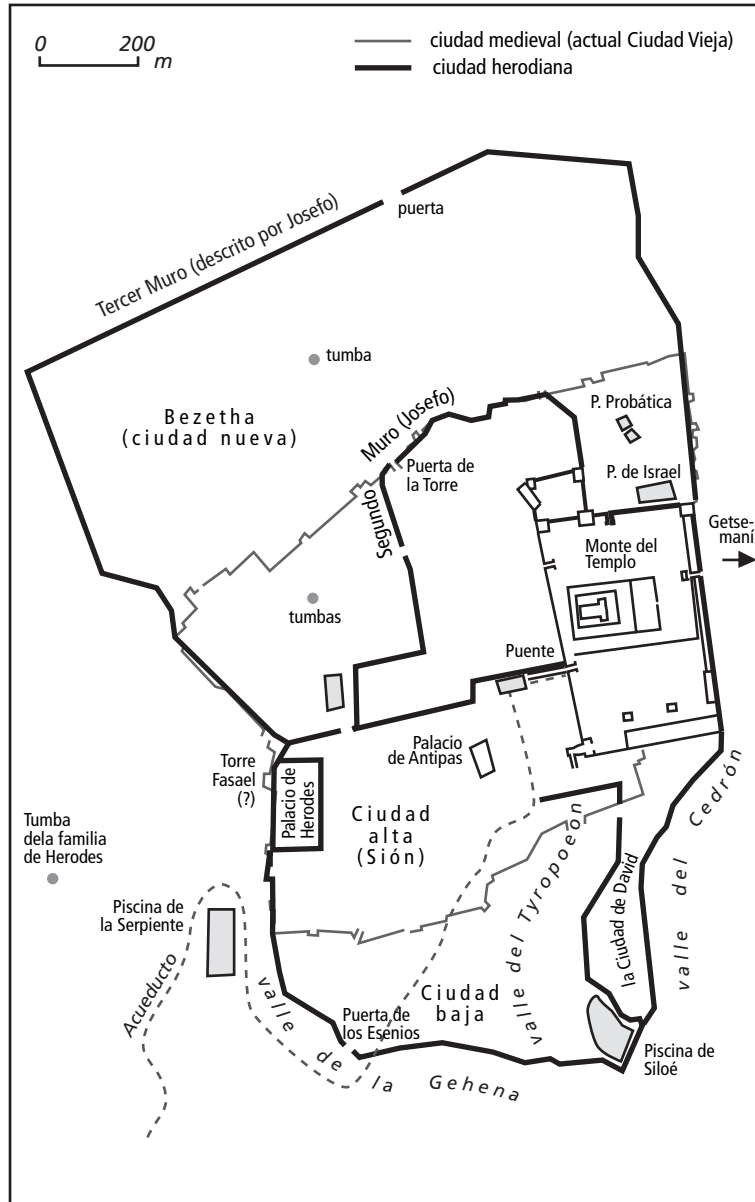


Mapa 24. Jesús de Galilea a Judea

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

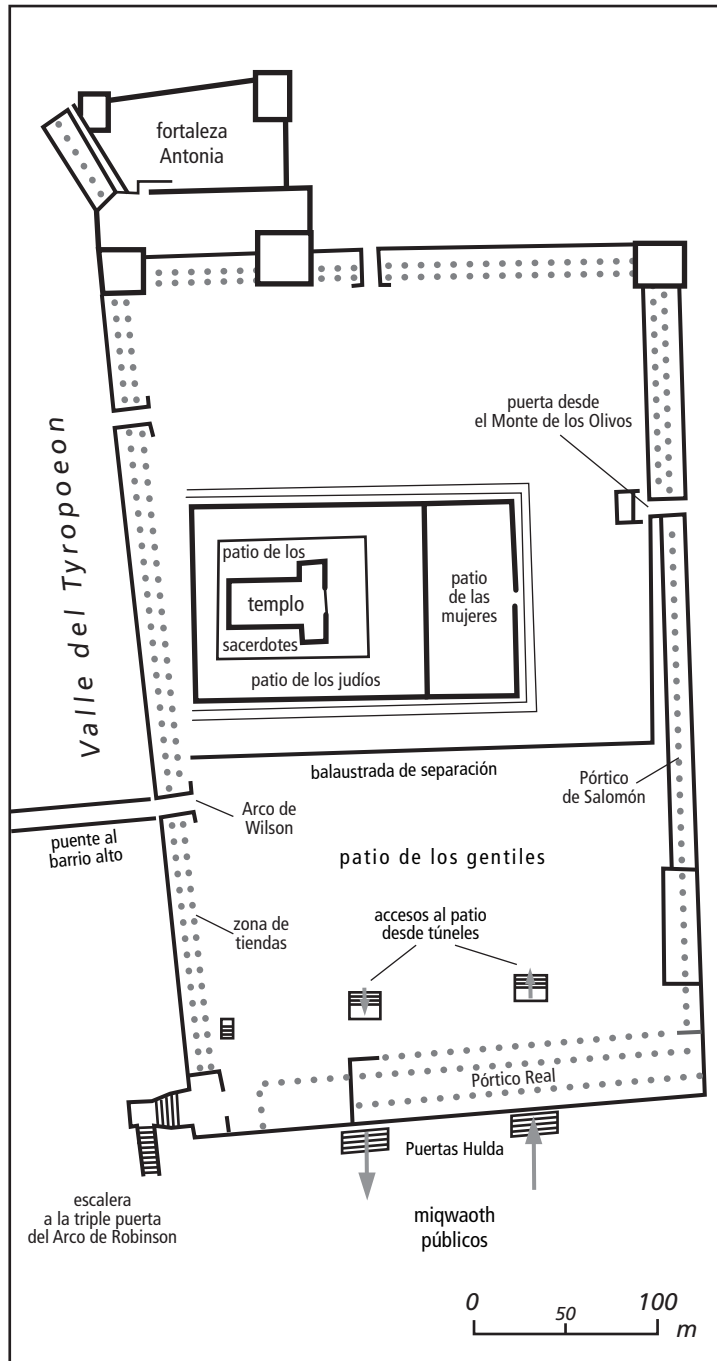


Mapa 25. Vías de comunicación de la Palestina romana
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

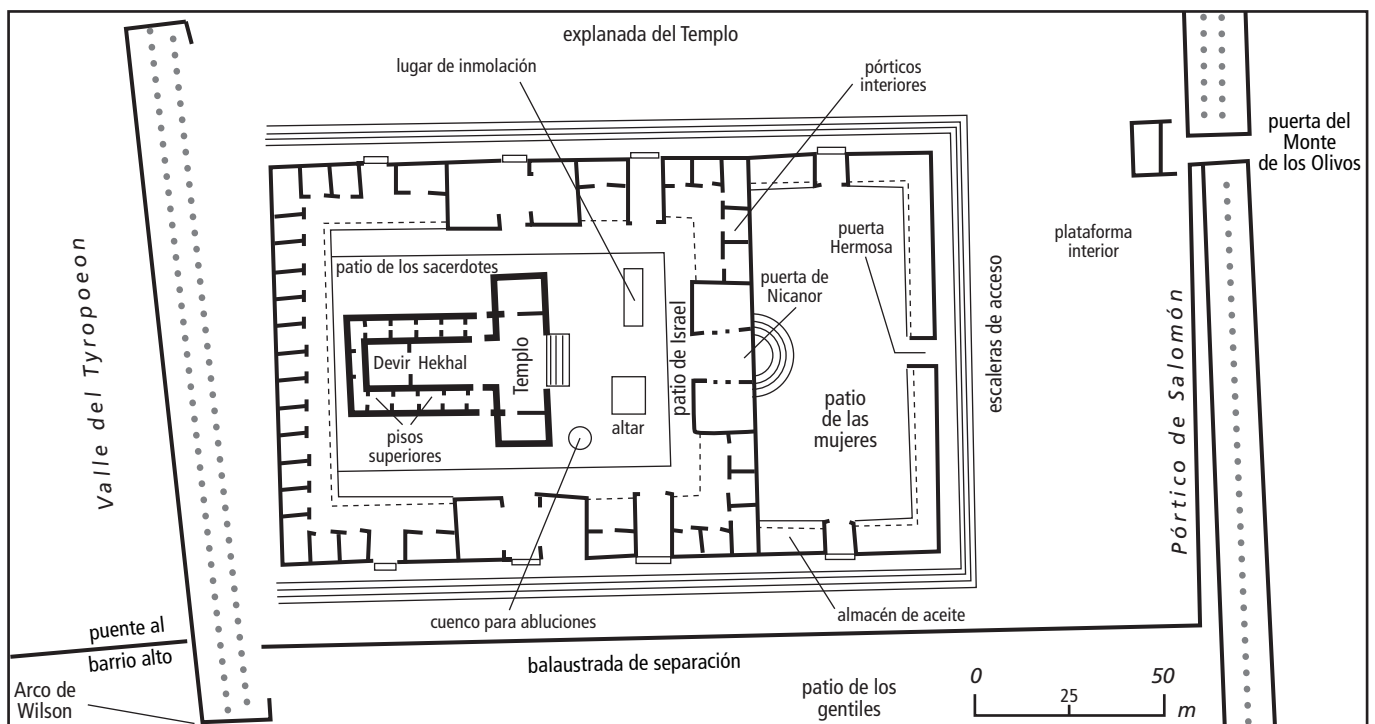


Mapa 26. La Jerusalén herodiana

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

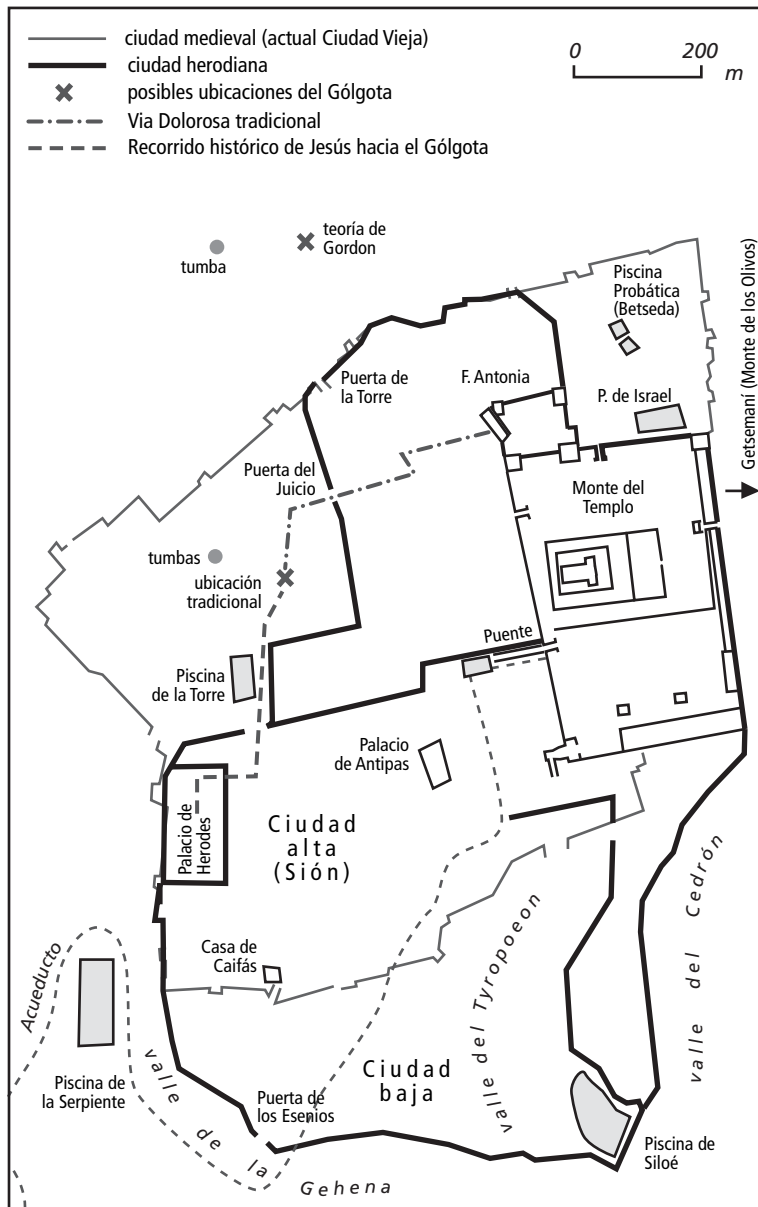


Mapa 27. El Monte del Templo en época de Jesús
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



Mapa 28. El Templo herodiano de Jerusalén

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

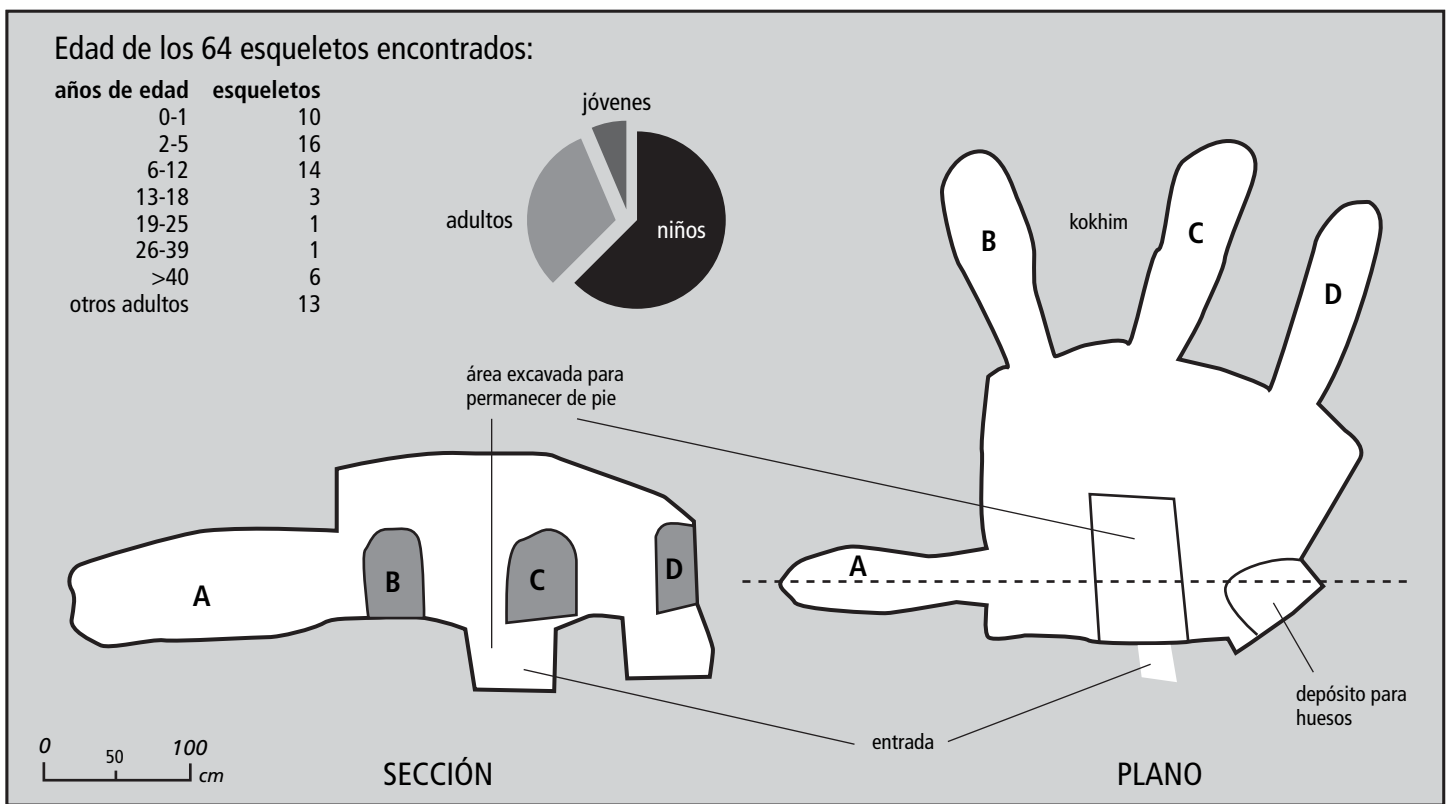
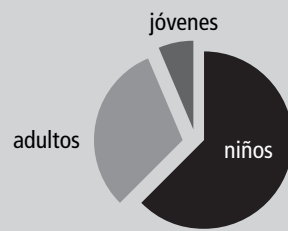


Mapa 29. Jesús en Jerusalén

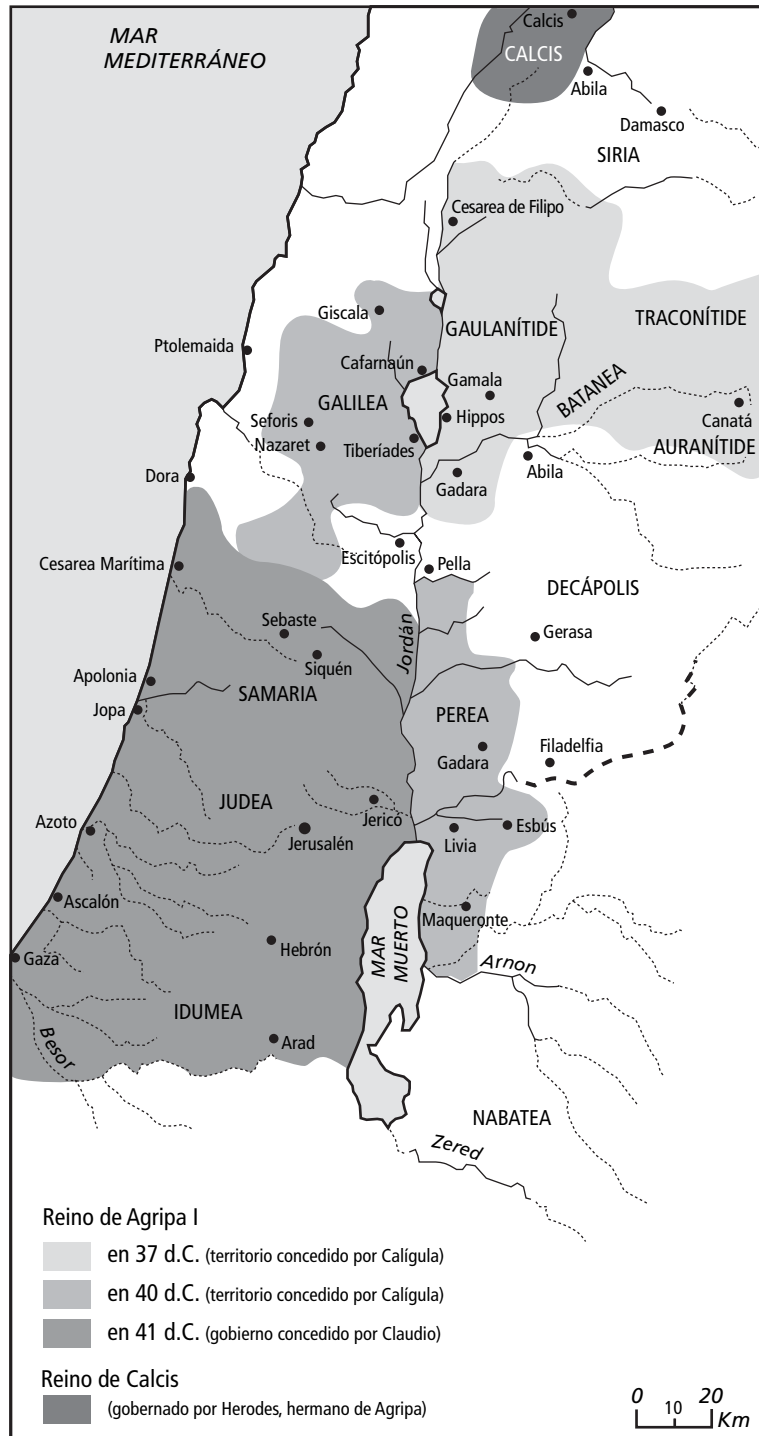
© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

Edad de los 64 esqueletos encontrados:

años de edad	esqueletos
0-1	10
2-5	16
6-12	14
13-18	3
19-25	1
26-39	1
>40	6
otros adultos	13



Mapa 30. La cámara funeraria de la familia de Caifás
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



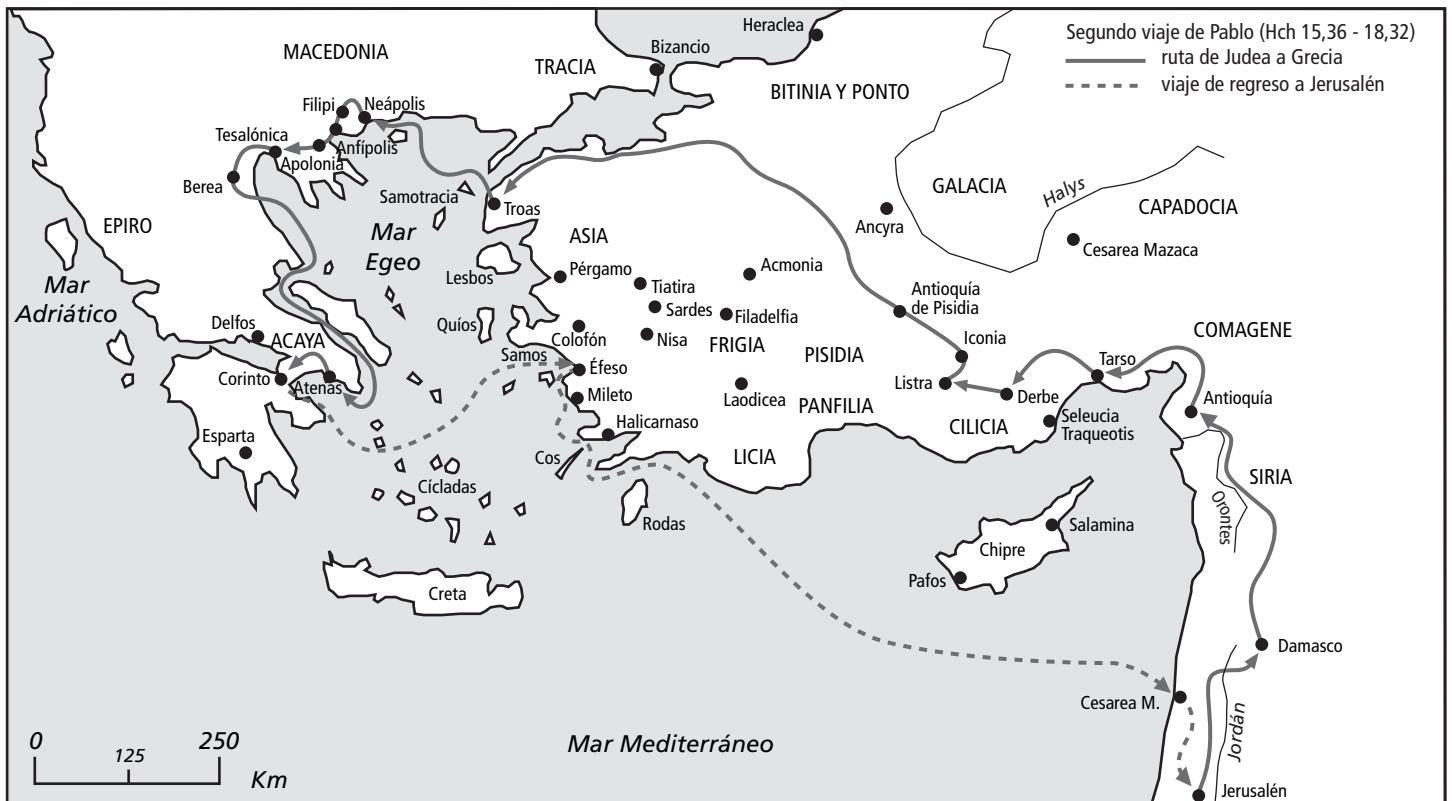
Mapa 31. El reino de Herodes Agripa

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



Mapa 32. Primer viaje misionero de Pablo

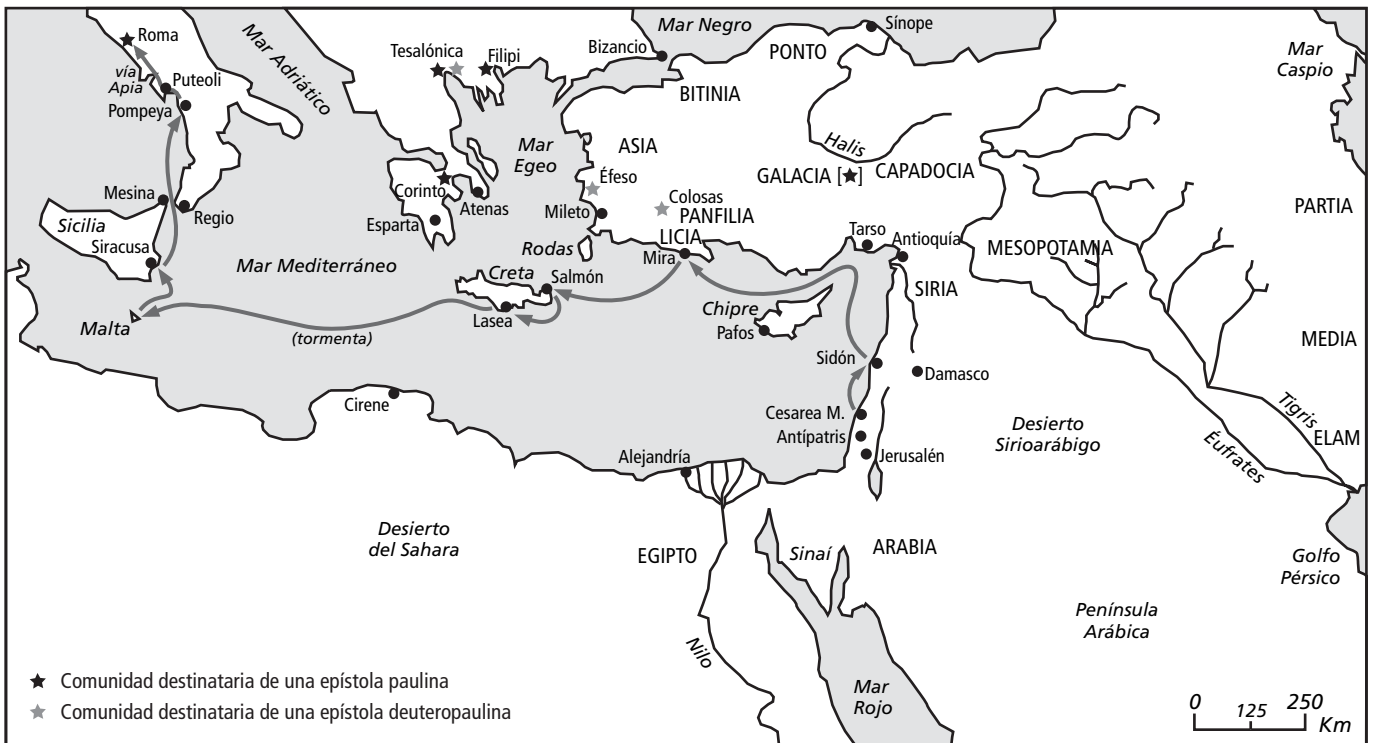
© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



Mapa 33. Segundo viaje misionero de Pablo
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

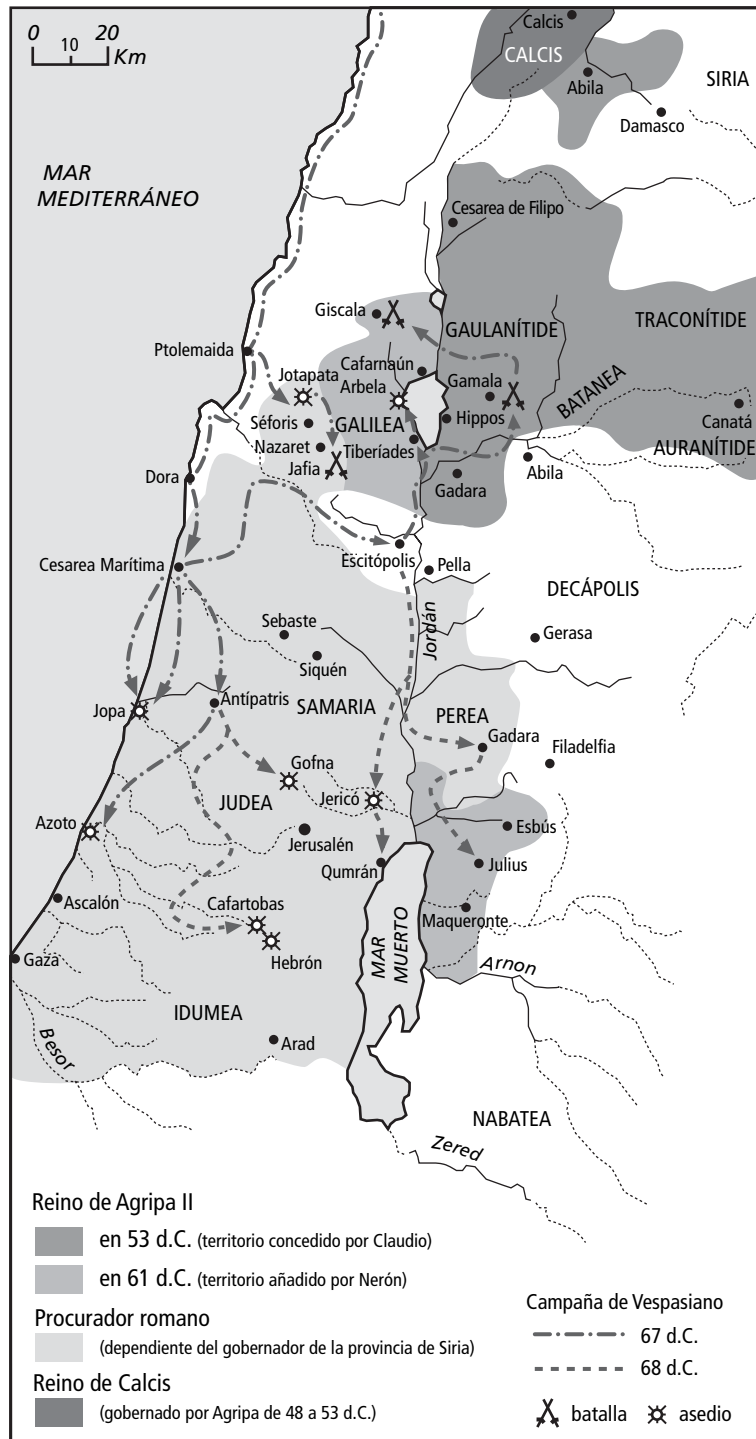


Mapa 34. Tercer viaje misionero de Pablo
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



Mapa 35. Pablo va prisionero a Roma

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

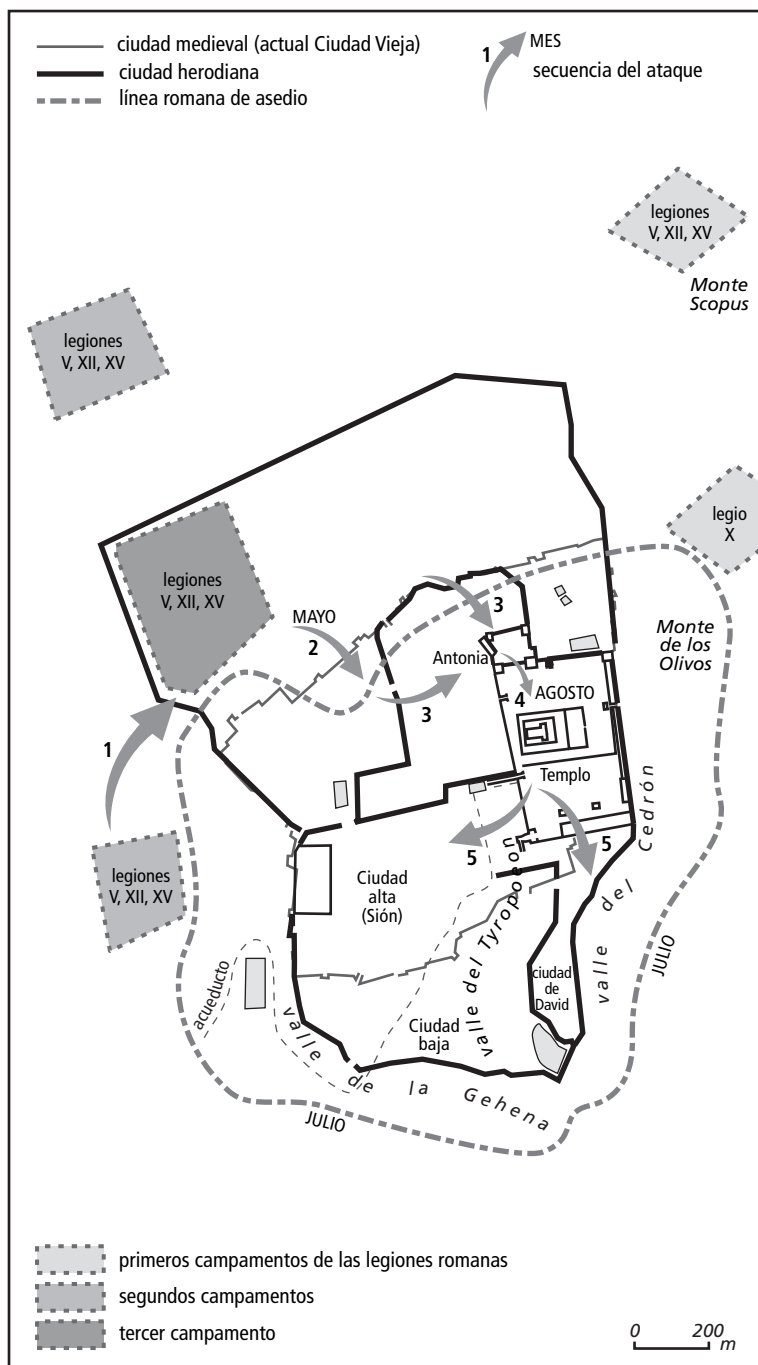


Mapa 36. El reino de Agripa II y la primera revuelta judía
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



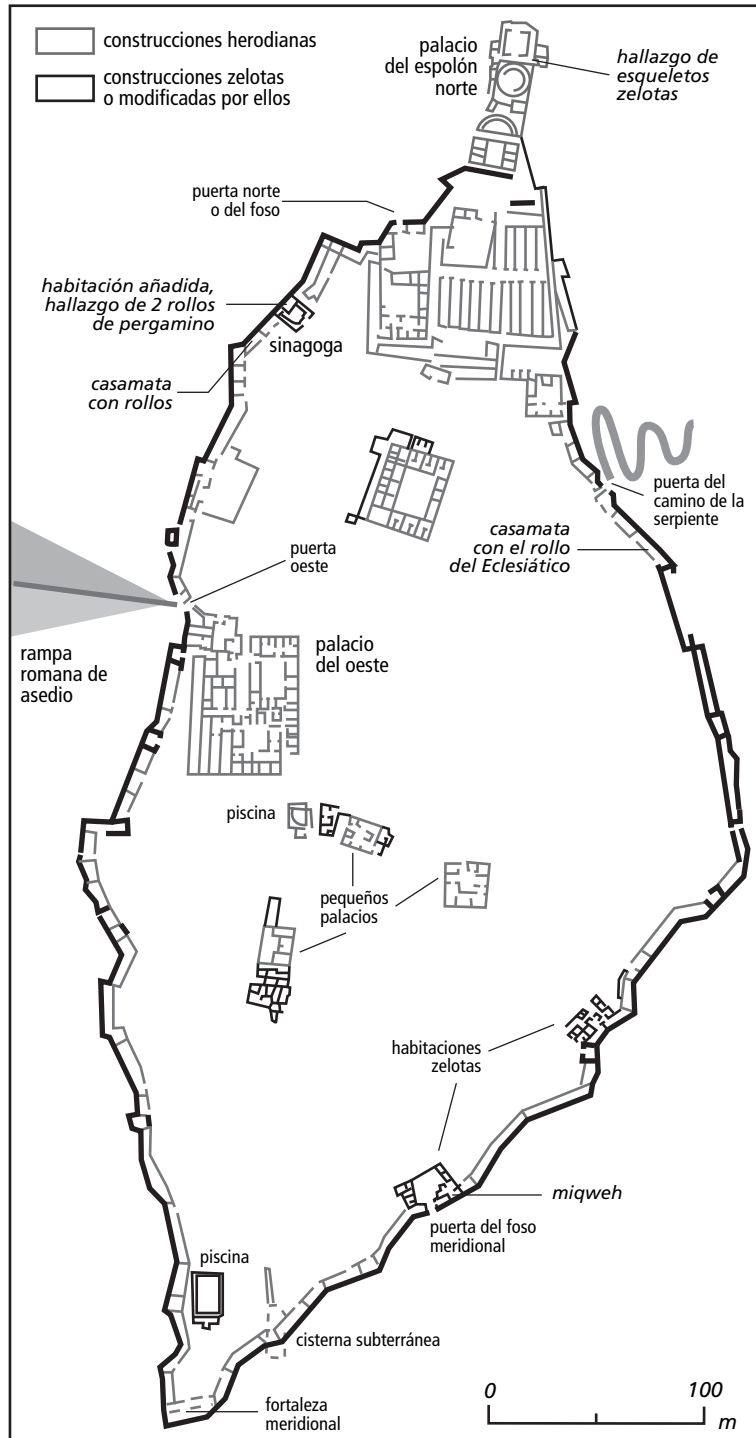
Mapa 37. La campaña de Tito

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



Mapa 38. El sitio y caída de Jerusalén

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



Mapa 39. La Masada de los zelotas

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



Mapa 40. El asedio de Masada

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

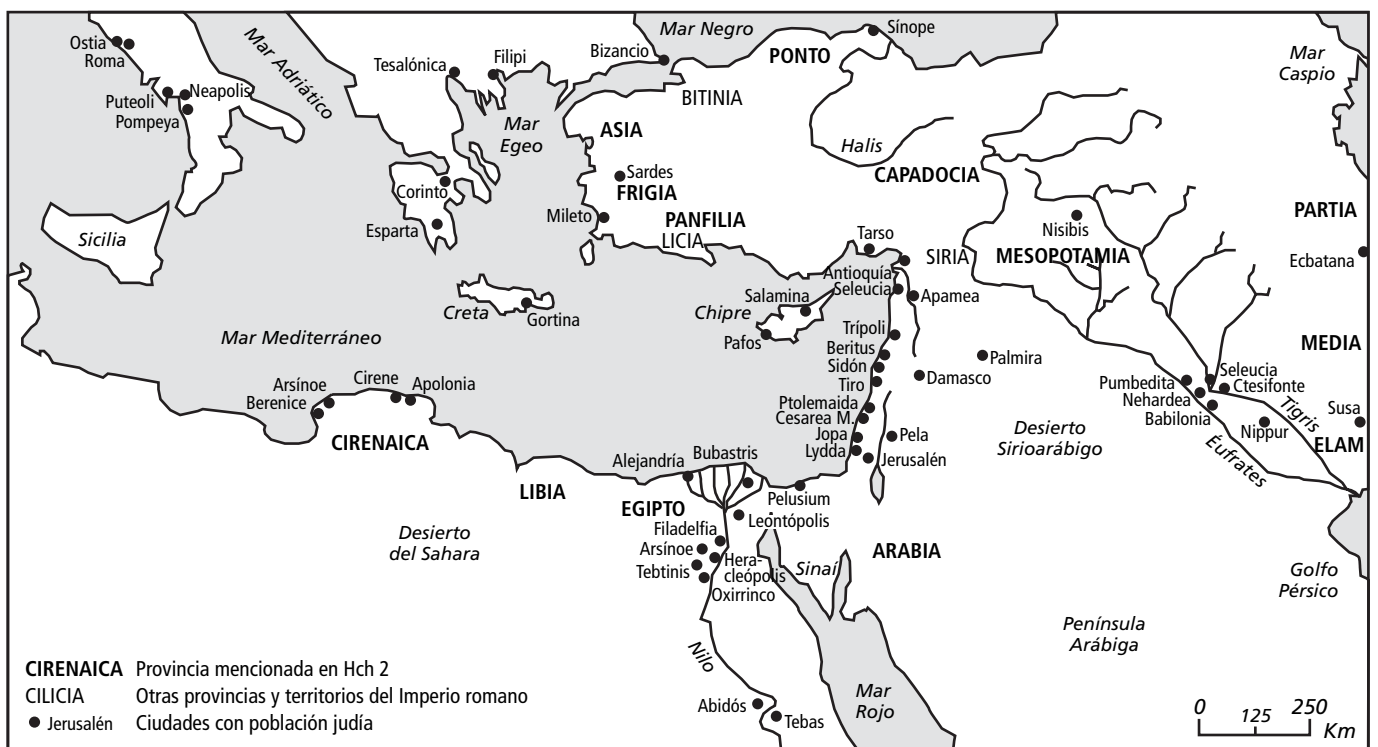


Mapa 41. Difusión del cristianismo a finales del siglo I
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



Mapa 42. La diáspora judía por Anatolia

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

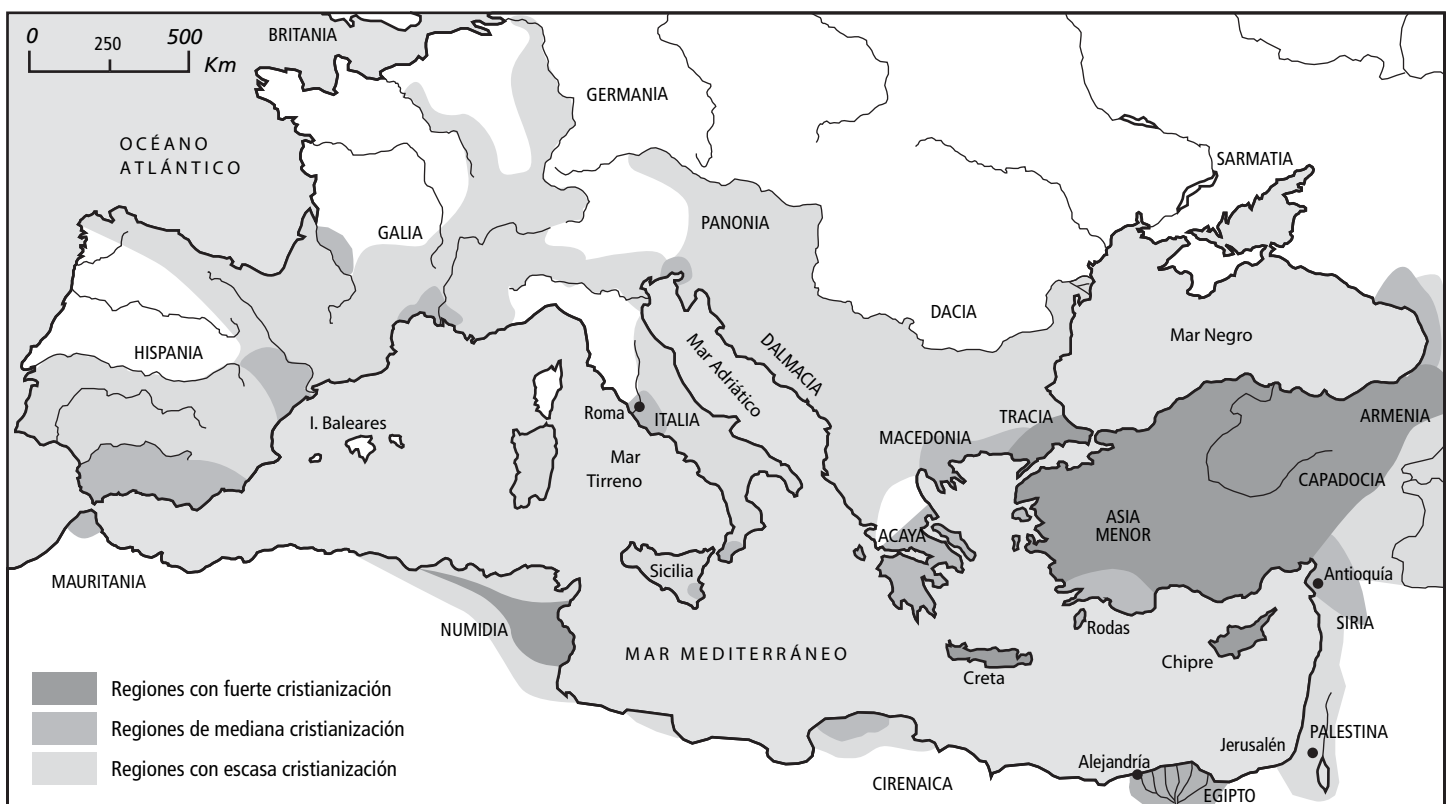


Mapa 43. La diáspora judía por Próximo Oriente
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



Mapa 44. Las iglesias de Asia Menor

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



Mapa 45. La cristiandad hacia el año 300
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)



Mapa 46. El imperio de Constantino

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

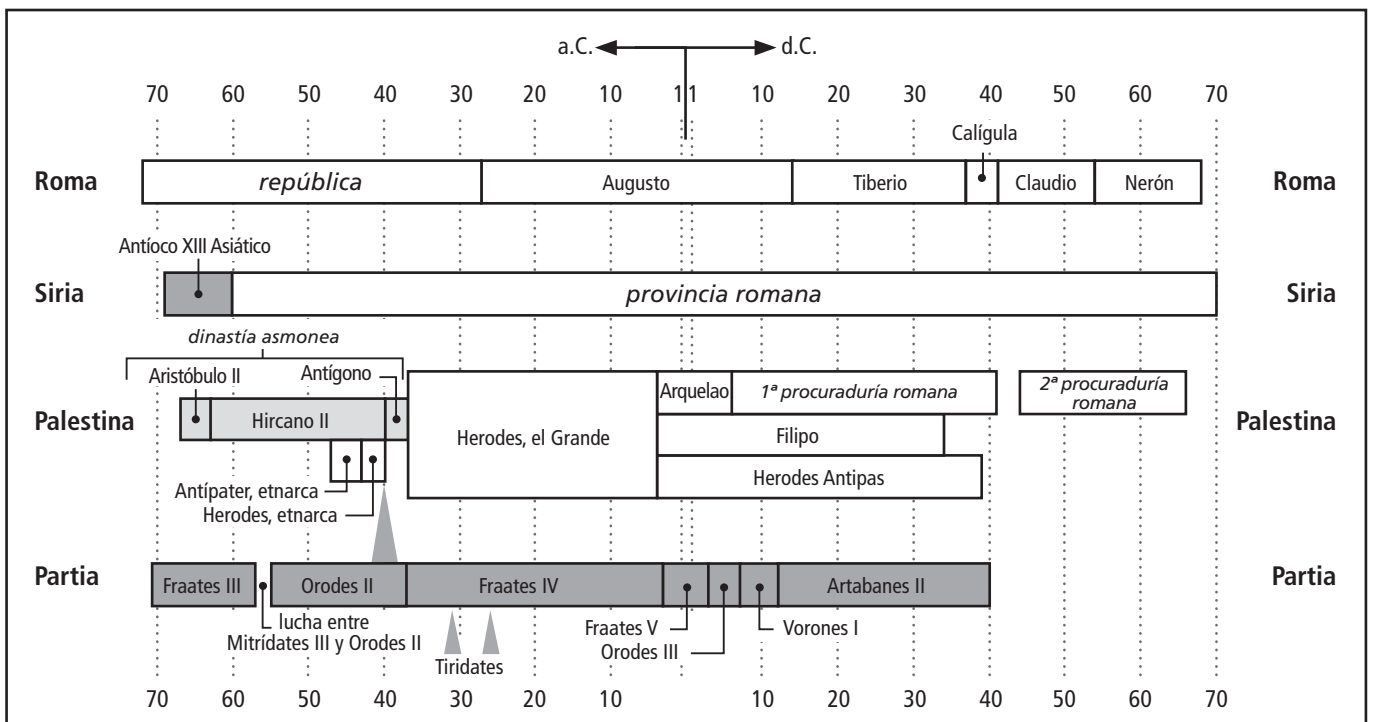


Gráfico 1. Cronología de los siglos I a.C. y I d.C.

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

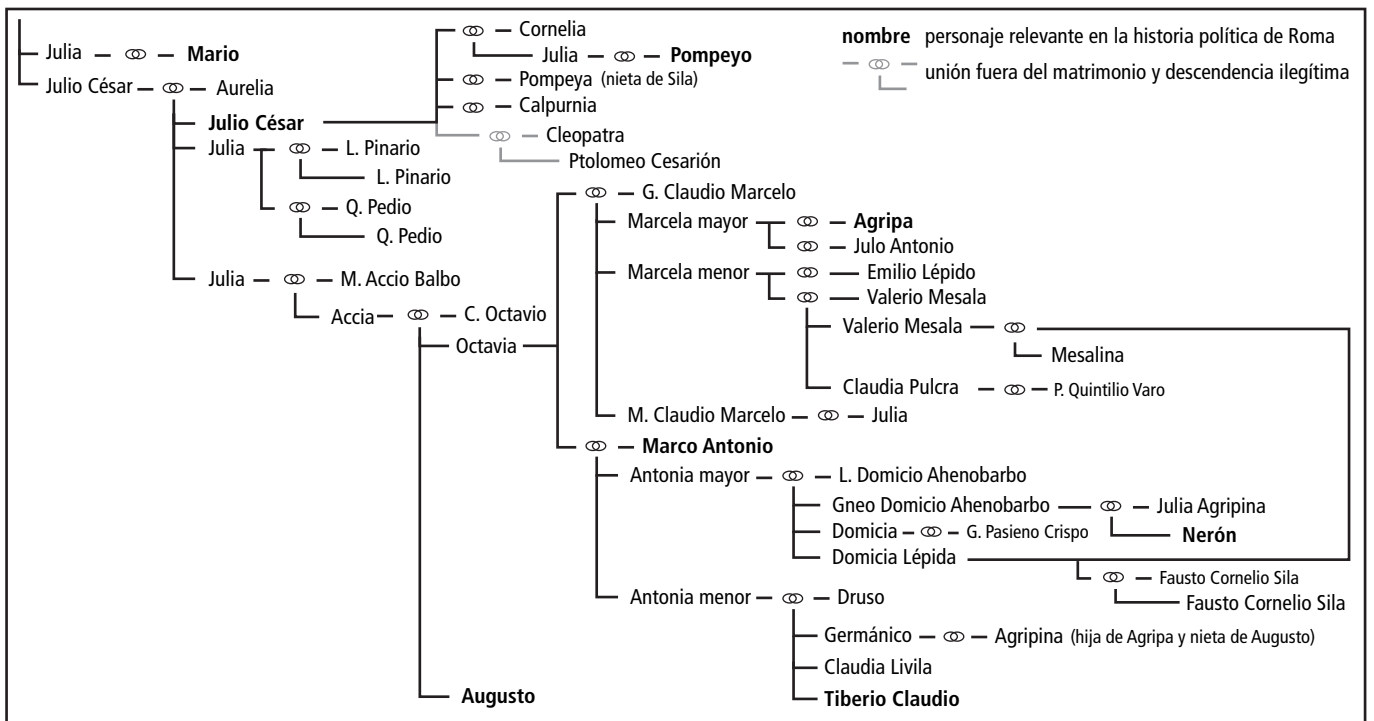


Gráfico 2. Genealogía de Augusto: el poder en Roma al final de la República
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

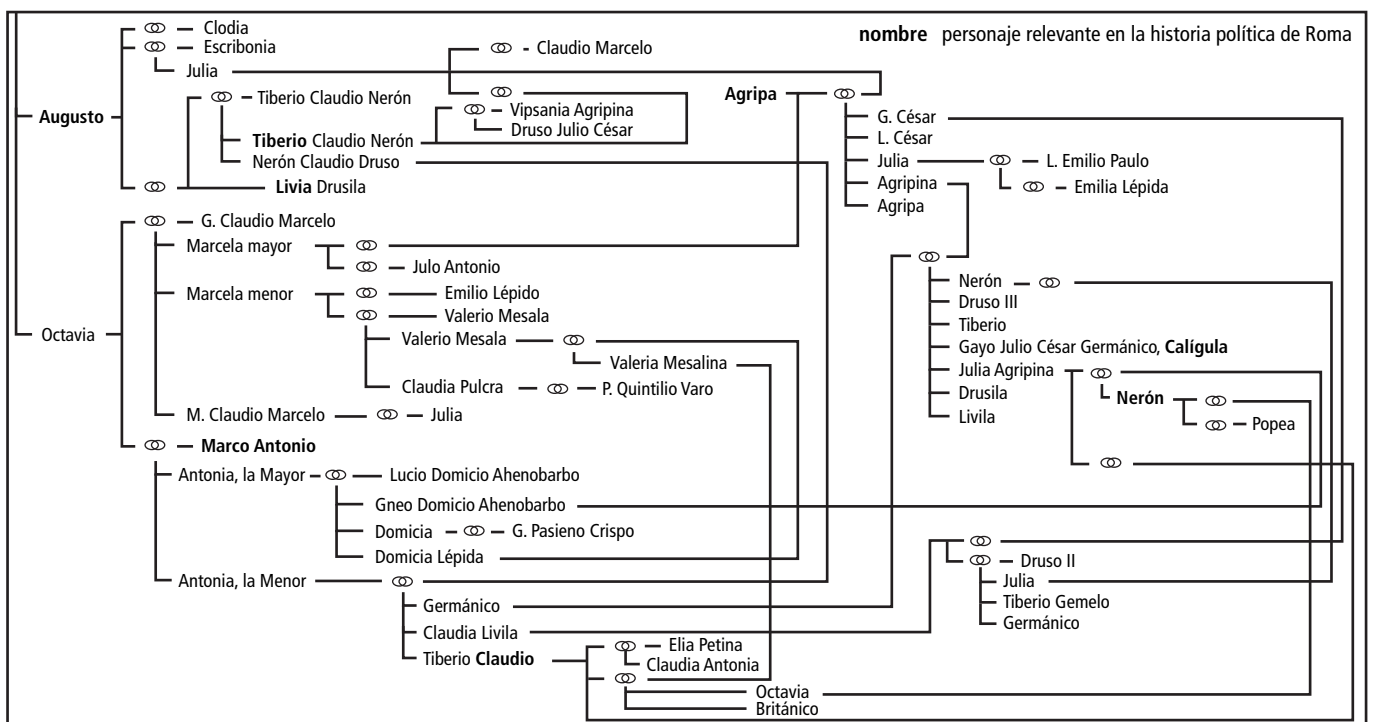


Gráfico 3. Emperadores romanos de la familia julio-claudia

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

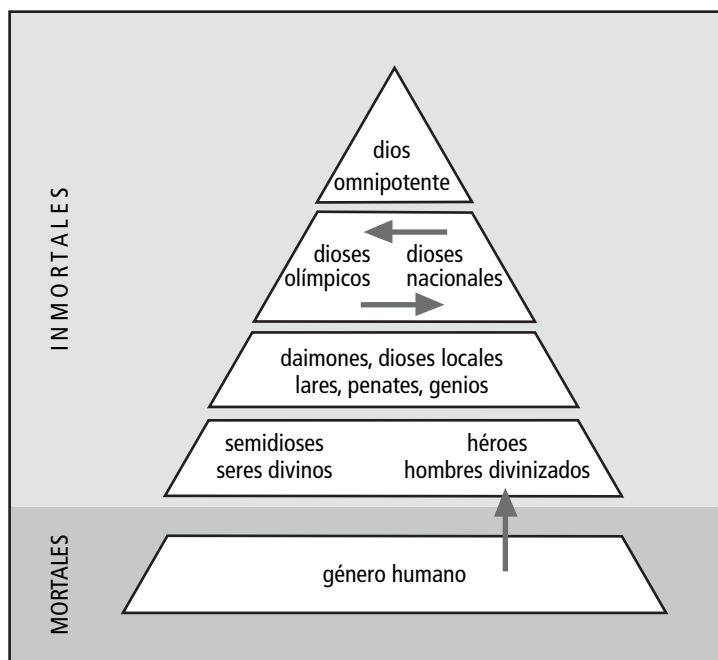


Gráfico 4. Organización piramidal del panteón grecorromano
© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

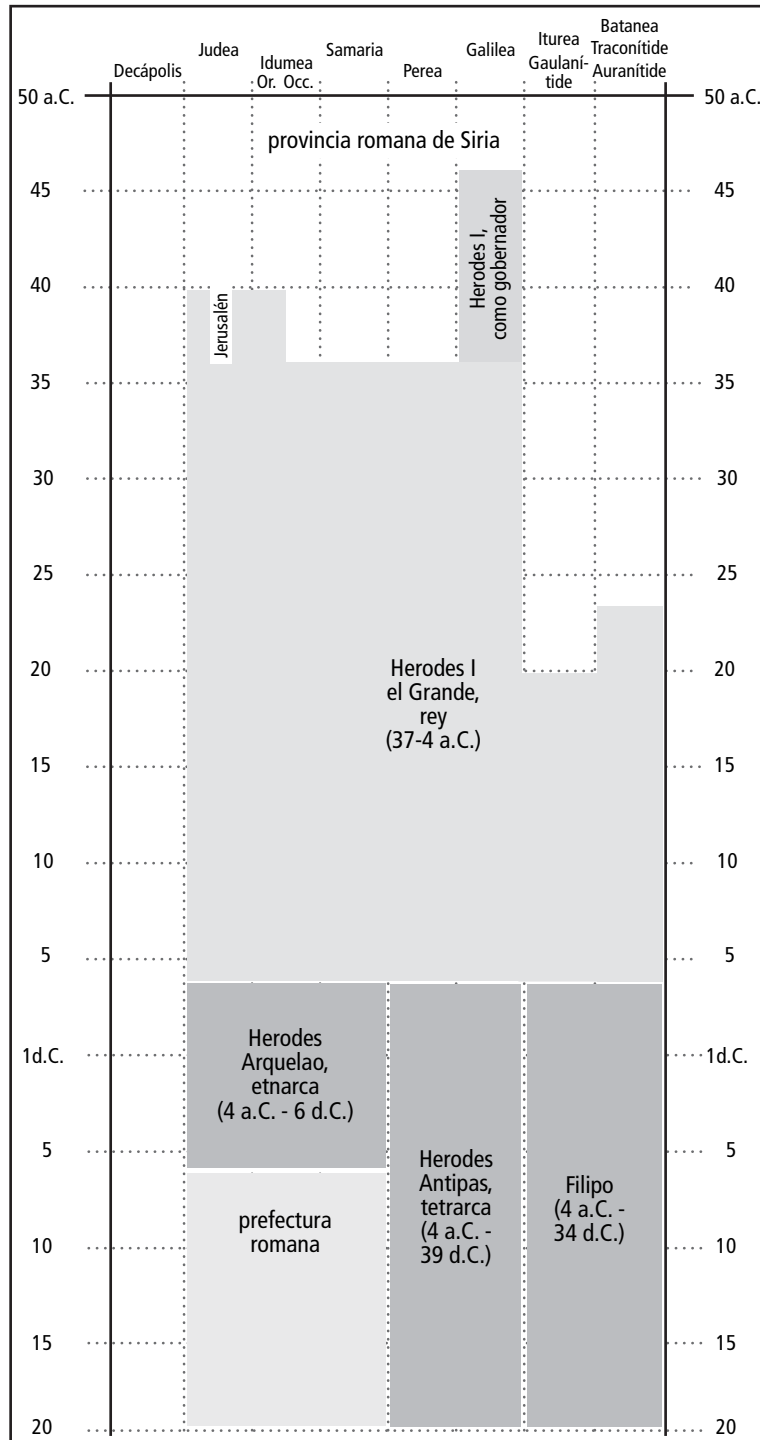


Gráfico 5. Cronología del poder en Palestina en el cambio de era
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

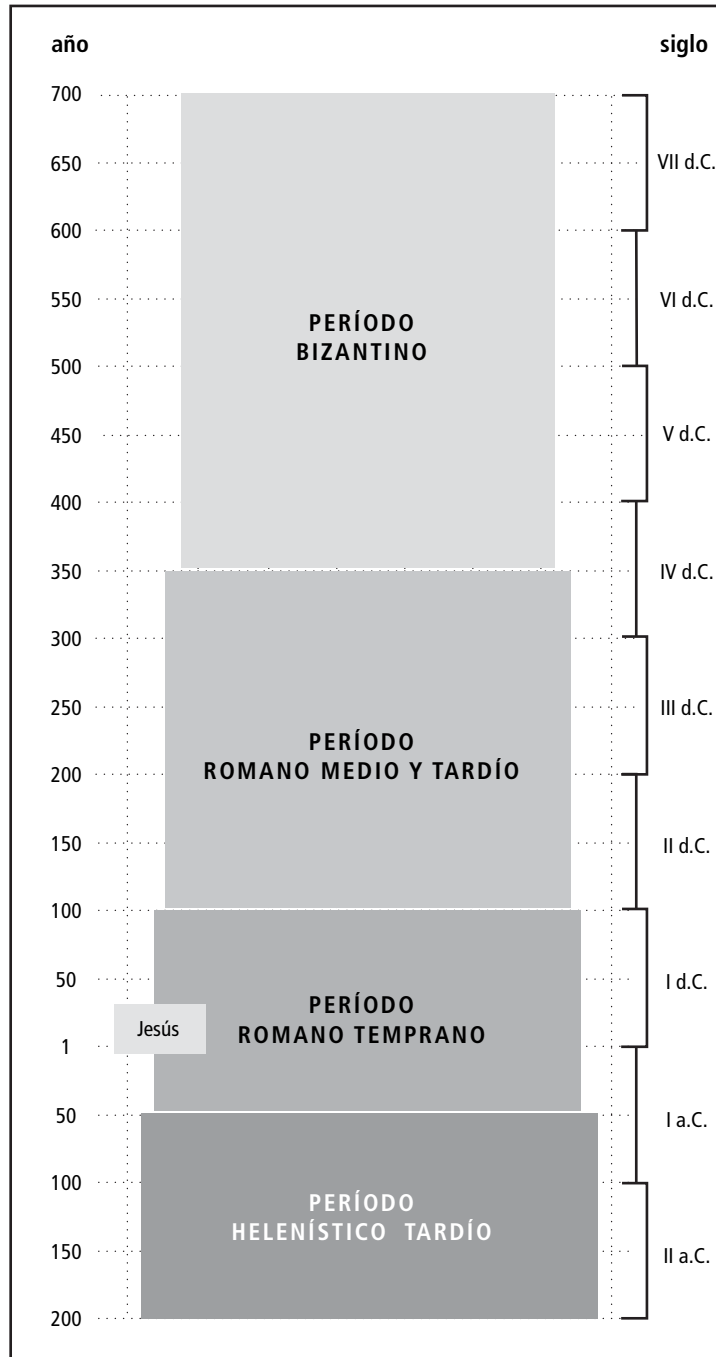


Gráfico 6. Estratos arqueológicos en Palestina
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

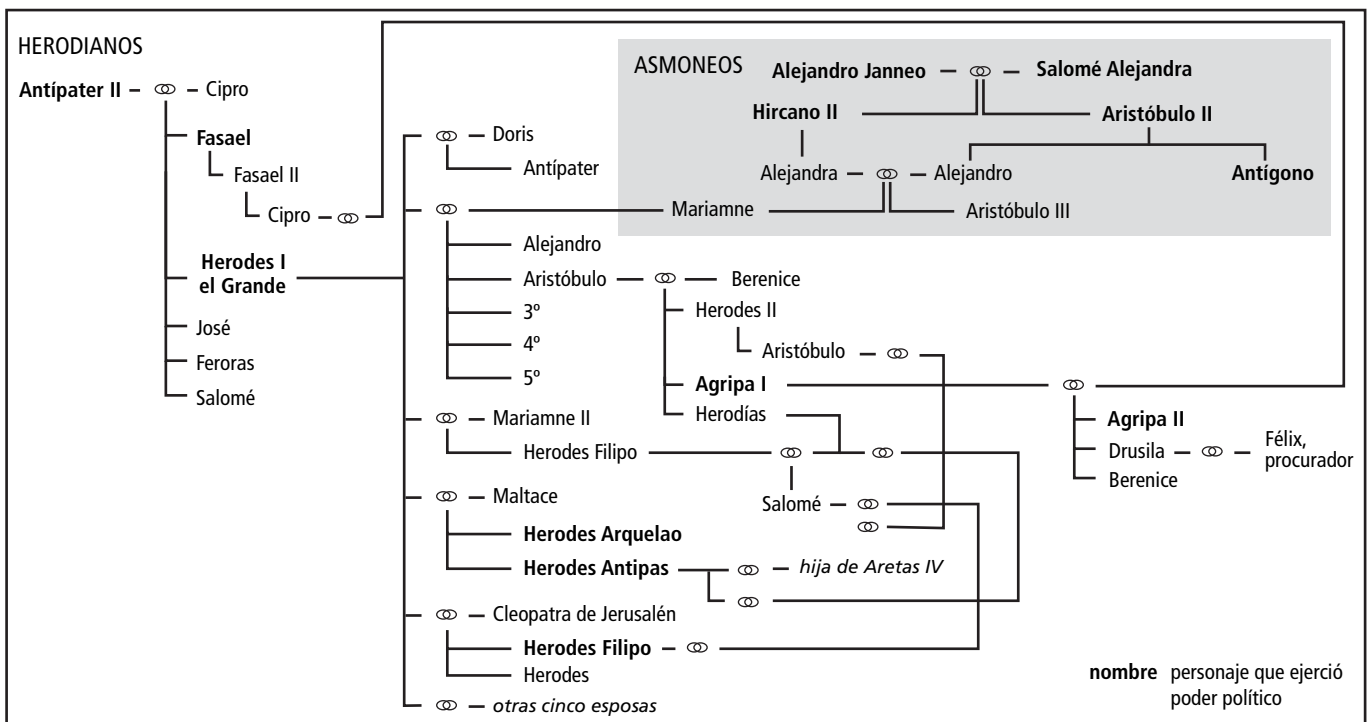


Gráfico 7. Genealogía herodiana

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

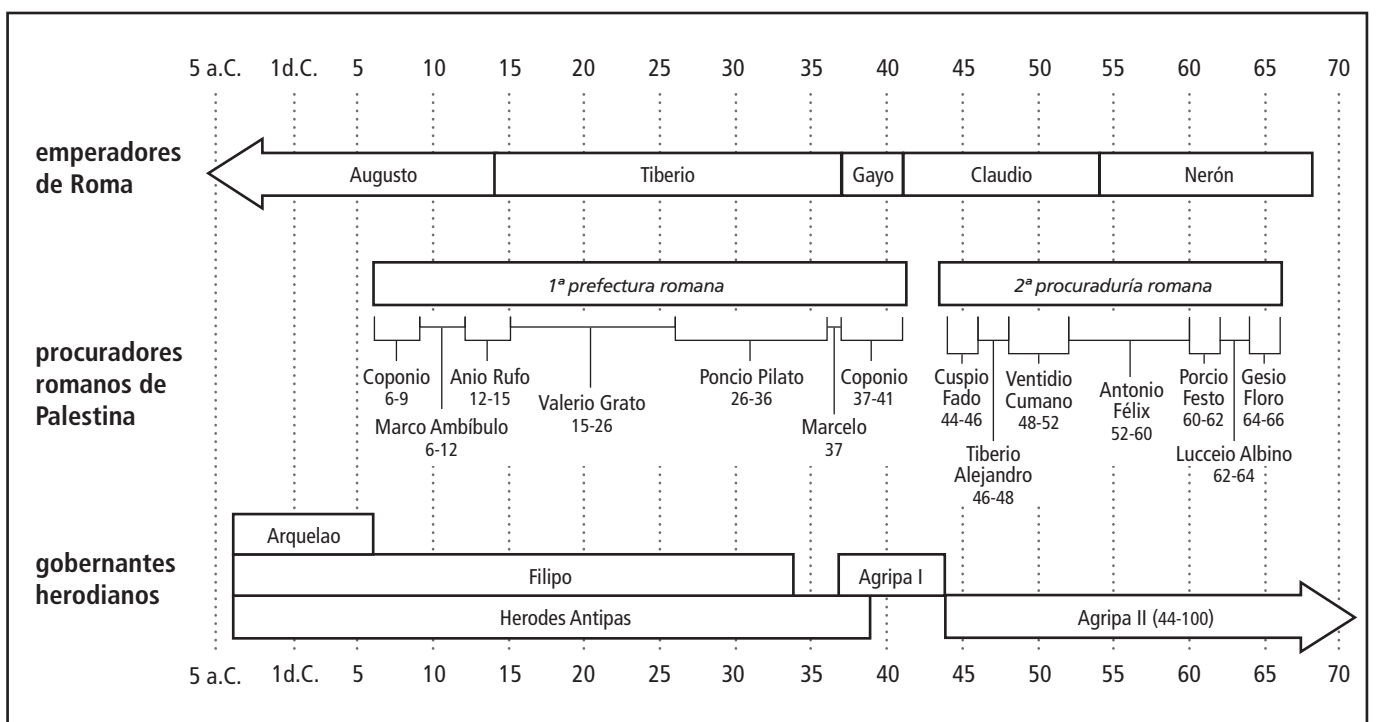


Gráfico 8. Cronología del mando romano en Judea (6-68 d.C.)

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

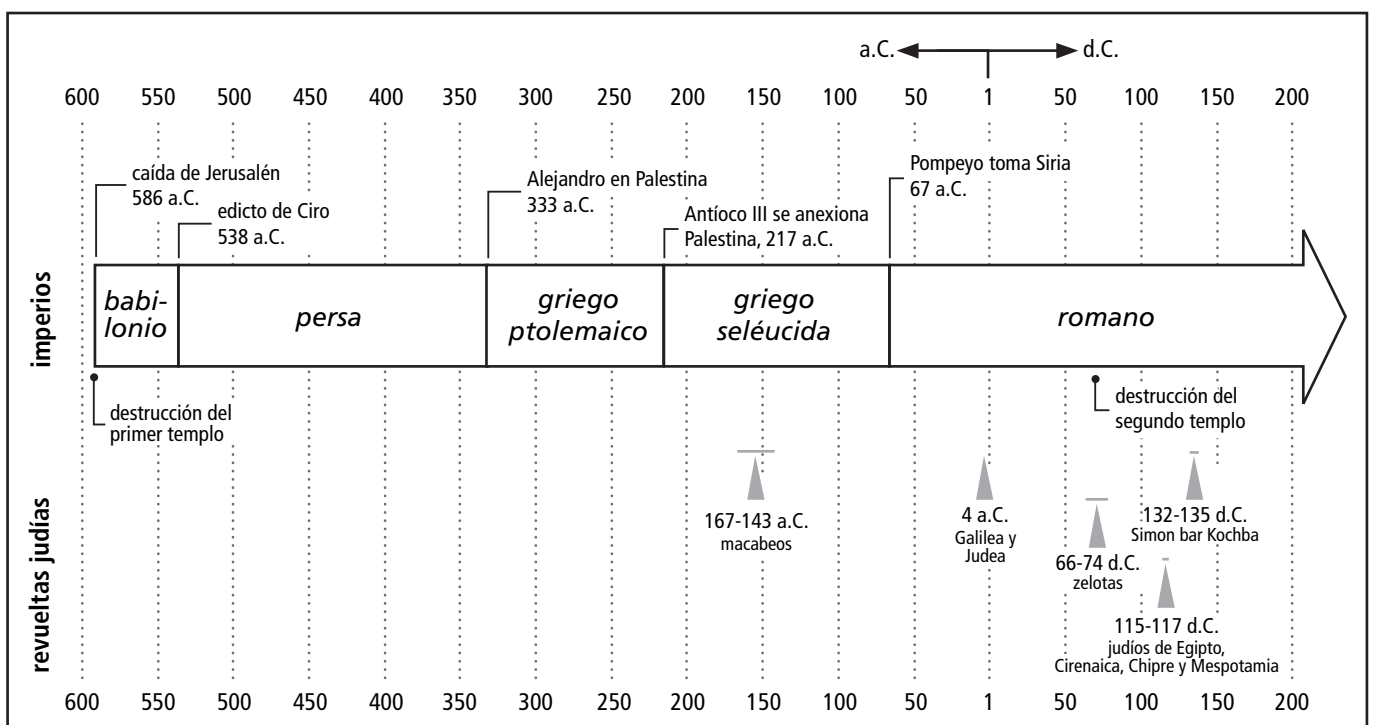


Gráfico 9. Imperios y revoluciones judías (600 a.C. – 200 d.C.)

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

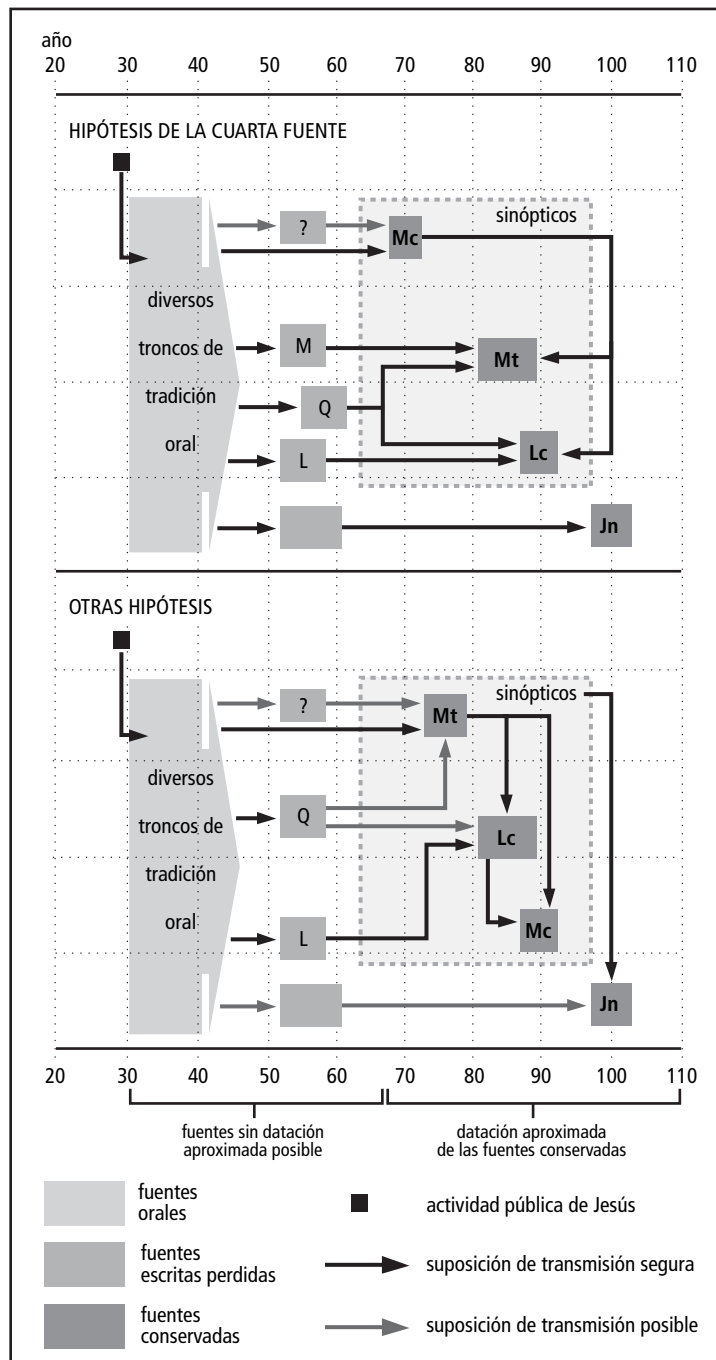


Gráfico 10. La tradición evangélica: fuentes y textos
© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

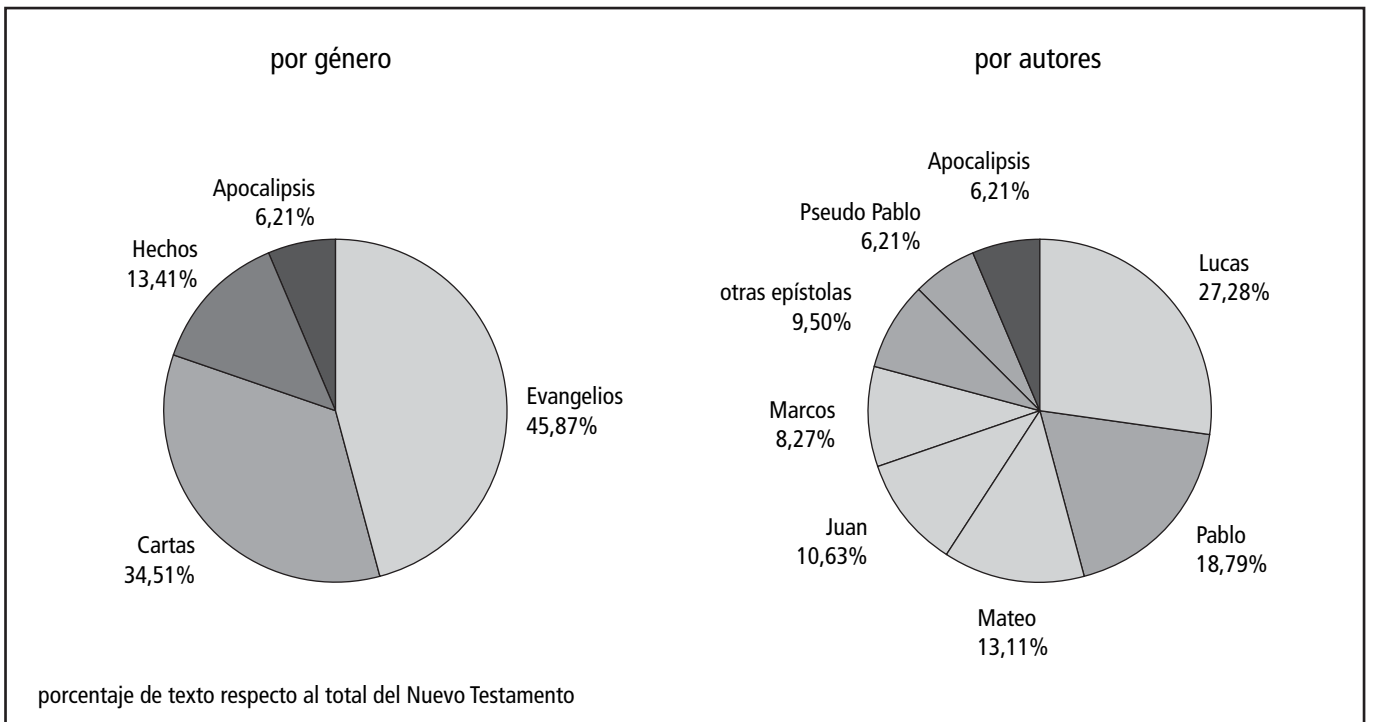


Gráfico 11. Los libros del Nuevo Testamento
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

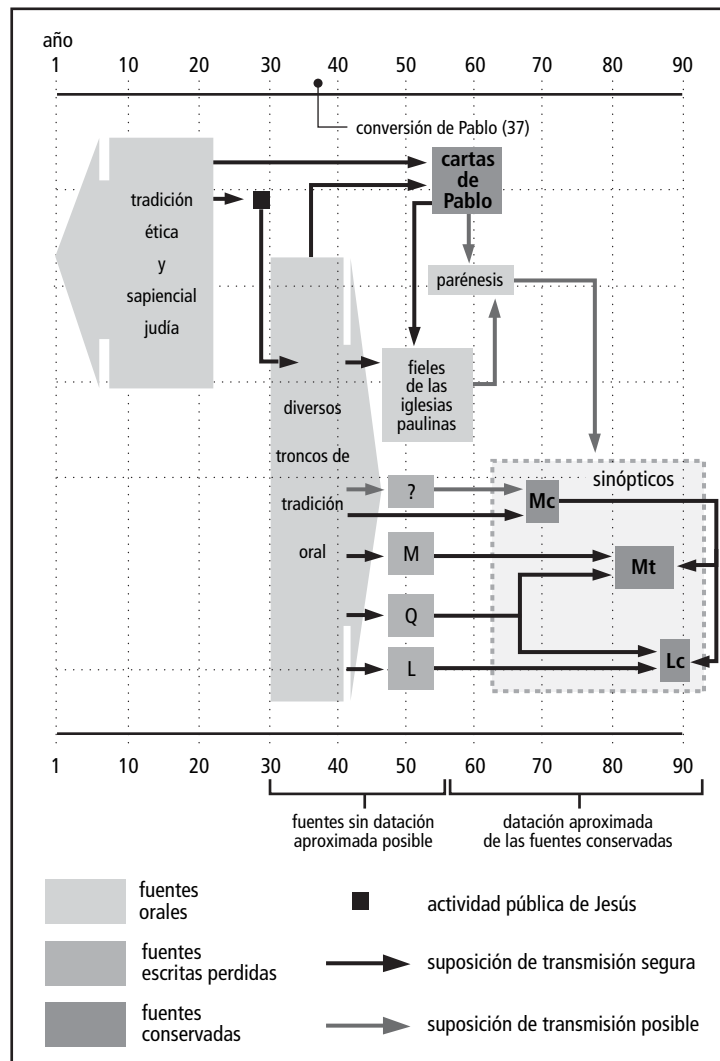


Gráfico 12. Pablo en la tradición neotestamentaria
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

obra	atribución tradicional	descripción del autor
Mc	apóstol Marcos	Autor quizá no judío, que escribe en griego fuera de Palestina.
Mt	apóstol Mateo	Autor quizá judío que escribe en griego para una comunidad mixta (judía y pagana) cerca de Palestina.
Lc	Lucas, compañero de viaje de Pablo	Autor anónimo culto grecoparlante que escribió dos libros: el Evangelio biográfico y la narración de Hch.
Hch	anónimo	
Jn	apóstol Juan, hijo de Zebedeo	Miembro de una comunidad cristiana grecoparlante de fuera de Palestina que refundió posiblemente el trabajo de varios autores.
Rm 1Co 2Co Ga Flp 1Ts Flm	Pablo	Pablo de Tarso, judío fariseo convertido al cristianismo
Ef Col 2Ts	Pablo	Cartas deuteropaulinas de atribución disputada. Quizá autores distintos con diferente habilidad literaria.
1Tm 2Tm Tt	Pablo	Posiblemente un mismo autor que imita el estilo de Pablo, y que escribe a comienzos del siglo II.
Hb	Pablo	Autor del final del siglo I que escribe para una comunidad perseguida.
St	apóstol Santiago	Autor de nombre Santiago, no el apóstol, que escribe una especie de libro judío de proverbios cristianizado.
1P 2P	Pedro	Autor quizá de finales del s. I, quizá de nombre Silvano.
1Jn 2Jn 3Jn	apóstol Juan, hijo de Zebedeo	Autor posterior al del Evangelio de Juan, pero seguramente de la misma comunidad.
Ap	apóstol Juan, hijo de Zebedeo	Autor posterior al año 70, que firma como Juan.

Gráfico 13. Los autores del Nuevo Testamento

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

	proto-ortodoxos	marcionitas	gnósticos	adopcionistas
Cristo no era divino			X	X
Cristo era humano	X		X	X
Cristo no era humano		X		X
Cristo era totalmente divino	X	X		X
Cristo explicó cómo salvar el alma	X		X	
La salvación es un mensaje secreto			X	

Gráfico 14. Creencias comparadas de los primeros grupos cristianos
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

	<i>generación</i>	<i>mención bíblica</i>	<i>mención de la madre</i>
14	ABRAHAM	Gn 11-26	
	Isaac	Gn 21-25	
	Jacob	Gn 25-50	
	Judá	Gn 29;37;43	con Tamar
	Fares	Gn 38; 1Cro 27	
	Esrom	Gn 46; 1Cro 2	
	Aram	Rt 4	
	Aminadab	Nm 1;2; Rt 4	
	Naassón	Ex 6 (?)	
	Salmon	Rt 4	con Rajab
	Booz	Rt 2-4	con Ruth
	Obed	Rt 4	
	Jesé	Rt 4; 1S 17	
	DAVID	1S 16 - 1R 2	con Betsabé (la mujer de Urías)
● Rey unificador del pueblo judío y fundador de Jerusalén			
14	Salomón	1R 1-2	
	Roboam	1R 11;12;14	
	Abías	2Cro 11	
	Asa	1R 15-16	
	Josafat	1R 22	
	Joram	2R 8	
	Ocozías	2R 15; Cro 26	
	Jotam	2R15; Is 1;7	
	Ajaz	1E 15-16	
	Ezequías	2R 18-20; 2Cro 29-32	
	Manasés	2R 21	
	Amón	2R 21-25; Jr 1	
	Josías	1R 13; 2R 22-23	
	Jeconías	2R 24; 2Cro 36 (= Joaquín)	
● Deportación a Babilonia			
13 (*)	Salatiel	Esd 3;5; Ag 1;12	
	Zorobabel	Esd 3-5; Ne 7;12	
	Abiud	-	
	Eliakim	-	
	Azor	-	
	Sadoc	-	
	Aquim	-	
	Eliud	-	
	Eleazar	-	
	Mattán	-	
	Jacob	-	
José	-	esposo de María	
JESÚS	Evangelios		
● Venida del Mesías			

(*) Mateo afirma que esta serie también tiene 14 generaciones (Mt 1,17)

Gráfico 15. Genealogía de Jesús en Mateo
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

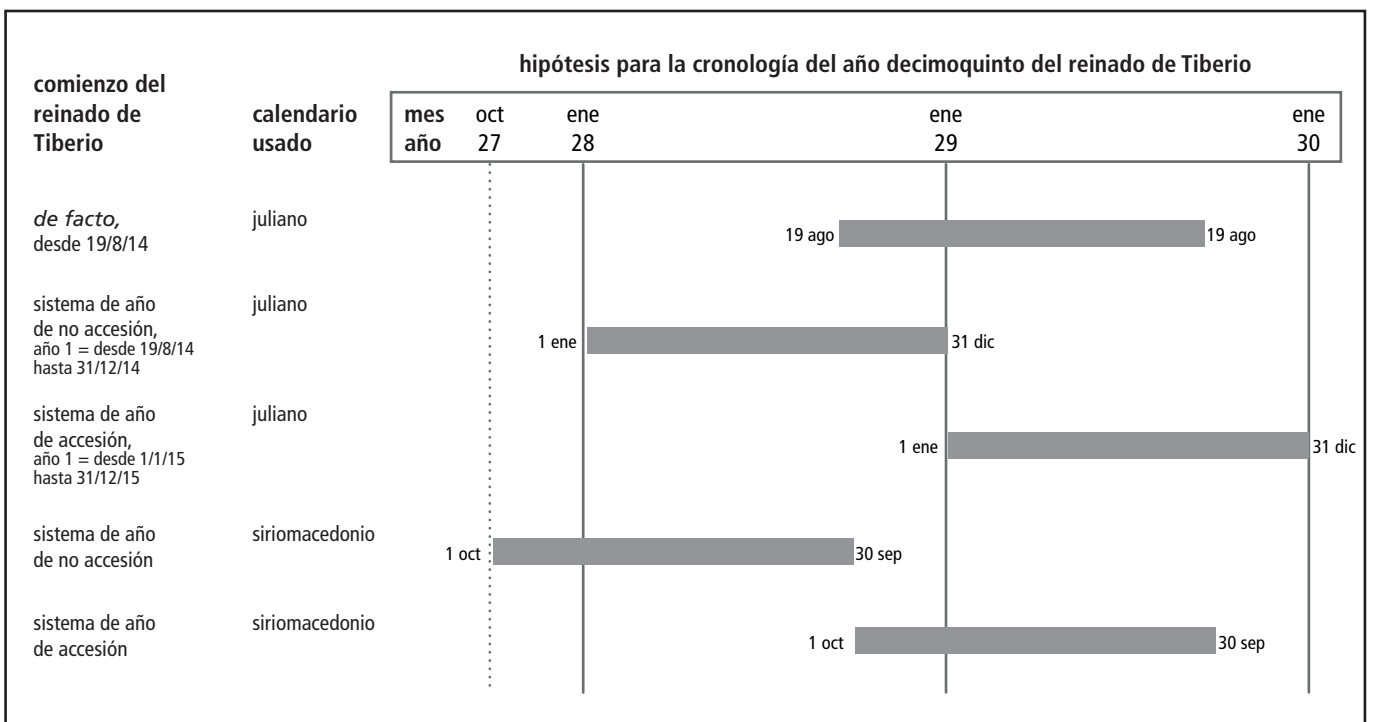


Gráfico 16. El año decimoquinto de Tiberio, según Lucas
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

afirmación del prólogo sobre el "Verbo", la Palabra	hecho milagroso o prodigio	declaración
<p>Jn 1,14</p> <p><i>Y la Palabra se hizo carne, y puso su morada entre nosotros, y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y verdad.</i></p>	<p>Jn 2,1-11</p> <p>Transformación del agua en vino en las bodas de Caná</p>	<p>Jn 4,13-14</p> <p><i>Todo el que beba de esta agua, volverá a tener sed; pero el que beba del agua que yo le dé se convertirá en él en fuente de agua que brota para la vida eterna.</i></p>
	<p>Jn 6,1-14</p> <p>Multiplicación de los panes y los peces</p>	<p>Jn 6,34</p> <p><i>Yo soy el pan de la vida. el que venga a mí, no tendrá hambre, y el que crea en mí, no tendrá nunca sed.</i></p>
<p>Jn 1,12</p> <p><i>Pero a todos los que la recibieron les dio poder de hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre</i></p>	<p>Jn 4,46-53</p> <p>Curación del hijo del funcionario por la fe mostrada en Jesús</p>	<p>Jn 4,48</p> <p><i>Sí no veis señales y prodigios no creéis.</i></p>
<p>Jn 1,9</p> <p><i>La Palabra era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo.</i></p>	<p>Jn 9,1-12</p> <p>Curación de un ciego de nacimiento</p>	<p>Jn 9,5</p> <p><i>Mientras estoy en el mundo, soy luz del mundo.</i></p>
<p>Jn 1,4-5</p> <p><i>En ella estaba la vida y la vida era la luz de los hombres, y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron.</i></p>	<p>Jn 5,2-9</p> <p>Resurrección de un enfermo en la piscina de Betesda</p>	<p>Jn 5,24</p> <p><i>el que escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado, tiene vida eterna y no incurre en juicio, sino que ha pasado de la muerte a la vida.</i></p>
	<p>Jn 11,1-44</p> <p>Resurrección de Lázaro</p>	<p>Jn 11,25-26</p> <p><i>Yo soy la resurrección. El que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás.</i></p>

Gráfico 17. Los milagros en el *Evangelio de Juan*

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

pregunta del pueblo sufriente	respuesta profética	insatisfacción/frustración	respuesta apocalíptica
¿Por qué sufre el pueblo de Dios?	Porque han pecado contra Dios y recibe este castigo.	Los judíos respetan los mandamientos divinos sufren igualmente.	Hay fuerzas cósmicas en el mundo que se oponen a Dios y causan estragos entre su pueblo justo.
¿Quién causa su sufrimiento?	Dios, para castigarlo y que se arrepienta.	El castigo lo recibe todo el pueblo, luego pagan justos por pecadores.	Fuerzas malignas quieren causar daño al pueblo de Dios.
¿Quién tiene la culpa?	El propio pueblo, que ha pecado.	La culpa es colectiva. Son considerados culpables todos sin distinción.	El mal que hay en el mundo y que se opone a la justicia de Dios.
¿Qué tiene que ocurrir para que acabe el sufrimiento?	Que el pueblo se arrepienta y vuelva a Dios.	La situación no mejora incluso cuando se muestra arrepentimiento y compromiso con la Ley.	Dios tiene que intervenir a favor del pueblo justo y destruir las fuerzas del mal.
¿Qué ha de hacer el pueblo de Dios?	Cambiar su camino y volver con Dios.	No parece que nada de lo que se haga cambie el curso de las cosas.	Mantener su fe y esperar la intervención de Dios.

Gráfico 18. Respuestas del profetismo y del apocalipsis
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

	fecha y contexto histórico	mención de Barrabás	quiénes piden la crucifixión	interpretación
fuentes marcana	ca. 40 - Herodes Agripa I gobierna con dureza contra los cristianos y nombra sumo sacerdote a un miembro de la familia de Anás.	La figura de Barrabás pudo ser introducida en el relato de la Pasión recogido en la fuente de Marcos o ser histórica.	Inicialmente el pueblo acude a pedir la liberación de un líder rebelde y no acepta la propuesta de la autoridad romana.	El enemigo de Jesús (de los cristianos) no es Roma, y en Jerusalén se viven momentos difíciles.
Marcos, 15	ca. 72 - Gran revuelta del 66-74, muchos sublevados se refugian en Jerusalén; destrucción del Templo (70).	<i>Cada Fiesta les concedía la libertad de un preso, el que pidieran. Había uno, llamado Barrabás, que estaba encarcelado [...] Subió la gente y se puso a pedir lo que les solía conceder.</i>	<i>Pero los sumos sacerdotes incitaron a la gente a que dijeran que les soltase más bien a Barrabás.</i>	El pueblo de Jerusalén ha escogido la violencia (Barrabás) en lugar de la no-violencia (Jesús).
Mateo, 27	años 80 - Las comunidades judeocristianas son rechazadas en el judaísmo tradicional.	<i>Cada Fiesta el procurador solía conceder al pueblo la libertad de un preso, el que quisieran. Tenían a la sazón un preso famoso, llamado Barrabás. Y cuando estaban reunidos les dijo Pilato: [...]</i>	<i>y todo el pueblo respondió: "¡Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!"</i>	El pueblo no pide la liberación de un rebelde, sino que acude a pedir la muerte de Jesús.
Lucas, 23	ca. 90 - Aumenta el rechazo de los cristianos en el entorno judío.	<i>Toda la muchedumbre se puso a gritar a una: "¡Fuera ése, suéltanos a Barrabás" Éste había sido encarcelado por un motín que hubo en la ciudad y por asesinato.</i>	<i>Toda la muchedumbre se puso a gritar a una: "¡Fuera ése, suéltanos a Barrabás"</i>	Jesús y Barrabás son mencionados juntos y por este orden.
Juan, 18	fin siglo I - Se produce la exclusión de los cristianos de las sinagogas.	<i>"Pero es costumbre entre vosotros que os ponga en libertad a uno por la Pascua. ¿Queréis, pues, que os ponga en libertad al Rey de los judíos?"</i>	<i>...volvió a salir donde los judíos [...] Ellos volvieron a gritar diciendo: "¡A ese no, a Barrabás!" Barrabás era un salteador.</i>	Barrabás aparece como alternativa a la propuesta (rechazada por los judíos) de muerte para Jesús.

Gráfico 19. La liberación de Barrabás en los relatos evangélicos

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

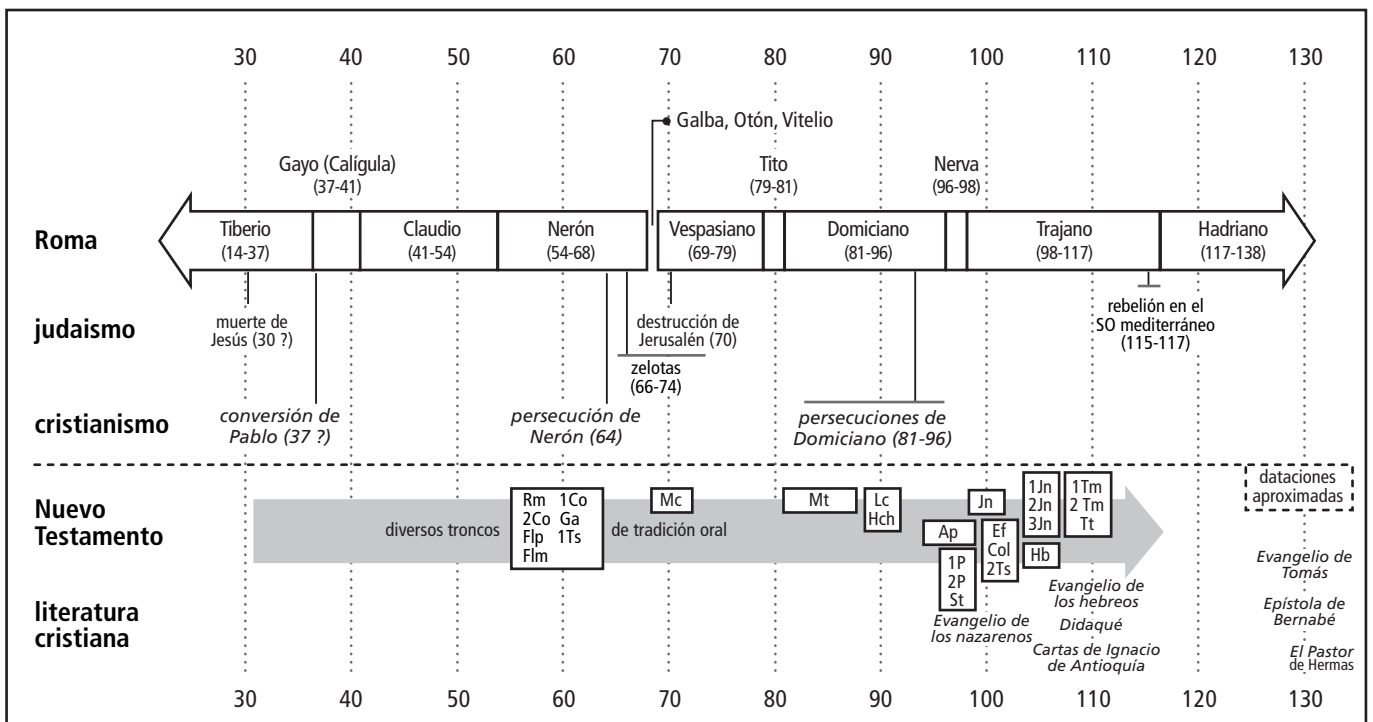


Gráfico 20. Cronología político-literaria 30 – 130 d.C.
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

coincidencias	similitudes con matices		diferencias	
	Jesús	Pablo	Jesús	Pablo
nacido y educado como judío				
cree en el único Dios de los judíos				
cree en la alianza que conoce a través de las Escrituras				
es apocalíptico	judaico	con fe en Cristo		
espera al juez cósmico	el Hijo del Hombre	Jesucristo		
piensa que para la salvación no es precisa	la observancia farisaica estricta de la Ley	la observancia de la Ley judaica		
enseña el amor fraterno	y la fe en Dios	y la fe en Cristo		
la figura de Jesús es importante porque			enseña la correcta interpretación de la Ley	con su muerte y resurrección derrota al mal
para salvarse en el juicio hay que			creer en Dios y respetar el verdadero sentido de la Ley	hay que creer en Cristo, su muerte y resurrección
el fin de los tiempos			llegará en vida de los discípulos	ha empezado con la derrota del mal por la resurrección

Gráfico 21. Creencias comparadas de Jesús y Pablo
 © José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)

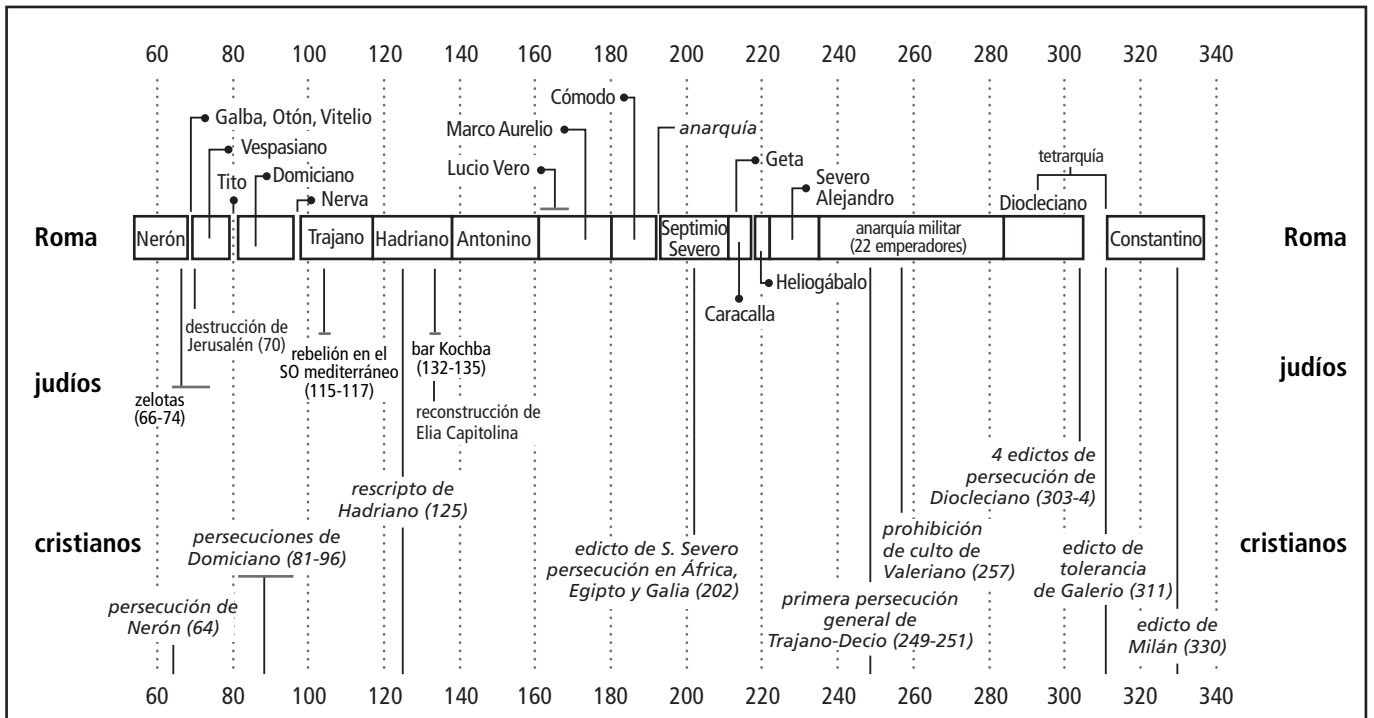


Gráfico 22. Cronología política 60 – 330 d.C.

© José Ochoa, Atlas histórico de la Biblia, II. Nuevo Testamento (2004)