

JESÚS
EL GALILEO
ARMADO

Historia laica
de JESÚS

José Montserrat Torrents

EDAF

القديس
IERUSALEM
ירושלים

JOSÉ MONTSERRAT TORRENTS

JESÚS
EL GALILEO ARMADO
Historia laica de Jesús



EDAF

MADRID - MÉXICO - BUENOS AIRES - SAN JUAN - SANTIAGO - MIAMI

2007

© 2007. José Montserrat Torrents
© 2007. De esta edición, Editorial EDAF, S. L.

Diseño de cubierta: Ricardo Sánchez

Editorial Edaf, S. L.
Jorge Juan, 30. 28001 Madrid
<http://www.edaf.net>
edaf@edaf.net

Ediciones-Distribuciones Antonio Fossati, S. A. de C. V.
Sócrates, 141, 5.º piso. Colonia Polanco
11540 México D. F.
edafmex@edaf.net

Edaf del Plata, S. A.
Chile, 2222
1227 Buenos Aires (Argentina)
edafdelplata@edaf.net

Edaf Antillas, Inc.
Av. J. T. Piñero, 1594 - Caparra Terrace (00921-1413)
San Juan, Puerto Rico
edafantillas@edaf.net

Edaf Antillas
247 S.E. First Street
Miami, FL 33131
edafantillas@edaf.net

Edaf Chile, S. A.
Exequiel Fernández, 2765, Macul
Santiago, Chile
edafchile@edaf.net

Septiembre 2007

I.S.B.N.: 978-84-414-1962-9
Depósito legal: M-40.448-2007

PRINTED IN SPAIN

IMPRESO EN ESPAÑA

Imprime Cofás, S. A. - Móstoles (Madrid)

Índice

	<u>Págs.</u>
PRÓLOGO	9
CAPÍTULO 1. RUTAS DE ACCESO	13
CAPÍTULO 2. LOS DOCUMENTOS	31
CAPÍTULO 3. LA GLORIA DE LOS MACABEOS	51
CAPÍTULO 4. UN GALILEO LLAMADO JESÚS	59
CAPÍTULO 5. LOS HERMANOS DE JESÚS Y LA MAGDALENA	67
CAPÍTULO 6. JUAN BAUTISTA	81
CAPÍTULO 7. LA LUCHA ARMADA	89
CAPÍTULO 8. LA ENSEÑANZA DE JESÚS	125
CAPÍTULO 9. DISCREPANCIAS CON LA FAMILIA	131
CAPÍTULO 10. BATALLA, CAPTURA Y MUERTE	137
CAPÍTULO 11. SANTIAGO, EL HERMANO DE JESÚS ..	145
CAPÍTULO 12. LA COMUNIDAD DE JERUSALÉN	167
EPILOGO. Perfil esquemático de Jesús	193
GUÍA DE LECTURAS	199



Prólogo

A LEJANDRO, César, Adriano...

Pero no Alejandro histórico, César histórico, Adriano histórico: estas expresiones no se usan.

¿Por qué, entonces, «Jesús histórico»?

La expresión «Jesús histórico» no la ha creado la ciencia de la historia, sino la teología. La cultura cristiana vive y piensa en su propio mundo. Los cristianos tienen sus propias escuelas, sus propias universidades, sus propias titulaciones, sus propias revistas, sus propias editoriales, sus propias librerías. Es un mundo amplio, denso, rico y complejo, pero es un mundo cerrado. Esta comunidad humana ha creado su propio lenguaje, que se explica en sus propios diccionarios y que postula incluso una propia lingüística. Así, por ejemplo, ha creado el término negativo «ateo» (el que no cree en su Dios), ha otorgado un significado especial al término «laico» (el que no forma parte de su orden jerárquico) y, últimamente, ha pergeñado la expresión «Jesús histórico».

El Jesús histórico no se contrapone al Jesús no histórico, sino al Jesús de la fe. Ahora bien, la fe es un asentimiento que goza del máximo grado de certeza; buena prueba de ello son los mártires que han dado su vida por la fe. ¿Qué físico daría su vida por sus ecuaciones? Por consiguiente, el Jesús de la fe es para el creyente un Jesús absolutamente real, nacido de una mujer real, muerto realmente en una cruz y realmente resucitado. El creyente no ha accedido a esta creencia movido por la fuerza de unos argumentos, sino en virtud de un movimiento espiritual irresistible, como el que movió a Abraham a aceptar el sacrificio de su hijo. Sin embargo, en los últimos decenios, los pastores inte-

lectuales del cristianismo, atentos a las supuestas necesidades espirituales de su rebaño, han considerado necesario presentarle la imagen de Jesús tal como la ve la ciencia histórica, con la pretensión de hacer razonable, ya que no racional, el objeto de la fe.

Conscientes de la misión que les ha sido confiada, los intelectuales cristianos se han volcado en la tarea de proponer una figura de Jesús confeccionada con los métodos y los criterios de las ciencias históricas. Ahora bien, se han lanzado al empeño sin acertar a salirse del compacto universo conceptual y cultural creado por los suyos a lo largo de los siglos. Su Jesús histórico ha resultado excesivamente doméstico y domesticado, un Jesús razonablemente sobrehumano, a un paso de la fe, un Jesús *ad usum Delphini*.

Es más, los historiadores confesionales no se han contentado con crear su propia historia, sino que han considerado conveniente también confeccionar su propia historiografía. Para desarmar y neutralizar los avances de una ciencia histórica que ponía en entredicho sus ficciones, los historiadores confesionales, convenientemente denominados apologetas, han arbitrado su propia periodización de la investigación histórica de los últimos doscientos años, dividiéndola en tres periodos convencionales: una Primera Búsqueda (*First Quest* en la lengua de la mayoría de ellos), correspondiente a la primera historiación crítica del cristianismo desde finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX; una Nueva Búsqueda (*New Quest*), integrada principalmente por los exégetas protestantes de mediados del siglo XX; una Tercera Búsqueda (*Third Quest*), que es la que está en curso en la actualidad, realizada principalmente por estudiosos norteamericanos y promovida por la poderosa industria editorial de los Estados Unidos. Para los apologetas de nuevo cuño, la Primera Búsqueda está obsoleta, la Nueva Búsqueda está superada y la Tercera Búsqueda es la auténticamente histórica, aunque es todavía un *work in progress*. El lector habrá observado que en esta periodización hay un vacío: la primera mitad del siglo XX. Los desenfadados historiógrafos consideran que esta época (la de Bultmann, de Loisy, de Guignebert, de Schweitzer...) corresponde a una *No Quest*, una ausencia de investigación.

Sostengo de modo inequívoco que el pretendido Jesús histórico de la Tercera Búsqueda y aledaños no es más que el último coletazo de la apologética cristiana, el revestimiento de racionalidad con el que los

creyentes más cualificados pretenden introducir en la cultura del tercer milenio las creencias básicas del cristianismo bimilenario, aligeradas, estrategia obliga, de sus aristas más incómodas. Esfuerzo baldío, pues ni los suyos lo necesitan ni los extraños lo solicitan. Tremenda maquinaria, sin embargo, destinada a introducir confusión en un mundo cada vez más uno y a la querencia de identidad humana

He aquí explicado por qué me he decidido a escribir sobre un tema acerca del cual había resuelto no escribir nunca, aterrorizado por la inmensidad de los materiales acumulados a lo largo de los siglos. Ofrezco en presentación sucinta una noticia histórica sobre Jesús destinada a mis contemporáneos laicos, no necesariamente ateos o agnósticos. Se trata de un libro de talante ensayístico, sin pretensiones eruditas, sin referencias a pie de página, que apelará a una reflexión de sentido común sobre los datos seguros y relevantes ofrecidos por las fuentes. Una obra que permita a los lectores laicos prescindir de los farragosos volúmenes del frente apológico más reciente, o tal vez asomarse a ellos provistos con un riguroso instrumental de crítica y discernimiento.

Ni «Jesús histórico» ni «Jesús de la fe»: Jesús el Galileo visto en la perspectiva de los grandes iniciadores de las religiones y de los movimientos espirituales de la humanidad: Buda, Pitágoras, Platón, Mahoma... Una figura de Jesús estudiada con los mismos procedimientos históricos con los que se estudia a Alejandro, a César, a Akhenatón... El Jesús de la ciencia histórica.

No abuso de notas de erudición a pie de página. De vez en cuando, una llamada remite a un pasaje de un autor, generalmente confesional, para ilustrar, por contraste, mi propio punto de vista.

No utilizo abreviaturas.

Las traducciones de textos antiguos son en algunos casos las mías propias, en otros he aducido las que suelen utilizar los autores del mundo hispánico, con ocasionales rectificaciones.



CAPÍTULO 1

Rutas de acceso

Roma no crucificaba a judíos desarmados

DE acuerdo con los procedimientos de la retórica clásica, comienzo con una narración ejemplar o apólogo.

La acción se sitúa en un aeropuerto europeo. Largas colas ante los controles de seguridad. Hay amenaza de atentado terrorista. Un grupo de doce hombres adultos se apretuja entre las vallas de separación. Atraviesan el control de metales y luego van pasando a la inspección individual a cargo de un experto policía. Revisión a fondo de los equipajes de mano. Uno de los hombres abre su maletín delante del inspector y aparece sobre una camisa una reluciente pistola Astra del nueve largo. El agente la toma en su mano enguantada y la examina: está cargada. El agente mira inquisitivamente al dueño del arma; este permanece en silencio. Tosecillas nerviosas de los acompañantes. Al cabo, uno de ellos se dirige al policía y murmura: «No se alarme. No es lo que parece. Se trata de un muchacho algo impulsivo. A veces le da por pegar tiros, pero sin mala intención, nunca ha hecho daño a nadie». El policía se da por satisfecho con la explicación, deposita la pistola sobre la camisa y cierra el maletín, diciendo: «No tiene importancia, puede pasar».

Propongo este apólogo para poner de manifiesto de modo intuitivo la inconsecuente actitud de los historiadores en general y de los historiadores confesionales en particular respecto a las insoslayables noticias de los Evangelios que remiten a un contexto de violencia, y especialmente al episodio en el que el galileo Pedro desenvaina una espada y tira a matar. La aparición de un arma de guerra en la mano de uno de los acom-

pañantes del pretendido pacífico predicador milagrero de Galilea no puede ser reducida a la categoría de hecho trivial. Los autores de los textos evangélicos, por su parte, no pretenden minimizar el episodio, y lo exponen con toda crudeza: Pedro asesta un mandoble, y solo la casualidad impide que hienda la cabeza de su adversario, que para esto estaban hechas las espadas. En el contexto narrativo inmediato, este episodio es inesperado, y en el contexto general de los Evangelios, incongruente. Motivos suficientes para suscitar un cuidadoso examen literario e histórico. Pues bien, los historiadores confesionales, todos, absolutamente todos, incluidos los que se tienen por más críticos y objetivos, pasan de puntillas sobre este relato y no le otorgan relevancia alguna en orden a confeccionar una visión plausible del Jesús histórico. Frente a este hecho aparatoso adoptan la increíble actitud del policía de mi historieta: «No tiene importancia».

Pues bien, tiene importancia, y mucha. La narración es corta, pero su trascendencia es larga. Hay hechos que no admiten banalización, como llevar un arma en el maletín de viaje. En cuestión de armas *non datur parvitas materiae* («no hay parvedad de materia»), como decían mis profesores moralistas acerca de los pecados contra el sexto mandamiento. No tiene sentido «hacer un poco de guerra». La violencia armada es un proceso que tiene un rápido crecimiento exponencial, y para constatarlo basta leer cualquier libro de historia, desde Herodoto hasta las crónicas de la guerra de Iraq en nuestros días. Pues bien, en este libro tomo nota de esta constante histórica y pongo el episodio de la espada como punto de partida de una interpretación de la figura de Jesús que haga justicia a todos los hechos históricamente comprobados. Dos de estos hechos se revelan fundamentales y determinantes: que el grupo de Jesús eran gente armada y que Jesús fue condenado a muerte por la autoridad romana por delito de sedición. Se trata en realidad de dos hechos íntimamente relacionados: no hay indicio alguno de que los romanos crucificaran a judíos desarmados.

Las tesis de este libro

La cortina de humo levantada por los creyentes en torno a las armas evangélicas no es la única. La historia libra dos constataciones fác-

ticas de suma importancia que también han sido atenuadas y menoscabadas: el silencio de Pablo acerca de la vida de Jesús y la emergencia de la figura capital de Santiago *, el hermano de Jesús. Estas dos constataciones, junto con el hecho de las armas, constituyen el armazón argumental de este libro.

Los historiadores confesionales basan su reconstitución histórica en las narraciones de los Evangelios canónicos y del libro de los Hechos, tenidos por fundamentalmente históricos. Mi argumentación parte, en cambio, de los escasos datos ofrecidos por los documentos tenidos por indiscutiblemente históricos: Flavio Josefo, las cartas de Pablo y Tácito, complementados por datos críticamente extraídos de los textos de carácter legendario y por la tradición cristiana posterior. El contenido informativo de esta documentación es muy parco e induce por ende una narración histórica muy limitada.

Mi narrativa gira, pues, en torno a tres personajes en cuanto que reconocidos por la crítica histórica:

- Juan el Bautista, ejecutado por Herodes Antipas en torno al año 30.
- Jesús el Nazoreo, ejecutado por Poncio Pilato en torno al año 30.
- Santiago el hermano de Jesús, ejecutado por las autoridades judías el año 62.

Lo que conocemos históricamente de Jesús es que fue condenado a *mors aggravata*, muerte agravada, por el prefecto Poncio Pilato, por un delito de sedición. La *mors aggravata* consistía en crucifixión, hoguera o fieras en el circo, y se aplicaba a los hombres libres solo por delitos gravísimos, entre ellos el de sedición contra el pueblo romano (*laesa maiestas populi romani*). La responsabilidad de los judíos en esta muerte es una leyenda creada por los cristianos y recogida insistentemente en los textos canónicos. El cotejo entre el dato histórico de la muerte y los textos legendarios permite afirmar, por medio de implicaciones obvias, que

* El término Jaime en español es una deformación del griego *Iákovos*, que remite a su vez al hebreo antiguo *Yaaqob* que da por ende el español Jacob. «Santiago» es una palabra compuesta de San y de Iago (Jacobo o Diego). Por el uso tradicional de Santiago, dejamos este nombre para designar al hermano de Jesús.

Jesús formaba parte de una partida armada que intentó una revuelta en Jerusalén y que fue desbaratada por las tropas romanas. Desarrollaré este tema con todo detalle en los capítulos 7 y 10 de este libro.

Santiago, el hermano de Jesús, fue la figura principal de la comunidad cristiana de Jerusalén después de la muerte de Jesús. El historiador Flavio Josefo narra cómo Santiago fue ajusticiado por las autoridades judías en el año 62. El cotejo entre estos datos históricos y los escritos legendarios permite extender la investigación a otros familiares de Jesús: su madre, sus hermanos y posiblemente su compañera, María Magdalena. Expondré estos temas con todo detalle en los capítulos 5, 9 y 11 de este libro.

El iniciador del movimiento religioso y nacionalista impulsado por Jesús y por Santiago fue Juan Bautista. La figura de Jesús no se comprende si se prescinde de la expectación apocalíptica de su época y de la personalidad del Bautista (capítulos 3 y 6).

El silencio de Pablo

El silencio de Pablo acerca de la que suele denominarse vida pública de Jesús es una constatación de suma importancia. Expondré el problema a continuación, pero una respuesta adecuada solo podrá ser ofrecida después de examinar la irrupción de Pablo en el proceso de formación del cristianismo primitivo, cosa que realizaré en el capítulo 12.

Las primeras comunidades cristianas, en Jerusalén, en Galilea, en Damasco y en Antioquía, se ocuparon activamente en recoger o en crear tradiciones sobre Jesús. Estas tradiciones versaban sobre tres ámbitos:

- a) Su persona, su origen, su familia y su vida antes de la pasión: bautismo de Juan, proclamación de su condición mesiánica, polémicas con sus adversarios, pero sobre todo sus milagros.
- b) Su enseñanza, tanto moral como teológica.
- c) Los acontecimientos salvíficos: la institución de la eucaristía, la muerte, la resurrección, las apariciones y la ascensión a los cielos.

Pablo convivió con la comunidades creadoras de este acervo tradicional. En sus cartas se refiere pertinentemente a los hechos salvíficos:

eucaristía, crucifixión, resurrección y apariciones. Alude en muy raras ocasiones a puntos de la vida y de la enseñanza de Jesús ¹.

Pero no hace ni la más mínima referencia a los hechos fundamentales de su vida antes de la pasión: el bautismo de Juan, el mesianismo, la proclamación del Reino de Dios y, sobre todo, los milagros.

Ahora bien, los milagros de Jesús formaban parte esencial del esquema de la predicación cristiana. Efectivamente, a Jesús se le atribuyen grandes pretensiones mesiánicas, y la única prueba de su realidad eran los milagros. Así lo expresa Marcos en un pasaje prototípico:

Más para que sepáis que tiene potestad el Hijo del Hombre para perdonar los pecados sobre la tierra», dice al paralítico: «Yo te lo digo: levanta, toma a cuestras tu camilla y marcha a tu casa». (Marcos 2, 10-11).

Milagros y Reino de Dios van de consuno:

Juan, habiendo en la prisión oído las obras de Cristo, enviándole un recado por medio de sus discípulos, le dijo: «¿Eres tú el que ha de venir, o aguardamos a otro?». Y respondiendo Jesús, les dijo: «Id y anunciad a Juan lo que visteis y oísteis: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos son resucitados, los pobres evangelizados» (Mateo 11, 2, 5).

Pablo ignora totalmente la predicación del Reino de Dios y su garantía, los milagros, es decir, no se interesa por la obra de Jesús previa a los acontecimientos salvíficos. Sus cartas rebosan de ocasiones en las que esta referencia hubiera sido pertinente e incluso necesaria. En el «horizonte de expectativas» de sus oyentes se hallaban los milagros: todos los dioses salvadores de los ritos místéricos obraban milagros; circulaban «aretalogías», reseñas de prodigios obrados por ellos. Pablo

¹ He aquí una lista a título de inventario: Jesús nació «según la Ley» y era del linaje de David, «según la carne» (Romanos 1, 3); los destinatarios de su predicación eran los judíos circuncisos (Romanos 15, 8); exhortó a amar a los enemigos (Romanos 12, 14). Refiere ciertos detalles acerca de su muerte: indica que murió crucificado (2 Corintios 13, 4), que fue sepultado y que resucitó al tercer día (1 Corintios 15, 3-8), y se atribuye su muerte a los judíos (1 Tesalonicenses 2, 14) y también a los «poderosos de este mundo» (1 Corintios 2, 8); un relato de la Última Cena (1 Corintios 23, 27), semejante al de los Evangelios sinópticos.

se sitúa en una perspectiva teológica completamente distinta de la del Jesús de los Evangelios, y por este motivo guarda absoluto silencio acerca de la «vida pública» de Jesús. ¿La desconocía o la rechazaba? La respuesta a esta decisiva pregunta solo podrá ser convenientemente argumentada cuando conozcamos el avatar de Pablo en el proceso del cristianismo primitivo, tema que trataré en el capítulo 12. Aquí me limito a constatar que hay un problema, y que los historiadores confesionales lo orillan como si no existiera ².

Sobre métodos y procedimientos

En este libro prima la reflexión sobre el estudio. Me atendré a lo sabido por todos, a lo obvio, a lo que aparece negro sobre blanco. Me abstendré de interpretaciones textuales ingeniosas o arriesgadas. No siempre mencionaré las diversas opiniones, pues no escribo una obra de erudición, de modo que optaré directamente por la que me parezca más plausible. Pretendo que el lector tome conciencia de cosas que en realidad ha tenido siempre ante los ojos. ¿No ha visto a los romanos en las procesiones españolas de la Semana Santa? Pues bien, intentaré dar una explicación razonable acerca de la presencia de estos romanos en el desfile; yo no los he inventado.

Este es un libro laico y para laicos. El autor es escéptico en la cosa metafísica: no profesa creencia alguna acerca de Dios ni del alma. Quiere esto decir que aborda el tema de los Evangelios sin ningún presupuesto dogmático. Otra es la situación del historiador confesional, que construye su visión sobre el presupuesto de la existencia de Dios, la posibilidad de los milagros y el hecho real, por más que no historiable, de la resurrección de Jesucristo.

² El gran maestro de la apologética católica contemporánea, John P. Meier, resuelve el problema por medio de un eficaz *a priori*: «Usualmente, Pablo recurre a las palabras de Jesús y a los acontecimientos de su vida solo en los pocos casos en que problemas apremiantes (sobre todo en la Iglesia de Corinto) lo fuerzan a repetir la doctrina básica que él ya había impartido al predicar por primera vez el Evangelio a una asamblea determinada» (*Un judío marginal*, I, 69). ¿De dónde saca Meier que Pablo ya había impartido doctrina básica sobre las palabras y los acontecimientos de la vida de Jesús? Este es precisamente el problema: ¿existía tal enseñanza?

¿Pretendo, pues, presentarme inmaculadamente limpio de prejuicios frente al ejército de los contaminados por las creencias? Libreme el cielo de tal presunción. Todos los seres vivos, desde las amebas hasta los humanos, almacenan en sus genes y en su memoria contenidos y programas de acción que pueden recibir el nombre de prejuicios. En el párrafo anterior me he limitado a mencionar dos formaciones metafísicas de las que carezco, pero evidentemente estoy empapado de muchos otros prejuicios, que gobiernan mi pensamiento y mi conducta, en muchos casos de modo inconsciente. Es más, desde el punto de vista epistemológico, los enunciados «creo en Dios y en el alma» y «no creo ni en Dios ni en el alma» tienen el mismo valor lógico, y ambos pueden ser denominados prejuicios, o, en términos más propios, axiomas. Todos, pues, laicos y creyentes, nos situamos ante los textos lastrados por una carga axiomática. Ahora bien, se trata de axiomas de muy distinta contextura.

Principios y prejuicios

Sigamos discuriendo sobre el tema. Cuando publiqué *La sinagoga cristiana*, en 1989, tuve la sorpresa de que muchos de mis lectores se mostraran más agradecidos por las páginas previas de metodología que por las laboriosas indagaciones del cuerpo del libro. Lo que allí consigné lo sigo pensando, de modo que recupero aquí algunas de las reflexiones de aquella obra, aduciendo nuevos desarrollos que juzgo pertinentes al abordar una obra declaradamente laica que trata cuestiones desde siempre consideradas estrictamente religiosas.

Aristóteles y Platón enseñaron que el sistema de los primeros principios no es científico. Se pone por intuición, con un movimiento de tipo subjetivo³.

³ Una de las experiencias más turbadoras de mi vida de estudiante fue la lectura de los últimos párrafos de los *Analíticos* de Aristóteles, donde el filósofo afirma que los principios de la ciencia no son científicos (*Analíticos posteriores*, II, 19). Más tarde enlaczó esta aparente paradoja con los prudentes y comedidos avisos de Platón en el *Fedón*, cuando descubre su método de adquisición de conocimientos (remito a mi libro *Platón. De la perplejidad al sistema*, Ariel, Barcelona, 1995).

El método hipotético-deductivo (que así suele denominarse) permite que el investigador ponga el primer principio o el sistema de los primeros principios en virtud de un movimiento no científico, por ejemplo, como creencia, como tradición o como intuición, incluso como simple autoridad. Lo fundamental en este caso es que el investigador no pretenda otorgar carácter científico a sus enunciados primeros, es decir, que reconozca que se originan en un espacio extracientífico. Esta conducta es preferible a la práctica de presentar el propio sistema de axiomas como puramente neutral, pendiente solo de los resultados, cuando en realidad depende de posiciones anteriores basadas en la creencia, etcétera.

Ahora bien, sin un sistema de este tipo no hay ciencia. Recuerdo una sobremesa en la que los filósofos discutíamos con el físico Costa de Beauregard y le echábamos en cara la flaqueza y la arbitrariedad de los axiomas en los que pretendían fundarse las teorías físicas, entre ellas la del Big Bang. Costa sonreía y contestaba cáusticamente: *Oui, mais ça fonctionne*.

«Esto funciona»: he aquí el lema que guio mis últimas investigaciones en historia de las ideas. Esta receta me permitió seguir trabajando, investigando y proponiendo ideas sin traicionar el espíritu del escepticismo antiguo, depositado para mí en las áridas páginas de Sexto Empírico. El maestro me invitaba a suspender el juicio. Yo me hice transgresor y me puse a emitir juicios, pero sin carga veritativa, juicios que, por figurar como principios de mis hechuras histórico-científicas, no eran científicos. Yo solo les pedía que funcionaran, es decir, que explicaran los hechos brutos comprobados.

Los métodos de la historia

El establecimiento de teorías históricas que den razón de los hechos pasados está regido por las mismas normas lógicas que la producción de teorías físicas. Se trata de una posición *a priori*⁴, no inducida directamente de los hechos ni deducida de otra teoría. Si demuestra una plau-

⁴ Por *a priori* entenderé en este libro la consignación de un enunciado sin demostración, ya sea que esta es imposible o que el autor solicita al lector que acepte el enunciado sin exigirle demostración. En este caso el enunciado suele denominarse «postulado». Un enunciado *a priori*, por tanto, no es nunca la conclusión de un razonamiento, sino alguna de las premisas.

sible fuerza explicativa de los hechos y resulta coherente con las demás teorías, será aceptada e integrada al sistema de la narrativa histórica. En caso contrario será rechazada, aunque a veces no inmediatamente, por falta de una teoría sustitutoria. Ahora bien, por ajustado que sea su encaje con los hechos, una teoría histórica no dejará nunca de ser una posición *a priori*. Esta es la condición investigadora que los historiadores suelen olvidar, olvido que confiere a sus producciones unas características dogmáticas completamente improcedentes en una ciencia de objetos tan poco consistentes como la ciencia histórica.

La historia de los orígenes del cristianismo presenta como dificultad específica la imprecisión del material fáctico fundamental, requiriendo por ende un ajuste muy calibrado de los métodos. Las preguntas que el historiador se plantea en orden a conferir sentido al conjunto de los hechos exceden con mucho la capacidad informativa de los datos verificados. Si el historiador quiere hacer historia, es decir, quiere ordenar el pasado, para hacerlo inteligible, tiene que recurrir a la formulación de posiciones *a priori*, desde las hipótesis de trabajo hasta la teoría ofrecida como sistema explicativo global. Consiguientemente, durante todo el proceso, lo mismo indagativo que explicativo, el investigador tiene que declarar pertinentemente el grado de certeza que otorga a los sucesivos enunciados, bien sea estableciendo una clasificación inicial (cierto, casi cierto, muy probable, probable, plausible, poco probable...), bien sea utilizando los recursos habituales del lenguaje modal («parece que», «podría decirse que», «probablemente», «es plausible que», etcétera).

Métodos y procedimientos de esta obra

Apliquemos ya estas reflexiones a la empresa que llevamos entre manos, la dilucidación del Jesús histórico.

El punto de partida lo constituyen los hechos narrados por documentos históricos universalmente reconocidos: vida y muerte de Juan Bautista, existencia de Jesús y de su hermano Santiago, ejecución de Jesús por Poncio Pilato, relatos de las cartas de Pablo, muerte de Santiago en el año 62. Hay una segunda serie de hechos que se extraen de la literatura legendaria por medio de criterios de historicidad. Hay, por fin, una serie de constataciones que son simples implicaciones y deducciones de los hechos de

las dos primeras clases. Este acervo de hechos no es objeto de hipótesis, sino de afirmación veritativa, es decir, se consideran históricamente ciertos.

Ahora bien, el conjunto de estos hechos no basta para construir una secuencia biográfica coherente. Se trata de elementos dispersos, sin puntos de enlace claros. Es entonces cuando hay que recurrir al método hipotético-deductivo. Se proponen diversas visiones globales o teorías. Estas teorías forman un entramado de enunciados de carácter sistemático y lo único que se les exige es que expliquen los hechos. El resultado no será nunca una vida de Jesús verdadera, sino simplemente plausible.

Los enunciados hipotéticos constituyen un sistema lógico bien trabado y por lo tanto dependen de unos primeros principios o axiomas. Respecto al objeto de nuestro estudio, la vida y obra de un fundador de religión, estos principios primordiales no son de carácter histórico, sino metafísico: existencia, o inexistencia, de un Dios personal, creador y providente; posibilidad o imposibilidad de los milagros. La profesión de estos axiomas determina desarrollos completamente distintos.

Frente a la constatación de la existencia de tales principios metafísicos se levantan dos procederes inadmisibles:

Uno: el del historiador que reconoce profesar principios metafísicos, es decir, creencias, pero pretende ponerlos de lado en su gestión de la búsqueda histórica, planteándola como un procedimiento neutro y sin prejuicios: «Yo soy creyente pero dejo aparte mi creencia y hago trabajo puramente científico». Es decir, puedo ser juez y parte ⁵.

Otro: la del que se profesa metafísicamente escéptico y afirma por tanto carecer de axiomas no científicos: «Yo soy escéptico y por lo tanto carezco de prejuicios». Es decir, soy el juez absolutamente imparcial.

⁵ «Mi método sigue una sencilla regla: prescindir de lo que la fe cristiana o la enseñanza posterior de la Iglesia dicen acerca de Jesús, sin afirmar ni negar tales asertos» (J. P. Meier, *Un judío marginal*, I, pág. 29). Meier es un sacerdote católico, y el resultado final de su «sencilla regla» es la reconstrucción de la visión cristiana tradicional de la vida de Jesús: Jesús ejerció un ministerio profético, enseñaba con soberana autoridad, fue un maestro eficaz que tenía gran destreza oratoria, profesó un celibato voluntario, fue autor de hechos asombrosos, obró curaciones por la fe, predicó un reino de Dios ya presente en su persona, fue condenado por las autoridades judías. De aquí a la fe no hay más que un paso. El libro de Meier es la obra cumbre de la apologética cristiana contemporánea. El lector me permitirá que la aduzca de vez en cuando, como simple muestra de los que los autores confesionales entienden por «histórico».

Unos y otros tienen que reconocer que en el desarrollo real de la reflexión histórica sobre temas religiosos, tanto la afirmación como la negación de entidades metafísicas resulta operativa y se introduce inevitablemente en el argumentario.

Unos y otros deben renunciar a proclamarse limpios de prejuicios, decidirse a reconocerlos y ponerlos sobre la mesa.

Una consecuencia de este mutuo reconocimiento, aparte del respeto profesional, será la evidencia de que las teorías históricas sobre Jesús dependientes de cada uno de los sistemas son incompatibles. En efecto, la investigación histórica sobre Jesús reposa en gran parte sobre los textos evangélicos. Ahora bien, estos textos son un tejido de milagros y de hechos portentosos. El historiador no metafísico aplicará a estos textos la clasificación usual en historia de las religiones, sin privilegio alguno. Dará a estos textos el mismo trato que ha dado a las vidas de Buda, de Pitágoras o de Mahoma: se trata de leyendas. Un axioma inicial será, por lo tanto: los Evangelios son obras legendarias.

El historiador que profesa el binomio «Dios providente-posibilidad de los milagros» no puede, en estricta lógica, rechazar el carácter histórico de un texto solo porque contenga milagros. Su axioma primordial le obliga a proceder al examen de la obra en cuestión, y solo después de este escrutinio podrá pronunciarse. Los historiadores cristianos se pronuncian y establecen como verdadero el siguiente enunciado: los Evangelios son textos históricos (independientemente del género literario al que pertenezcan: predicación, catecismo...). Desde el punto de vista lógico, el método es absolutamente correcto ⁶.

⁶ El Concilio Vaticano I definió: «Para que nuestra fe fuera un asentimiento compatible con la razón, quiso Dios unir a los auxilios internos del Espíritu Santo argumentos externos de su revelación, y en primer lugar los milagros y las profecías, los cuales, al mostrar de modo evidente la omnipotencia y el infinito conocimiento de Dios, son signos ciertísimos de su divina revelación, y se adaptan a la inteligencia de todos» (*Constitución dogmática de fide catholica*, cap. 3: *De fide*). El Concilio Vaticano I entiende, pues, que los milagros pueden ser históricamente demostrables, y que esta demostración hace al acto de fe no racional pero sí razonable. Se trata de la antigua tradición de la *fides quaerens intellectum*. Ahora bien, los decretos de los concilios ecuménicos obligan a los católicos. Los historiadores católicos que prescinden de la demostración de los milagros tiene que justificar ante su público por qué motivos no se consideran obligados por los decretos del Concilio Vaticano I.

Valor histórico de los Evangelios

Procedo a diversas matizaciones. El historiador laico (en adelante usaré esta denominación) reconoce que la narración de los Evangelios contiene datos históricos, pero deben ser dilucidados caso por caso. Los historiadores confesionales reconocen en la actualidad (no así en el pasado) que la narración evangélica contiene leyendas, a examinar caso por caso. Hay, pues, dos impostaciones distintas. Para el primero, los Evangelios son leyendas con elementos históricos; para los segundos, los Evangelios son historia con elementos legendarios. Para el historiador laico, un pasaje evangélico es legendario si no se demuestra lo contrario; para los historiadores confesionales, un pasaje es histórico si no se demuestra lo contrario. Ejemplo: el juicio de Jesús por el Sanedrín. El historiador laico lo considera de entrada legendario, y no reconoce argumentos que inviten a aceptarlo como histórico; los historiadores confesionales lo consideran de entrada histórico, y no avalan los argumentos que pretenden presentarlo como legendario.

Hay mentes irénicas y generosas que piensan que ambas posiciones son menos incompatibles de lo que parece. En efecto, hay autores laicos que admiten la historicidad de un buen número de segmentos de los Evangelios y de los Hechos. Y hay autores confesionales que admiten el carácter legendario de muchas narraciones, y no solo de los milagros. Al cabo, se dice, se encuentran en un terreno neutral, en un espacio de *fifty-fifty*. Respondo: el terreno es común solo en apariencia. En los documentos que examinamos, obra y autor hacen un todo; no nos enfrentamos con meros cronistas o recopiladores de datos indiferentes. Para el historiador laico, el autor evangélico recoge o inventa leyendas y las inserta en un marco histórico, o porque le viene dado o para hacerlas más creíbles; para los historiadores confesionales, en cambio, el autor evangélico pretende narrar hechos realmente acaecidos, y los adorna con leyendas destinadas a explicarlos doctrinalmente. En consecuencia, por más que en ocasiones laicos y creyentes converjan sobre un terreno común, su impostación es esencialmente distinta.

Se trata, pues, de posiciones incompatibles. Carece de sentido pretender hacer obra común. Es cierto que en la periferia de los estudios, donde se examinan los elementos filológicos, cronológicos, literarios, arqueológicos... la colaboración puede ser, y es, fructífera. Es un hecho

reconocido por todos que las llamadas ciencias bíblicas están académicamente dominadas por las instituciones confesionales, que producen obras de gran valía, lo que no es el caso de las academias de obediencia laica, mucho menos productivas. Pero los resultados y las teorías finales, todo aquello que sobrepasa la simple crónica y pretende ser historiación, pertenecen a géneros científicos distintos.

Los historiadores laicos deben ser comprensivos con los historiadores confesionales y deben abstenerse de atacarlos en el terreno de los principios y de los axiomas, por la simple razón de que son lógicamente inatacables; las críticas deben desplazarse a elementos puntuales. Los historiadores confesionales, por su parte, deben admitir la existencia de un campo propio de la historia laica, que procede con sus propios métodos, y decidirse de una vez por todas a abandonar el complejo de ciudad asediada que tanto enturbia sus en general excelentes producciones⁷. En la casa de Padre hay muchas moradas, y al cabo el Juez no nos juzgará por lo que hayamos dicho sobre el tributo del César, sino por nuestra compasión por los hambrientos y los desvalidos.

El autor de este ensayo es laico de raigambre escéptica («ateo» es una denominación confesional) y escribe para laicos. No tiene ni la más mínima intención de interferirse en el universo de los creyentes, ni lo mueve animosidad alguna hacia las comunidades cristianas. No cree en Dios ni en los milagros, y procederá en consecuencia. Reconoce que su libro será de escasa utilidad para los creyentes, a no ser para la satisfacción de su curiosidad. En cambio, a los seres humanos que no creen en Jesucristo —el 80% de la humanidad— este librito puede resultarles útil para dilucidar qué es lo que realmente ocurrió en Jerusalén en una fecha imprecisa entre los años 26 y 36 de nuestra era. Aunque sea solo para enterarse de quién es el personaje que ha dado lugar al establecimiento del calendario que todos, unos y otros, usamos, por lo menos cuando contratamos billetes de avión.

⁷ Son inaceptables comentarios como el de J. Jeremias acerca de la obra de Reimarus: «Fue unánime la repulsa justificada hacia aquel folletón lleno de odio hacia Jesús. El odio no es buena guía para llegar hasta la verdad histórica» (J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1981, pág. 201). Ciertamente, el odio no es una buena guía para entender a Reimarus.

Aviso sobre emociones

La narrativa histórica pone en escena personajes fríos y personajes cálidos. Fríos aparecen Alejandro Magno, Augusto y Ramsés II. Cálidos comparecen Buda, Jesús y Mahoma, tan cálidos que a veces abrazan. Algunos actores pertenecerían a primera vista al elenco de los fríos, pero el espectador moderno les ha dado tratamiento de calidez: Akhenatón, Adriano, Enrique IV de Navarra...

Jesús es un personaje histórico cálido, casi siempre en sentido positivo. Y no lo es solamente para los suyos, los que creen en su carácter divino, sino también para gran número de observadores del campo que denominaríamos neutral: agnósticos, ateos, materialistas dialécticos, indiferentes, adeptos de religiones no cristianas... suelen profesar una visión amable del Galileo. En muchas ocasiones, sobre todo en Occidente, esta mirada complaciente se contrapone al rechazo duro y áspero de las instituciones eclesiásticas: Jesús sí, Iglesias no⁸.

Esta complacencia se extiende a los Evangelios, tenidos como vehículos de una enseñanza de paz, de solidaridad, de compasión y de humanitarismo.

Es cierto que de los Evangelios puede cosecharse una visión de Jesús y de su enseñanza de carácter altamente humano y positivo. Puede decirse incluso que la mayor parte del texto puede cobijarse bajo la sombra del humanitarismo⁹. Ahora bien, los documentos primordiales cristianos son altamente complejos y contradictorios. Si la mayoría de líneas parecen escritas por Dios, no faltan las que parecen incrustadas por el diablo, al igual que los famosos «versículos satánicos» del Corán. En el Nuevo Testamento halla justificación Francisco de Asís, pero también la Inquisición. En el Corán halla justificación la mística sufi, pero también la yihad.

⁸ Leo en la prensa de hoy (23 de diciembre de 2006), en un artículo de Timothy Garton Ash, profesor en Oxford, que se proclama agnóstico: «Coincido con el gran historiador suizo Jacob Burckhardt en que Cristo como Dios no me dice nada, pero como ser humano, Jesucristo me parece una fuente de inspiración constante y maravillosa, tal vez incluso, como dijo Burckhardt, la figura más bella de la historia del mundo».

⁹ En su apologético *Jesús: vida de un campesino judío* (1994), J. D. Crossan introduce como proemio un extenso extracto de citas del mejor Jesús, antología benévola que le permite luego pergeñar su espectacular Jesús californiano.

Veamos algunos ejemplos de pasajes neotestamentarios poco angelicales.

Ejemplo primero

Uno de los principales enemigos de la convivencia de los seres humanos sobre el planeta es la intolerancia religiosa: «Yo poseo la verdad absoluta y los demás están en el error». La Iglesia cristiana arrastra una terrible historia de intolerancia, y lo más enojoso es que esta actitud halla su fundamento en dos breves pero inequívocos pasajes de los Evangelios:

Id al mundo entero y predicad el Evangelio a toda la creación. El que creyere y fuere bautizado, se salvará; mas el que no creyere, será condenado (Marcos 16, 15-16).

Si alguno no permanece en mí, es arrojado fuera como el sarmiento y se seca; y a esos los recogen, los arrojan al fuego y arden (Juan 15, 6).

No caben matices. San Agustín lo entendió muy bien y creó la teoría de la Ciudad de Dios y de los derechos absolutos de la verdad, con su secuela de la represión del error: «Extra ecclesiam nulla salus»: «Fuera de la Iglesia no hay salvación».

Ejemplo segundo

Los fariseos eran el principal movimiento renovador del judaísmo de su época. Su espiritualidad dejó de centrarse en el Templo y giró en torno a la Ley y al individuo concebido como portador de un alma inmortal. Ahora bien, en los Evangelios Jesús les achaca hipocresía y los tilda de «sepulcros blanqueados». Se trata de un insulto grave y rebuscado, dirigido sin distinción a los miembros de la corriente religiosa que años después rescataría al pueblo de Israel de la disolución espiritual. Pero lo más disonante de este exabrupto es que procede de un pretendido maestro que ha enseñado el insólito precepto del amor a los enemigos. Al lado del insulto a los fariseos, el precepto del amor a los enemigos apa-

rece como un mero ejercicio de hipocresía: «Amad a vuestros enemigos, excepto a los fariseos».

Ejemplo tercero

El libro de los Hechos narra que la primera comunidad de Jerusalén puso los bienes en común, y que un matrimonio, Ananías y Safira, ocultaron parte de sus propiedades y entregaron solo el resto. El texto prosigue:

Pedro le dijo:

—Ananías, ¿cómo es que Satanás se te ha metido dentro? ¿Por qué has mentido al Espíritu Santo reservándote parte del precio de la finca? ¿No podías tenerla para ti sin venderla? Y si la vendías, ¿no eras dueño de quedarte con el dinero? ¿Cómo se te ha ocurrido cometer dolosamente esta acción? No has mentido a los hombres, sino a Dios.

Cuando hubo escuchado estas palabras, Ananías cayó al suelo y expiró, y todos los que se enteraban quedaban sobrecogidos. Fueron los jóvenes, lo amortajaron y lo llevaron a enterrar.

Unas tres horas más tarde llegó la mujer, que ignoraba lo sucedido. Pedro le preguntó:

—Te pregunto, ¿vendisteis la finca por tanto?

Contestó ella:

—Sí, por tanto.

Pedro le repuso:

—Por qué os pusisteis de acuerdo para poner a prueba el Espíritu del Señor? Mira, los que han enterrado a tu marido están ya pisando el umbral para llevarte a ti.

En el acto cayó a sus pies y expiró. Al entrar los jóvenes la encontraron muerta; se la llevaron y la enterraron junto al marido. La comunidad entera quedó espantada y lo mismo todos los que se enteraron. (Hechos 5, 1-11, según el texto occidental).

La mayoría de intérpretes contemporáneos están de acuerdo en que esta narración no es histórica, sino que tiene intención doctrinal. Pues bien, ¿cuál es esta doctrina?

- a) La mentira contra el Espíritu Santo está castigada con la pena de muerte, pronunciada por el juez humano y ejecutada directamente por Dios.
- b) Al pecador no se le concede la oportunidad de la confesión y del arrepentimiento.
- c) El juez puede poner preguntas capciosas para hacer caer en la trampa al culpable y condenado inmediatamente a muerte a raíz de la declaración así obtenida.

¿A qué religión pertenece esta monstruosidad? En el judaísmo arcaico hay antecedentes de esta justicia expeditiva. Por ejemplo, Onán se niega a observar la ley del levirato y «desagradó a Yahveh lo que él hiciera y también le hizo morir» (Génesis 38, 10). Pero ni en el judaísmo tardío ni en el cristianismo hay rastro alguno de esta barbarie. ¿Cómo se explica, pues, la presencia de este pasaje en el Nuevo Testamento? Es inexplicable, pero ahí está, inmune a todo intento de crítica textual¹⁰.

Basten estos tres ejemplos, espigados en una panoplia más amplia (no mucho más amplia) para poner en guardia al intérprete laico frente a veleidades estéticas o emotivas respecto a la figura de Jesús y a la literatura de los Evangelios. Lea, estudie, compare, medite e incluso imagine, pero mantenga la cabeza fría.

¹⁰ Véase este increíble ejemplo de interpretación confesional mixtificadora: «Se trata de un mundo en el que el pecado es tomado con toda seriedad, y en el cual una persona convicta de pecado contra el Espíritu puede muy bien sufrir un choque fatal al darse cuenta de que ha roto un tabú» (I. Howard Marshall, *Acts*, Tyndale New Testament Commentaries, 1980, pág. 110). O sea, que Ananías y Safira se murieron del susto.



CAPÍTULO 2

Los documentos

Historia, mito, leyenda

HE afirmado repetidamente que la presencia de milagros y hechos maravillosos en la trama de los Evangelios impele al historiador laico a clasificarlos como leyendas. Examinemos ahora esta cuestión.

Entiendo por leyenda una narración de carácter maravilloso en la que los hechos históricos se presentan deformados por la ideología o por la imaginación.

Entiendo por mito una narración que expresa o simboliza hechos acaecidos fuera de la historia, en espacios y tiempos trashumanos.

El sujeto del mito puede ser un ente divino, que se mueve en su propio espacio y su propio tiempo (a veces en la eternidad) o puede ser un ser humano, cuyo avatar espacial y temporal intersecciona con el universo divino.

El sujeto de la leyenda es siempre un ser humano o un grupo de seres humanos, cuyas acciones fabulosas transcurren en espacios y tiempos más o menos identificables.

Las leyendas pueden interseccionarse con los mitos, cuando el personaje humano enlaza con el espacio divino.

En los Evangelios no hay mitos propiamente dichos, sino leyendas que se intersectan con el mito: nacimiento virginal de Jesús por obra del Espíritu Santo, resurrección, apariciones y ascensión a los cielos. De este tipo de narraciones no nos ocupamos en este libro.

Las leyendas mantienen un enlace, por mínimo que sea, con la historia. La investigación moderna se ha complacido en desgajar microscópicas realidades históricas en algunas de las leyendas más imaginati-

vas e irreales de Occidente. En el siglo pasado se pretendió haber identificado, a través de la *Ilíada*, el espacio y el tiempo en que tuvo lugar la guerra de Troya. Recientemente se ha puesto de relieve que tras las fabulosas leyendas de la Tabla Redonda se perfila el tremendo desorden social suscitado en Anglia por el desmoronamiento de la autoridad romana en el siglo V y las invasiones de los sajones.

Pero hay leyendas mucho más sofisticadas, hasta el punto de que han engañado durante largos siglos a los lectores. Un caso notable es el de la *Historia Augusta*, una crónica de los emperadores romanos de los siglos II y III atribuida nominalmente a seis autores de la época de Diocleciano y Constantino. A finales del siglo XIX se demostró que se trataba de una falsificación, obra probablemente de un solo autor de la época de Teodosio, que pretendía ensalzar a los emperadores paganos frente a los cristianos. Ahora bien, dadas las grandes lagunas de información acerca del Imperio en los siglos II y III, los historiadores modernos no dudan en utilizar los datos de la *Historia Augusta*, sometidos en cada caso a estricta criba crítica.

Las biografías de los fundadores de las grandes religiones y de los grandes movimientos espirituales contienen todas narraciones maravillosas (raramente míticas), y por este motivo son consideradas por los historiadores fundamentalmente como leyendas. Tal es el caso de Pitágoras, de Buda, de Moisés, de Jesús y de Mahoma, y en cierto modo de Platón. Ahora bien, como en el caso de la *Historia Augusta*, estas leyendas contienen noticias históricas más o menos atendibles, que deben ser examinadas y criticadas caso por caso. Examinaré con más detalle las vidas de Buda y de Mahoma, puesto que nos permitirán pronunciarnos con mayor ecuanimidad sobre el carácter legendario de los Evangelios, al abordar el problema, por así decirlo, desde una zona neutral.

Buda

Los grandes trazos de la vida de Buda se hallan recogidos en versiones diversas en el llamado Canon Pali (el pali es una variante del sánscrito medio), principalmente en la colección más antigua, el *Tipitaka*. Este canon se fue formando a lo largo del siglo siguiente a la muerte de

Buda (siglo V a. de C.). Reproduzco ahora aquí el juicio de dos expertos en indología, L. Renou y J. Filliozat, acerca del valor histórico de estos textos:

Nos tememos que los datos históricos de los cánones budistas reposan sobre tradiciones flotantes más que sobre un texto histórico redactado al comienzo. Por otra parte, reaccionando contra la confianza excesiva concedida por ciertos autores a los datos del canon pali relativos a la vida de Buda, Senart ha mostrado que la «leyenda» de Buda no reposaba solamente sobre hechos históricos reales, sino que había adoptado muchos trazos de la concepción mítica del soberano universal. Es por lo tanto difícil fiarse absolutamente de los datos de apariencia histórica de los textos budistas palis. Sin embargo, muchos detalles no parecen haber sido inventados con fines edificantes y responden probablemente a recuerdos de hechos reales. (*L'Inde classique. Manuel d'études indiennes*, Maisonneuve, París, 1985, pág. 135).

El Canon Pali es la fuente biográfica más antigua sobre Buda. Los expertos lo consideran legendario y religiosamente orientado, pero al mismo tiempo reconocen que puede transmitir datos históricos atendibles. Al historiador crítico toca discernirlos.

Mahoma

Los datos biográficos de Mahoma fueron transmitidos oralmente después de la muerte del Profeta por los llamados memoriones o tradicioneros. Cada relato constituía un hadiz, y el conjunto de los hadices dio lugar a la asuna o tradición. A finales del siglo IX de la era cristiana la asuna comenzó a compilarse, dando lugar a seis libros canónicos redactados entre 870 y 915.

Paralelamente a la asuna se escribieron «vidas» del profeta, basadas en la asuna y en datos independientes. Las más antiguas y autorizadas son cuatro: la de ibn Ishaq (muerto hacia 767), la de ibn Umar al-Waqidi (hacia 820), la de ibn Sad (muerto en 845) y la de al-Tabari (923).

Así pues, las primeras biografías se escribieron más de cien años después de la muerte de Mahoma, y las primeras recopilaciones de hadices se hicieron doscientos años después de la muerte del Profeta.

Una notable singularidad de los biógrafos y de los compiladores de tradiciones islámicas es un cierto talante crítico, trazo que no se halla presente en los documentos relativos a ningún otro fundador de religión. Así, por ejemplo, los hadices vienen clasificados, de acuerdo con su fiabilidad, en «sanos», «hermosos», «débiles», «abandonados» y «apócrifos». Aun así, las narraciones incluyen hechos portentosos y milagros y se encaminan a la exaltación del personaje, sin rehuir, con todo, relatos poco favorables, como, por ejemplo, los cáusticos comentarios de Aisha acerca de su esposo Mahoma. En resumidas cuentas, los biógrafos de Mahoma emplearon su sentido «crítico» en la elaboración de una selección de leyendas, con criterios evidentemente distintos de los de los historiadores modernos.

Así pues, las «vidas de Mahoma» son escritos básicamente legendarios que contienen muchas noticias históricamente atendibles, a dilucidar caso por caso ¹.

He dado un rodeo por los documentos biográficos relativos a Buda y a Mahoma para poner de relieve cuál es el método con el que los historiadores de las religiones abordan la cuestión del género literario de las «vidas» de los fundadores de las grandes religiones. El historiador otorgará a las «vidas» de Jesús el mismo trato que a las «vidas» de Buda y de Mahoma, sin privilegio alguno. Es decir, considerará que las «vidas» de Jesús son escritos que pertenecen al género literario de la leyenda, aunque contienen datos históricos válidos, como otras muchas leyendas.

Privilegio no, pero tampoco uniformidad. Cada *corpus* fundacional de las religiones tiene sus propias características. El cristianismo presenta tres trazos que lo distinguen de las demás y que invitan por ende a un tratamiento adaptado.

El primero es el escaso intervalo de tiempo que media entre la muerte del fundador y el inicio de la actividad literaria que lo concierne. En el cristianismo, los primeros documentos fundacionales fueron redactados unos veinte años después de la muerte de Jesús (las cartas de Pablo),

¹ No puedo ocultar mi desconcierto ante el escaso sentido crítico e incluso la credulidad de los modernos estudiosos occidentales del islam, que venden «vidas de Mahoma» sin distinguir entre relatos legendarios y noticias históricas fiables. Así, por ejemplo, considero excesivamente hagiográfica la obra de Karen Armstrong, *Mahoma. Biografía del Profeta*, Tusquets, Barcelona, 2005.

y los últimos unos setenta años después (el Evangelio de Juan). En las demás religiones, los intervalos mínimos son de un siglo. Sin embargo, el valor de este criterio temporal viene disminuido por la mayor intensidad de los ingredientes maravillosos (milagros) en el caso de Jesús. Las primeras vidas de Buda y de Mahoma son bastante más austeras en este sentido.

El segundo trazo es la abundancia de datos fiables del entorno histórico del fundador: el Imperio romano y Palestina en el siglo I. El budismo y el islam nacieron en contextos históricos muy escasamente documentados.

El tercero representa una singularidad. El canon cristiano presenta documentos que la crítica histórica considera auténticos y fiables: las cartas de Pablo. La suma de las referencias de Pablo y de las de los documentos no cristianos (Flavio Josefo, Tácito...) articula un breve pero sólido esqueleto histórico que constituye la base de hechos sobre los que proyectar las diversas teorías interpretativas.

El islam ofrece también una singularidad: una parte imprecisa de su libro canónico, el Corán, tiene por autor auténtico al fundador. Tal cosa no sucede con el cristianismo ni con el budismo. Sí, en cambio, con el maniqueísmo: Mani (escarmentado, dice, por lo que había sucedido con Jesús y con Buda) escribió su propio canon, que desgraciadamente solo se conserva en fragmentos.

En este libro usaré de modo consecuente las expresiones «leyenda evangélica», «escritos legendarios», «leyenda cristiana», «leyenda de Jesús» y otras por el estilo, en el sentido aquí definido. Es obvio que me distancio esencialmente de la impostación interpretativa de los investigadores confesionales, y repito que los métodos y los objetivos de unos y otros son absolutamente incompatibles.

Visionarios, defraudadores y crédulos

El lector moderno se pregunta desconcertado cómo es posible que se hayan producido tal número de leyendas y patrañas y que hayan sido aceptadas e incluso elevadas a la categoría de verdades inapelables. Que en el mundo han existido y existen estos fraudes es un mera constatación de hecho. En la actualidad las falsedades difundidas reciben el

nombre de «desinformación» y son objeto de refinadas técnicas utilizadas por multitud de grupos e incluso de estados. El principal vehículo de difusión de este tipo de productos es actualmente Internet.

La historia de las literaturas antiguas registra una enorme cantidad de falsificaciones². En algunos momentos parece que la falsificación se había convertido en un género literario inocuo, que no engañaba a nadie. Tal ocurría con las innumerables obras atribuidas a Pitágoras, y también con muchos escritos judíos tardíos atribuidos a personajes imposibles como Adán, Henoc o Moisés. Pero abundan también los casos en los que la falsificación es dolosa, es decir, en los que consta la intención de engañar. Por ejemplo: el autor de las *Cartas a Timoteo* se hace pasar solemnemente por el apóstol Pablo, con la evidente intención de engañar a los lectores y hacerles creer que su escrito es obra de Pablo, cosa que por lo demás consiguió.

El falsario es el autor que inventa o deforma los hechos. Volviendo a los temas que nos ocupan, es evidente que si afirmamos el carácter legendario de muchas de las narraciones de los Evangelios implicamos que sus autores eran falsarios. Ahora bien, la invención y la fabulación no siempre son dolosas. Los historiadores y los antropólogos hablan de la «formación de creencias» y de la «creación de narraciones» atribuidas no a una persona sino a grupos, incluso sucesivos, en el seno de los cuales habría surgido la leyenda. Se describe incluso lo que se ha denominado «horizonte de expectativas»: los receptores esperan determinados mensajes y los acogen sin reservas. En el ámbito de las religiones, muchas propuestas responden a fenómenos visionarios del emisor, transmitidos a los receptores y aceptados por estos. En estos casos no se puede hablar de falsarios ni de dolo. Un ejemplo claro es la afirmación de Pablo de que vio a Jesús resucitado. No se puede descartar en absoluto que Pablo hubiera tenido una visión del resucitado; estas cosas suceden. Entonces Pablo no hace más que comunicar su experiencia, y sus destinatarios, confiando en su sinceridad, le prestan fe.

² Hay una espléndida historia de este hecho: W. Speyer, *Die literarische Fälschung im Altertum* (La falsificación literaria en la Antigüedad), Beck, Múnich, 1971. Me sorprende que esta utilísima (y diría que divertidísima) obra no haya sido traducida al castellano. (Nota: Speyer estudia toda clase de falsificaciones, excepto las del Nuevo Testamento...)

En otros casos la leyenda experimenta un proceso de formación gradual sin que sea posible discernir un causante individual, antes bien se trata de un fenómeno colectivo. Tal podía haber sido la formación de la creencia en la resurrección de Jesús en la comunidad primitiva, desde un primer grado de significación meramente espiritual («Jesús sigue vivo») hasta un grado más avanzado de realización («se ha aparecido corporalmente»), todo ello en el horizonte de las expectativas escatológicas.

Ahora bien, en los textos de los orígenes cristianos no todo es expresión de creencias. Hay extensos segmentos narrativos, detallados y situados en el espacio y en el tiempo. Estos elementos no pueden haber surgido de un impulso creador colectivo; se trata de composiciones literarias que reclaman un autor, o por lo menos un colectivo concreto de autores. Entre estos segmentos narrativos destacan por su importancia los relatos de milagros. El historiador laico no admite, axiomáticamente, la posibilidad de los milagros, por lo tanto es inútil que se pregunte por los elementos de historicidad implicados en las narraciones de milagros. Es decir, alguien los inventó y los consignó por escrito. Esta fabulación no es atribuible en general a los redactores de los Evangelios preservados: está claro que casi siempre ellos la hallaron en tradiciones escritas anteriores. Alguien, pues, en las décadas inmediatamente posteriores a la muerte de Jesús, creó las leyendas de los milagros. Esta fabulación se indujo en el contexto de la exaltación de la figura de Jesús, primero como profeta y después como Mesías. Es posible que existiera un doble cartapacio de milagros, primero el del profeta, inspirado en los antecedentes bíblicos de Elías y de Eliseo, y después el del Hijo del hombre. Estos fabuladores son, técnicamente, falsarios. Recogieron la historia verídica de Jesús, transmitida por los suyos, y la mixtificaron con sus invenciones. Pablo también debió de entenderlo así, puesto que nunca menciona los milagros de Jesús³.

Un problema muy distinto lo plantean los segmentos que transmiten la enseñanza de Jesús. En este caso, el historiador laico no introduce

³ Uno de los primeros críticos del cristianismo, el filósofo Porfirio, escribe: «Estos evangelistas fueron escritores de ficción, no observadores o testigos presenciales de la vida de Jesús. Al escribir su relato sobre lo que sucedió en la pasión y la crucifixión, cada uno de los cuatro contradice a los demás» (Porfirio, *Contra los cristianos*, 2, 12-15).

reservas *a priori*, pues no hay en ello nada milagroso. A los críticos literarios toca investigar la fiabilidad de las atribuciones. Lo están haciendo con extraordinaria habilidad, aunque con escasos resultados. En este libro no me ocupo de este tema, aunque algo diré acerca de él en el cuerpo del trabajo.

Los redactores de los Evangelios y de los Hechos que se han conservado se conducen con los documentos que utilizan y con las tradiciones que recaban con una desenvoltura y una libertad propia de falsarios. Los críticos literarios señalan continuamente modificaciones llamadas «redaccionales»: el autor ha recibido un texto, por ejemplo, de Marcos o de la fuente *Q*, y lo modifica de acuerdo con sus propios criterios. Los autores confesionales asumen que estos criterios responden a la fe de una determinada comunidad. Por mi parte, creo que los Evangelios y los Hechos son composiciones mayormente literarias y por ende polémicas: *olent lucernam* («huelen a candil»). Sus autores son expertos escritores, aunque su expresión griega deje que desear. Incluso Juan, cuyo griego es de lo más sencillo, tiene pasajes de exquisita literatura, como el relato de la curación del ciego de nacimiento que llena todo su capítulo 9.

Un falsario excepcional

Pero el que se lleva la palma en invenciones y mixtificaciones es el autor del libro de los Hechos (sea quien sea). Primero ignora y luego rebaja, como veremos en el cuerpo de mi ensayo, la importantísima figura de Santiago el hermano de Jesús, y en general de su familia, adoptando descaradamente el partidismo de Pablo a este respecto (aunque Pablo no ignora a los hermanos de Jesús, solo los rebaja). Por otra parte, el autor de Hechos es un excelente escritor. Su relato del viaje y del naufragio de Pablo en el capítulo 27 es una obra maestra de literatura, rica en términos técnicos de navegación. Fiado de la capacidad de persuasión de su narrativa, el falsario no duda en poner a prueba la credulidad de sus destinatarios con datos inverosímiles, como, por ejemplo, las tres mil personas que se bautizaron en el mismísimo día de Pentecostés (Hechos 2, 41): algo así como una décima parte de los habitantes de Jerusalén (y Flavio Josefo sin enterarse). Me extenderé en un ejemplo revelador del talante fabulador de este pretendido cronista de la Iglesia primitiva.

En las comunidades paulinas se daban fenómenos extraordinarios indicadores del entusiasmo religioso inducido por la predicación del apóstol: don de hacer milagros, profecías, discernimiento de espíritus... Uno de estos «carismas» era el don de lenguas:

Quando os reunís, cada cual aporta algo: un canto, una enseñanza, una revelación, hablar en lenguas o traducirlas; pues que todo resulte constructivo. Si se habla en lenguas extrañas, que sean dos cada vez o a lo más tres, por turno, y que traduzaca uno solo (1 Corintios 14, 26-27).

Se trata del fenómeno conocido como «glosolalia», que consiste en prorrumpir en expresiones ininteligibles o quizá en gritos espasmódicos. Se consideraba que el agente estaba poseído por el Espíritu Santo. Es un fenómeno conocido en otras religiones y que se ha reproducido recientemente en los movimientos llamado pentecostalistas. Entre los gnósticos, herederos de los entusiasmos primitivos, se dieron también más tarde estas manifestaciones:

IH IEYS EO OY EO OYA. Verdaderamente con verdad, Yeseo, Mazareo, Yesedeceo, ¡oh agua viviente!, ¡oh Infante del Infante!, ¡oh nombre glorioso, verdaderamente con verdad, eón que es el que es, IIII HHHH EEEE OOOO YYYY WWWW AAAA verdaderamente con verdad, EH AAAA WWWW el que es, el que ve a los eones verdaderamente en verdad, AEE HHH III YYYYY WWWWWWW, el que es eterno eternamente verdaderamente con verdad IHA AIW en el corazón que es y *aei eis ho ei, ei hos ei!* (*Evangelio de los Egipcios*, Nag Hamma-di, IV, 2, pág. 66).

Quando escribe el autor de Hechos, a finales del siglo I, el entusiasmo de las primeras comunidades se había enfriado, y los carismas más espectaculares habían desaparecido. El autor de la *Ascensión de Isaias* (3, 27) se lamenta de que ya no hay profetas. El redactor de Hechos desconoce probablemente el significado de la expresión «hablar en lenguas», o por lo menos sospecha que sus lectores la desconocen, y entonces inventa esta estupenda interpretación de los fenómenos carismáticos de Pentecostés:

Se llenaron todos del Espíritu Santo y empezaron a hablar en diferentes lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse.

Residían entonces en Jerusalén judíos devotos de todas las naciones de la tierra. Al oír el ruido, acudieron en masa y quedaron desconcertados, porque cada uno los oía hablar en su propio idioma. Todos, desorientados y admirados, preguntaban:

—¿No son galileos todo esos que están hablando? Entonces, ¿cómo es que cada uno los oye hablar en su lengua nativa? Entre nosotros hay partos, medos y elamitas; otros vivimos en Mesopotamia, Judea, Capadocia, en el Ponto y en Asia, en Frigia o en Panfilia, en Egipto o en la zona de Libia que confina con Cirene; algunos somos forasteros de Roma, otros judíos o prosélitos; también hay cretenses y árabes, y cada uno los oye hablar de las maravillas de Dios en su propia lengua (Hechos 2, 4-11).

El carisma de «hablar en lenguas» ha quedado transformado en una vulgar manifestación de poliglotismo, milagrosa, esto sí, pues era imposible que aquellos pobres galileos hubieran aprendido todas aquellas lenguas. El autor de Hechos no ha tenido el más mínimo empacho en inventar una explicación para un término que no acababa de entender. Cuidará, pues, el historiador, de desconfiar de la veracidad e incluso de la honestidad de este pretendido cronista de la Iglesia primitiva. El calificativo de falsario le va hecho a medida.

Los Evangelios y los Hechos

No entra en el propósito de esta obra ofrecer una descripción completa de los documentos en los que se basa la historia de los orígenes del cristianismo. Me remito para esta cuestión a los manuales introductorios que menciono en la Bibliografía, y en particular al más reciente de Antonio Piñero. Aquí me limitaré a algunas observaciones puntuales.

¿A qué género literario pertenecen los Evangelios primordiales?⁴

Mis primeros profesores de teología, allá por los años cincuenta del siglo pasado, consideraban verdad de fe divina y católica que los Evan-

⁴ No es fácil hallar una denominación conveniente para la media docena de Evangelios de la segunda y de la tercera generación cristianas. El término «canónicos» es confesional y demasiado angosto. El término «apócrifo» es equívoco: todos los Evangelios antiguos son apócrifos. Adopto la expresión «primordial» para indicar que se trata de los más antiguos escritos evangélicos conservados: Marcos, Mateo, Lucas y Juan.

gelios gozan de plena fidelidad histórica, por cuanto pertenecen estricta y propiamente al género literario de la historia. Entre los hechos históricos verificables en los Evangelios se hallaban los milagros. La resurrección de Jesús era también un hecho histórico demostrable.

Mi segunda oleada de profesores, en Roma, en los años sesenta, habían ya desistido de adscribir los Evangelios al género simplemente histórico, y los definían como escritos «kerigmáticos», esto es, de predicación, en los que el elemento histórico no era esencial, aunque existía y era fiable. La resurrección de Jesús había dejado de ser históricamente demostrable.

Los apologetas recientes han comprendido que no es viable negar carácter narrativo a unos escritos que presentan un indiscutible carácter narrativo, y se refugian en expresiones como «los Evangelios no son principalmente obras de historia en el sentido moderno de la palabra» (J. Meier, *Un juicio marginal*, I, pág. 65).

¿Qué es una obra de historia «en sentido moderno»? La historia tal como se conoce y se practica en el mundo occidental se alumbró en el siglo V a. de C. con Herodoto y tuvo unos primeros máximos exponentes en Tucídides y en Jenofonte. Ya en el siglo II d. de C., Luciano de Samosata pudo componer un manual del buen historiador, *Cómo se escribe la historia*. Veamos ahora si podemos mostrar en este contexto cuál era la idea de historia que tenían los autores de los Evangelios.

El evangelista Lucas escribe un pequeño prólogo a su obra:

Excelentísimo Teófilo: Muchos han emprendido la tarea de componer un relato de los hechos que se han verificado entre nosotros, siguiendo lo que nos han transmitido los que fueron testigos oculares desde el principio y luego se hicieron predicadores del mensaje. Por eso yo también, después de investigarlo todo cuidadosamente desde los orígenes, he resuelto escribírtelo por su orden, para que compruebes la solidez de las enseñanzas que has recibido (Lucas 1, 14).

Lucas va a ofrecer «un relato de los hechos», y va a reseñarlos «por su orden». ¿Qué otra cosa es un escrito histórico sino la relación ordenada de unos hechos? Lucas, pues, anuncia conscientemente que se dispone a hacer obra de historiador. Lo cual es perfectamente comprensible: lo esencial en la vida de Jesús son hechos, no enseñanzas: sus milagros,

su muerte en cruz, su resurrección. Ahora bien, los milagros y los hechos maravillosos no son el objeto de la historia científica. Esta clase de narraciones son adscritas por los historiadores universales al género literario de la leyenda. Los Evangelios pretenden ser historia, remedan las formas de la narración histórica, pero pertenecen a la literatura de lo maravilloso.

En resumidas cuentas, dentro del universo confesional eran mis primeros profesores los que tenían razón: si los Evangelios narran hechos realmente acaecidos, pertenecen al género literario de la historia. Los sucesivos distingos no han sido más que expedientes para zafarse de dar cuenta del carácter excesivamente fantástico de las narraciones evangélicas. Los creyentes modernos aceptarían sin reparos los relatos de curaciones manifestadoras de la compasión y de la humanidad de Jesús. Pero caminar sobre las aguas, buscar el dinero para pagar los impuestos en la boca de un pez o secar higueras que no dan higos en abril son ficciones de difícil reducción religiosa. Los intérpretes confesionales se sienten incómodos y pretenden cortar el problema de raíz: no se trata de escritos de historia propiamente dicha. Pero entonces les persigue el texto de Lucas: «Una relación ordenada de los hechos...».

En los últimos años el público ha sido profusamente informado de la existencia de los equívocamente llamados «Evangelios apócrifos»⁵. Se trata, en general, de escritos tardíos. Los más antiguos (conservados fragmentariamente) son el *Evangelio de los Hebreos* y el *Evangelio de Pedro*. Hay una serie de Evangelios adscritos a las corrientes gnósticas (*Evangelios de Tomás, de María Magdalena, de Felipe, de Judas...*). Ahora bien, estos nuevos hallazgos no modifican el panorama de las fuentes históricas acerca de Jesús. Se trata de obras tardías y de contenido doctrinal, con raras referencias a hechos. El más antiguo de los textos coptos es el *Evangelio de Tomás*, pero su datación sigue insegura (¿primera mitad del siglo II?), de manera que considero que su colocación al lado de los cuatro Evangelios primordiales es precipitada.

⁵ Prácticamente todos los Evangelios son apócrifos, en el sentido de estar atribuidos a un falso autor. El único Evangelio de autor ciertamente conocido es el de Marción, del siglo II, conservado en fragmentos latinos.

Fuentes críticamente históricas

Las fuentes indiscutiblemente históricas que se refieren a Jesús son las cartas de Pablo, las obras de Flavio Josefo y un breve pasaje de los *Anales* de Tácito⁶. Cotejados con estas fuentes, los textos legendarios, Evangelios y Hechos, permiten extraer bastantes datos que completan la parquedad de las fuentes históricas. Me limitaré a anotar algunas observaciones sobre Tácito y sobre Flavio Josefo.

Los seis libros de los *Anales* de Tácito que reseñan el principado de Tiberio se conservan en un único manuscrito datado del siglo IX y descubierto en el siglo XV, conocido como *Mediceus Prior*. Al final del libro V el texto acusa una gran laguna, completamente pasada por alto por el copista medieval, que no se percató de que faltaba un cuadernillo entero. Este cuadernillo cubría la crónica del final del año 29 (decimoquinto de Tiberio), todo el 30 y la mayor parte del 31. Se trata de los años de la probable actividad de Jesús en Galilea y Judea, y posiblemente del de su muerte (¿año 30?). Es difícil dilucidar si el cuadernillo se extravió o si fue eliminado porque contenía informaciones inaceptables para algún copista cristiano. Anoto de paso que también fueron suprimidas las últimas páginas de las *Historias romanas* de Veleyo Patérculo, que trataban de los años 29 y 30 de Tiberio.

Todos los manuscritos de las *Antigüedades* de Flavio Josefo incluyen un pasaje (18, 63-64) en el que el autor describe brevemente el episodio de Jesús. La terminología y la orientación obviamente cristianas del pasaje han inducido los críticos a rechazarlo como inauténtico. Algunos han sugerido que el texto podía haber sido simplemente modificado, y han intentado diversas reconstrucciones⁷. Pienso, por mi parte, que

⁶ En las cuatro colecciones que constituyen el *Talmud* se hallan ocasionales referencias a Jesús. No las tomo en consideración en este ensayo por dos motivos: a) el *Talmud* comenzó a compilarse a finales del siglo II d. de C., y el proceso culminó en el siglo VI; b) las referencias a Jesús proceden claramente de la leyenda cristiana. Se trata, en consecuencia, de textos situados fuera del ámbito de mi estudio, como los numerosos «evangelios apócrifos».

⁷ J. Meier rescata como auténtica la expresión «(Jesús) fue autor de hechos asombrosos» y en virtud de esta alquimia gratuita dispone de un magnífico «tesúmonio histórico» acerca de Jesús como autor de hechos extraordinarios, a un paso de los milagros... (*Un juicio marginal*, I, 84).

Josefo había incluido efectivamente aquí una noticia sobre Jesús, pero que fue totalmente eliminada y sustituida por el texto cristiano actual. Una breve reseña acerca de Jesús estaba aquí en su lugar. Efectivamente, en este capítulo, el tercero del libro 18, Josefo narra los disturbios que tuvieron lugar bajo Poncio Pilato: el de los estandartes militares (18, 55-59); el uso indebido del tesoro del Templo (60-62); el ajusticiamiento de Jesús (63-64); un intervalo romano (65-84); los graves incidentes de Samaria (85-87). Es difícil creer que Flavio Josefo no hiciera ninguna referencia al hecho de Jesús, cuando reseña episodios incluso triviales acaecidos en Jerusalén. La condena y la ejecución por sedición de un judío no tenía nada de trivial y era un hecho muy poco frecuente. Pienso, por tanto, que Flavio Josefo sí informó acerca de Jesús, pero que no conservamos el texto auténtico de su reseña.

Como se echa de ver, las fuentes críticamente históricas acerca de Jesús son escasísimas, pero suficientes para establecer su plena historicidad. Aunando los datos de Pablo, de Tácito y de Flavio Josefo, podemos establecer este perfil biográfico: Jesús era un judío de la época del emperador Tiberio; tenía un hermano llamado Santiago; fue crucificado por el prefecto Poncio Pilato; fue llamado el Cristo. El resto tenemos que extraerlo de los escritos legendarios por medio de procedimientos probabilísticos.

Criterios de historicidad

Nos enfrentamos con una considerable masa documental que presenta la forma de la narrativa histórica pero cuyo contenido es básicamente legendario: exaltación del personaje, milagros, inserción en el medio divino. Precisaremos una serie de criterios lógico-históricos para extraer de este acervo datos históricamente válidos. La tarea no es desesperada, ni mucho menos. Ya he advertido repetidamente que Jesús es un personaje indiscutiblemente histórico, y añadiría que no tan insignificante como algunos recientes autores apologéticos han sostenido para explicar la ausencia de noticias en los autores contemporáneos. Pienso que estas noticias existían y fueron suprimidas porque no interesaba su tenor. Por otra parte, partimos, como hemos visto, de unos fundamentos escasos pero sólidos. Se trata ahora de examinar todas las noticias y juzgarlas

de acuerdo con criterios de historicidad universales. Por medio de esta labor será posible construir un segundo nivel de datos, no ciertos, pero sí plausibles, que, aunados a los datos fiables, ofrecerán una amplia base fáctica sobre la cual se podrán construir las diversas teorías interpretativas de acuerdo con el método hipotético-deductivo antes descrito.

Nos moveremos, pues, en tres niveles lógico-históricos:

1. Los hechos ciertos, basados en Pablo, Flavio Josefo y Tácito.
2. Los hechos plausibles, extraídos por medio de los criterios de historicidad.
3. Las teorías generales, cuya efectividad se juzgará en función de su capacidad explicativa del conjunto de los hechos (*ça fonctionne*).

Los historiadores del cristianismo antiguo dedican a las cuestiones metodológicas mucho más espacio que los historiadores generales. No es difícil adivinar el porqué de esta constatación: se trata de afinar lo más posible los instrumentos para extraer la mayor cantidad posible de hechos homologables. En algunos casos el resultado es casi cómico, pues el investigador acaba reconstruyendo la leyenda por vía de «crítica histórica». La reciente apologética cristiana es más seria. Me complazco en aducir aquí un pasaje de uno de los grandes maestros de ella:

Dada la índole de la historia antigua en general y de los Evangelios en particular, los criterios de historicidad producirán normalmente juicios con un grado de certeza más o menos elevado: raramente se podrá alcanzar la certeza absoluta. De hecho, como en la búsqueda del Jesús histórico todo es posible, la función de los criterios es permitir el paso desde lo simplemente posible a lo realmente probable, para estudiar varias probabilidades y decidir qué candidato es más probable. De ordinario esto es todo lo que se puede esperar de los criterios (J. Meier, *Un juicio marginal*, I, pág.183).

Los criterios de historicidad son básicamente funciones del sentido común; esta es la razón por la que muchos historiadores no creen necesario filosofar sobre ellos. Los historiadores confesionales enumeran hasta diez de tales criterios, pero los más parcos se contentan con cinco. Bien es cierto que ellos se interesan más por los «dichos» que por los «hechos»,

intentando aproximarse a los que podrían haber sido los *ipsissima verba Iesu*, las mismísimas palabras de Jesús. Puesto que este libro versa sobre los hechos y no sobre las eventuales doctrinas de Jesús, me limitaré a examinar los dos criterios realmente esenciales y rigurosos, dejando la aplicación de los demás al buen hacer del historiador.

El primero es el de dificultad, o de contradicción, y

se centra en acciones o dichos de Jesús que habrían desconcertado o creado dificultades a la Iglesia primitiva. Lo esencial de este criterio es que difícilmente la Iglesia primitiva se habría molestado en crear un material únicamente susceptible de dejarla en una posición difícil o debilitada en las disputas con sus oponentes (J. Meier, *Un juicio marginal*, I, pág. 184).

Ejemplos: el bautismo de Jesús por Juan. La comunidad primitiva no pudo haberlo inventado, por cuanto planteaba la gran dificultad de situar a Jesús por debajo de Juan y lo describía como recibiendo un bautismo para el perdón de los pecados. Consiguientemente, la relación de Jesús con Juan pasa a tener una alta cualificación de realidad histórica.

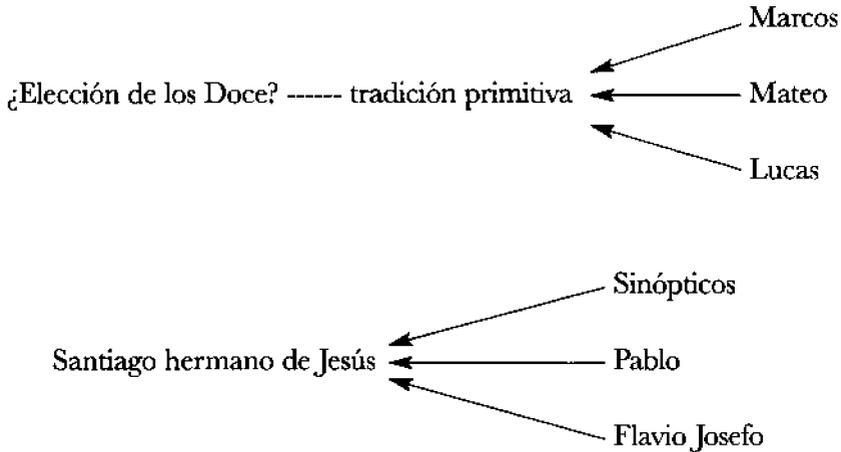
Otro ejemplo: la presencia de armas en el Monte de los Olivos. Este dato estaba en contradicción con el carácter pacífico de la predicación de Jesús, y comprometía a los cristianos frente a sus oyentes paganos. Por lo tanto, no es un dato inventado.

El segundo criterio es el de atestación múltiple. Se trata de hechos o dichos atestiguados en más de una fuente literaria independiente. Este criterio es válido solamente si las fuentes son indiscutiblemente independientes. Los historiadores apologéticos incurren en inaceptables abusos de este criterio cuando consideran «fuentes independientes» los diversos escritos de la Iglesia primitiva. Hay que considerar que las atestaciones de los Evangelios sinópticos y Juan no remiten directamente al hecho, sino a una tradición anterior. Así, por ejemplo, se exceden estos historiadores al aplicar este criterio a la llamada de los doce apóstoles por Jesús, aduciendo que viene testimoniada en los tres sinópticos e indirectamente en Juan. Estas cuatro fuentes remiten a una fuente anterior única, a la cual no se le puede aplicar el criterio de atestación múltiple. La llamada de los apóstoles, pues, no es un hecho histórico, y debe explicarse por otros conductos, el más probable de los cuales es que se

trata de una construcción teológica sobre el tema de las doce tribus de Israel.

En cambio, hay atestación múltiple de Santiago, el hermano de Jesús: lo atestiguan tres fuentes independientes: los sinópticos, Pablo y Flavio Josefo.

El esquema de estas dos «atestaciones múltiples» sería el siguiente:



El llamado «criterio de coherencia» no constituye un procedimiento especial, sino que consiste en el simple uso de las operaciones lógicas de la deducción y de la implicación para ampliar el acervo de las constataciones probables. Ejemplo: atribuir a Jesús conciencia de expectación escatológica es coherente con la mentalidad y el imaginario de la sociedad en la que vivía. Y de modo negativo: atribuir a las autoridades judías de Jerusalén colusión con el prefecto Poncio Pilato no es coherente con las noticias ofrecidas por Flavio Josefo y Filón acerca de este gobernador.

La extracción de datos históricos a partir de los escritos legendarios por medio de los criterios de historicidad será siempre insegura y ambigua, y nunca conducirá a la certeza histórica. A la debilidad de los procedimientos hay que añadir la subjetividad de los usos: según se trate de creyentes o de laicos, los resultados serán presentados con diversos grados de probabilidad. Incluso dentro del campo no confesional es posible discernir matices: hay historiadores laicos que, por medio de

una utilización generosa de los criterios de historicidad, se aproximan a los puntos de vista de los historiadores confesionales más abiertos. No es esa la actitud adoptada en este libro, que procederá al examen de los textos legendarios con el máximo rigor metodológico, con el resultado de dejar a la mayor parte de ellos fuera de la historia.

Estratos de las tradiciones

Los datos factuales acerca de Jesús y de su muerte experimentaron un proceso de decantación, selección y elaboración teológica entre su inicio y su definitiva puesta por escrito en los documentos que conservamos. Se trató de un proceso continuo y progresivamente diversificado, por lo tanto complejo. Su división en estratos es una mera simplificación histórica, necesaria, sin embargo, para ordenar los materiales e insertarlos en una secuencia significativa. Propondré una segmentación en cuatro estratos.

Estrato primero. Memoria de los hechos tal como realmente sucedieron. La familia de Jesús y sus seguidores guardaron evidentemente recuerdo de lo sucedido, tanto en Galilea como en Judea. En el marco de mi interpretación global, el registro de esta etapa comprendía la relación de Jesús con Juan, el grupo armado, el golpe de mano en Jerusalén, el prendimiento y la ejecución, a los que hay que sumar los detalles contextuales. Pablo tuvo que conocer este estrato, pues estuvo en Jerusalén en esta época y tuvo contacto directo con algunos de los directamente protagonistas. Pablo, pues, sabía que Jesús había sido condenado a la cruz por revuelta armada contra el Imperio romano.

Estrato segundo. Primera elaboración de los datos en el contexto de la concepción de Jesús como mártir en sentido macabeo y como profeta apocalíptico en la línea de Juan Bautista. Influjo de las figuras de Elías y Eliseo. Jesús es presentado como el perfecto judío celoso de la Ley y del Templo, pero desligado de la resistencia armada. Tradición básicamente oral.

Estrato tercero. Creación de la creencia en Jesús resucitado y Mesías que ha de venir, con la consiguiente declaración de la caducidad de la Ley. Jesús es totalmente ajeno a la resistencia armada contra los romanos. Los contenidos de esta etapa fueron una elaboración de los «helenistas», los judíos de lengua griega huidos de Jerusalén y radicados en Damasco y An-

tioquía. Diversificación de los centros creativos. Se comienzan a consignar por escrito en lengua griega las diversas elaboraciones. Primeros estadios de los *Logia* y de la narrativa legendaria. En muchos casos la nueva narrativa se basa en tradiciones procedentes del estrato segundo, que son modificadas y reinterpretadas. Creación de la leyenda de la pasión y de la responsabilidad de los judíos de Jerusalén en la condena de Jesús. Pablo adoptó los contenidos dogmáticos de esta etapa, pero no los narrativos.

Estrato cuarto. Redacción de los Evangelios sinópticos, de Juan, de los Hebreos, de Hechos, de Pedro y de Tomás. Los redactores conocen solamente los materiales de la tercera etapa y los vierten en sus propias concepciones teológicas y políticas.

A través de este esquema se echa de ver cómo los verdaderos creadores del cristianismo, tal como lo conocemos, son los agentes de la tercera etapa, los helenistas, los judíos de la diáspora que creyeron en el mártir Jesús en Jerusalén y que, ya en medio helenístico, lo transformaron en un personaje divino de contornos más helénicos que semíticos. Se podría decir que con ellos el cristianismo pasó del mundo semítico al mundo indoeuropeo, operación que en el judaísmo habían preparado la traducción griega de los Setenta y Filón de Alejandría.

Modelos de exaltación teológica

La historia de las religiones conoce unos modelos estereotipados de proceso de exaltación de un personaje, desde su condición meramente humana hasta su adscripción al medio divino. En el entorno de Jesús son discernibles algunos de estos procesos, y su descripción puede contribuir grandemente a la comprensión de lo que sucedió con el crucificado. Lo expondré en forma esquemática, distinguiendo una etapa 0, meramente humana, y tres etapas de exaltación⁸.

⁸ Para Juan Bautista, véase el capítulo 6 y *La sinagoga cristiana*, págs. 174-177. Para Jaime, véase el capítulo 11. Para Simón el Mago, véase J. Montserrat, *Los gnósticos*, vol. I, págs. 28-32.

	Etapa 0	Etapa 1	Etapa 2	Etapa 3
Jesús	Galileo	Profeta	Mesías	Dios
Juan B.	Galileo	Profeta	Persona mesiánica	Luz divina
Santiago	Galileo	Justo	Sacerdote	Persona del entorno divino
Simón el Mago	Samaritano	Mago	Gran Potencia	Dios

CAPÍTULO 3

La gloria de los Macabeos

La epopeya de los Macabeos

LA mentalidad política y religiosa de la población de Israel durante el periodo de la dominación romana se inspiraba en el ciclo histórico y legendario de los Macabeos, que derivó en la llamada literatura apocalíptica. De ahí la conveniencia de reseñar el movimiento macabeo en orden a una mejor comprensión de lo que sucedió en Palestina en tiempos de Jesús ¹.

En el año 168 a. de C., Antíoco IV, el problemático sucesor (diádoco) de Alejandro Magno en Siria, se propuso liquidar de una vez por todas la resistencia de los judíos a su política de helenización. Contaba con excelentes aliados: las clases altas de la ciudad de Jerusalén, entregadas a los alicientes de la civilización helénica, hasta el punto de que comenzaron a buscar procedimientos para disimular su circuncisión. «Unámonos con las naciones», proclamaban. Los fieles de la religión ancestral habían huido de la capital y vegetaban en las campiñas. En esta época, y durante gran parte del siglo II a. de C., la ciudad de Jerusalén y la región de Judea militaron en bandos opuestos.

Antíoco no se anduvo por las ramas y atacó la esencia de la religión hebrea: suprimió los sacrificios, prohibió la circuncisión, abolió el sábado y todas las fiestas, destruyó los libros sagrados, obligó a los recaltrantes a comer carne de cerdo. Al cabo, coronó su obra erigiendo en

¹ Escasos autores ponen de relieve esta dependencia. La mayoría se limitan a constatar otros elementos del imaginario popular, como Josué, David, Elías y Eliseo.

el Templo de Jerusalén una efigie de Zeus, horror descrito por el profeta Daniel como «la abominación de la desolación».

La persecución desatada por Antíoco ocasionó muchas víctimas. La leyenda recogió el martirio de Eleazar, de sus siete hijos y de su madre, episodio que quedó grabado en el imaginario popular y cuyo influjo literario es discernible todavía en las actas de los mártires cristianos hasta principios del siglo IV.

El sacerdote Matatías, de la casa de Asmón, refugiado en el pueblo de Modin con sus cinco hijos, levantó la bandera de la revuelta, matando a un esbirro real que pretendía obligarlo a sacrificar a los dioses paganos. Era «celoso por la Ley», dice el cronista. Acto seguido buscó refugio en las desoladas montañas de Judea. Se le unieron muchos resistentes, en particular los de la corriente religiosa de los hasidim. Se trataba de judíos radicalmente opuestos a la helenización, provenientes en general de las clases bajas, sumamente piadosos y celosos de la Ley. Su modelo era el legendario sacerdote Pinejás, contemporáneo de Moisés, intransigente respecto a la contaminación de los israelitas con los pueblos vecinos. Los hasidim no configuraban una secta, pero su presencia y su espíritu animaron la lucha del pueblo de Israel durante los dos siglos siguientes, extremo que nos guardaremos muy bien de olvidar. Uno de sus seguidores escribió en esta época la obra que iba a marcar la mentalidad del pueblo de Israel hasta su definitiva dispersión en tiempos del emperador Adriano: el Libro de Daniel, que bien podría subtitularse «el espíritu de los Macabeos».

La revuelta de los Macabeos dio lugar a conmemoración en un festival, la *hanuká*, o fiesta de las luces, que se celebra hasta el día de hoy.

Tres de los hijos de Matatías, Judas, de sobrenombre Macabeo, Jonatán y Simón, sacerdotes también ellos, organizaron militarmente y dirigieron la revuelta entre los años 166 y 134 a. de C. La victoria sobre Lisias (163 a. de C.) representó la restitución de la independencia. Simón unió en su persona, con dudosa legalidad, los títulos de Sumo Sacerdote y de gobernante «hasta que surgiera un verdadero profeta» como dice el Libro de los Macabeos (14, 41). Poco más tarde, el sumo sacerdocio volvió a la sucesión aarónica. Lo cierto es que, a través de diversos avatares, la casa de los Asmoneos mantuvo la independencia de Judea hasta el año 63 a. de C., cuando Pompeyo, sin demasiado esfuerzo, unió el territorio a la república de Roma. El último

sacerdote macabeo fue el jovencito Jonatán, asesinado por Herodes en el año 36 a. de C.

Los dos Libros de los Macabeos, escritos unos cincuenta años después de la revuelta, reflejan los puntos de vista de los saduceos, muy favorables a la realeza Asmonea, y de los fariseos, más reservados. Son una crónica vívida y realista de los acontecimientos, y constituyeron el alimento espiritual de los judíos celosos de la Ley y de la libertad de Israel hasta las guerras contra los romanos. En la época helenística se escribieron dos libros más bajo la advocación de los Macabeos, de carácter más sapiencial que político-religioso; pero el hecho de que se colocaran bajo el sello macabeo corrobora la popularidad del movimiento hasta bien entrada la era cristiana.

Cuando Israel cayó bajo el poder de Roma, y en particular cuando Judea comenzó a ser gobernada directamente por funcionarios romanos, se exacerbaron los sentimientos macabeos de la población subyugada. Jerusalén se había llenado de establecimientos helenísticos y el mismo Templo era objeto de continuas vejaciones. Las palabras de la saga de los macabeos volvieron a hablar al pueblo:

He aquí que nuestro santuario, que era nuestro brillo y nuestra gloria, está desolado, profanado por las gentes (1 Macabeos 2, 12).

Yo y mis hijos y mis hermanos seguiremos la alianza de nuestros padres. Librenos Dios de abandonar la Ley y sus preceptos (2, 20-21).

Ahora, hijos míos, mostraos celadores de la Ley y dad vuestra vida por la alianza de nuestros padres (2, 50).

Ante el Dios del cielo no hay diferencia entre salvar con muchos o con pocos; porque no depende el triunfo bélico de la muchedumbre del ejército, sino que del cielo viene la fortaleza (3, 18-19).

Se les apareció un caballo montado por un jinete terrible, adornado de riquísimo caparazón; lanzándose impetuosamente contra Heliodoro, lo acocó con las patas delanteras. El que lo montaba parecía tener armadura de oro. Se aparecieron también otros dos jóvenes, llenos de vigor, brillantes de gloria, magníficamente vestidos, los cuales, colocándose uno a cada lado de Heliodoro, lo azotaban incesantemente (2 Macabeos 3, 25-26).

Tú, autor de todas las calamidades contra los hebreos, no escaparás de las manos de Dios. Pues nosotros por nuestros pecados padecemos; y si el Señor, que es Dios vivo, se irrita por un momento para

nuestro castigo y corrección, de nuevo se reconciliará con sus servidores (7, 31-33).

Ellos confían en sus armas y en su arrojo; nosotros ponemos la confianza en el Dios omnipotente, que puede con un solo gesto derribar a los que vienen a atacarnos y al mundo entero (8, 18).

El sueño independentista de los Macabeos se mantuvo constantemente vivo en la imaginación popular. Eran sacerdotes y reyes. Se dice que el pueblo lloraba cuando Jonatán, el último sacerdote macabeo, a los trece años, revistió los ornamentos sacerdotales. La presencia y la obra de los Macabeos anunciaban el definitivo reinado de Dios, ya no solo sobre Israel, sino sobre el mundo entero. Es esta expectativa la que dio lugar a una rica expresión literaria, conocida como «apocalíptica», que alimentó la religiosidad popular cuando los antiguos libros sagrados se iban haciendo cada vez más difícilmente comprensibles.

La apocalíptica

La apocalíptica es un género literario propio del judaísmo, que atribuye a un personaje ancestral una revelación secreta que versa sobre el presente y el futuro glorioso del pueblo de Israel. Estos textos pueden presentar las siguientes características: ofrecen una visión universalista del fin de los tiempos (escatología), introducen la figura de un mesías o salvador; profesan la creencia en la vida después de la muerte.

El arco histórico de esta literatura suele fijarse entre el 167 a. de C. y el 90 d. de C. Su ámbito geográfico es Palestina. La lengua, el hebreo o el arameo. A la época macabea pertenecen el *Libro de Daniel*, ya mencionado, el *Libro de los Jubileos*, el *Testamento o Asunción de Moisés* y parte del *Libro I de Henoc*. Al siglo I a. de C. pertenecen probablemente varios escritos de Qumrán, entre ellos el *Documento de Damasco* y parte del *Libro de Henoc*. A época posterior pertenecen *2 Baruc*, *4 Esdras*, el *Apocalipsis de Abraham* y el Apocalipsis de Juan, que aunque se halla en el canon del Nuevo Testamento es una obra puramente judía.

El modelo de la revelación es bastante uniforme en todos los escritos: el objeto de la revelación son los secretos divinos; el destinatario inmediato es un elegido, antiguo (en cuyo caso el libro aparece como seu-

doepígrafo) o contemporáneo; el revelador es a veces un intermediario (un ángel), a veces la misma divinidad, a la cual accede el vidente en traslación espiritual o en su propio cuerpo; la elevación puede culminar en la misma presencia divina. En ocasiones el vidente tiene acceso a «libros» o «tabletas» celestiales.

Conviene que nos entretengamos en una enumeración de los grandes temas de los apocalípticos. En efecto, no me estoy refiriendo a ellos por mero escrúpulo de historiador, sino porque pienso que la apocalíptica configura la trama de la mentalidad religiosa de todos los agentes que obran en los orígenes del cristianismo, tanto los radicados en el mundo judío palestinese como los pertenecientes a la diáspora helenística. Santiago, Juan Baustista, Jesús, Pablo... todos ellos responden, a su manera, al movimiento religioso iniciado por los reyes sacerdotes macabeos y recogido por los videntes más allá de las nubes. El cristianismo se forjó en el crisol de la apocalíptica.

En los escritos apocalípticos predomina una espera espasmódica de un cambio total e inminente: «He aquí que regreso inmediatamente», dice el vidente del Apocalipsis de Juan.

Este final será una catástrofe de dimensiones cósmicas, en la que el mundo se disolverá y la humanidad quedará enfrentada al juicio final.

El momento final se halla en estrecha conexión con el tiempo pasado. La historia universal está dividida en periodos rígidos, predeterminados desde el momento de la creación, y a cuyos intervalos los profetas aluden por medio de cifras misteriosas: 4, 7, 12.

Hay un mundo celestial poblado de ángeles y de demonios, cuyas luchas afectan al desarrollo de los acontecimientos terrenales. En particular, cada pueblo tiene ángeles protectores, que son quienes triunfarán y decidirán de la suerte de sus protegidos.

Una vez disuelto el mundo, el pueblo de Dios viviente accederá a una salvación descrita como un retorno al Paraíso. Los justos que murieron resucitarán. Entonces el tiempo final reproducirá el tiempo inicial. En esta salvación hay lugar para las gentes no pertenecientes al pueblo de Israel, aunque los modos de esta participación son confusos. Hay una clara tendencia al universalismo, imperfectamente conceptualizado.

Una imagen dominante es la del trono de Dios, junto al cual se instalará el Hijo del hombre daniélico. El reino de Dios está ya presente de modo oculto en este mundo, sobre todo en el pueblo elegido.

Hasta el momento de la resolución final se harán presentes agentes divinos intermediarios, entendidos de diversas maneras en los diversos escritos, pero reducibles a dos grandes géneros: el Mesías nacional (sacerdotal, davídico) y el Mesías trascendente, el Hijo del hombre, tanto doliente como glorioso.

Al lector que me ha seguido hasta aquí le parecerá que he estado resumiendo el catecismo de san Pío V. Tal es la continuidad entre las creencias del judaísmo tardío y el cristianismo. De este modo, cuando nos enfrentemos con la inseguridad de las fuentes respecto a la doctrina de Jesús y su entorno, podremos recurrir a los ideales de la apocalíptica para construir un acervo doctrinal plausible y convincente.

La historiación confesional, hasta los últimos decenios, se complacía en subrayar el carácter legalista del judaísmo tardío, su ignorancia del amor y de la gracia, la hipocresía de sus maestros, la ausencia de una espiritualidad profunda... Con este tipo de constataciones, los pretendidos historiadores no hacían más que poner al desnudo su ignorancia. Afortunadamente, el último recodo de la labor histórica en medios confesionales ha atinado en reconocer el alto valor religioso del judaísmo, tanto palestino como de la diáspora, en tiempos de Jesús.

La gloria de los Macabeos siguió alimentando el imaginario popular de los judíos contemporáneos de Jesús. La esperanza de un cambio se configuraba como un regreso de los reyes sacerdotes, que expulsarían a los romanos y harían emerger el reino de Dios presente pero oculto. Algunos exaltados pretendieron acelerar el tiempo final tentando a Dios con acciones guerreras inspiradas en los Macabeos; algunos de ellos llevaban los nombres de los hijos de Matatías: Simón, Judas... Así se llamaban también dos hermanos de Jesús. La lucha armada no era una excrecencia marginal en la mentalidad de los judíos oprimidos por Roma: era un artículo de la fe en un Dios único que había elegido a Israel como pueblo suyo destinado a dominar el mundo. En este sentido, la guerra de los judíos contra Roma fue una acción tan teológica como militar.

Un ambiente apocalíptico

Los historiadores confesionales, para rellenar la desesperante ausencia de noticias acerca de la infancia y de la juventud de Jesús, echan mano de las descripciones generales de la vida cotidiana en Palestina en el siglo I. Se trata de un proceder absolutamente razonable. No me cansaré de repetir que Jesús, Santiago y Juan son personajes plenamente históricos, y que sería inconsecuente regatearles la inserción en un contexto vital concreto y descriptible: vivieron, crecieron, comieron, jugaron, aprendieron y trabajaron en un lugar que desconocemos en particular pero que conocemos bastante bien en general, la Galilea del siglo I.

Flavio Josefo se complace en exponer las bases de la educación de los niños judíos:

Cuando alguno de nuestra nación es interrogado acerca de las leyes, las recitará más fácilmente que su propio nombre. Este es el resultado de nuestro continuo alternar con las leyes desde el despertar de nuestra inteligencia: que las tenemos, por así decirlo, grabadas en nuestras almas (Flavio Josefo, *Contra Apión* 2, 178).

Pues bien, también yo quiero hacer mi aportación a este álbum de imágenes plausibles, y me figuro a los héroes de mi narración, Jesús, Santiago, Simón, Judas y Josefo, acudiendo a la sinagoga local para aprender a leer (no a escribir) y a memorizar largos pasajes de las Sagradas Escrituras. Una vez al año participaban en la emotiva fiesta de la *hanuká*, que conmemoraba la revuelta de los Macabeos contra los opresores de Israel. Me arriesgo algo más y los encuentro en días excepcionales asistiendo con toda su familia a una lección impartida por un maestro de paso, quien, después de comentar el obligado texto de la Tora, saca de su estuche el rollo de un escrito apocalíptico y desgrana ante los lugareños sobrecogidos los terribles anuncios de los videntes de Israel:

¡Talad el árbol, desmochad sus ramas,
despojad su follaje y desparramad sus frutos!
Huyan los animales de debajo de él y los pájaros de sus ramas.
(Daniel 4, 11).

El imperio, el señorío y la grandeza de los reinos que bajo todo el cielo existen serán entregados al pueblo de los santos del Altísimo; su imperio es imperio eterno, y todos los señoríos lo han de venerar y prestar obediencia (Daniel 7, 27).

He aquí que de golpe el sol saldrá por la noche y la luna de día; de los árboles manará sangre y las piedras clamarán (4 Esdras 5, 4).

Este Hijo del hombre que has visto levantará a los reyes y poderosos de sus lechos y a los fuertes de sus asientos, aflojará las bridas de los poderosos y destrozará los dientes de los pecadores. Echará a los reyes de sus tronos y reinos (1 Henoc 46).

Así se alimentaba el espíritu y el rencor del pueblo de Israel oprimido por los romanos. No es de extrañar que uno de los hijos de José y María se enardeciera y se sintiera llamado a cooperar en la obra del cercano día del Dios de Israel.

Resumen

Las creencias y el imaginario de la población judía sometida al yugo romano se inspiraba en las hazañas de los Macabeos, que libraron a los judíos de la dominación griega. En la tradición religiosa macabea revestía gran importancia el factor de la intervención divina directa en la lucha armada contra el opresor. La apocalíptica configuró la religiosidad de Israel en este periodo, siempre sobre la base de la Tora. Propugnaba la inminencia de la venida del reino de Dios sobre la tierra y la reivindicación de la elección del pueblo de Israel, en conexión con el fin del mundo. Las iniciativas de los activistas del entorno de Jesús se inspiraron en los modelos macabeos, en particular en lo tocante a la intervención divina.

CAPÍTULO 4

Un galileo llamado Jesús

EN los capítulos 4-10 someteré a análisis histórico crítico las noticias acerca de la vida y la muerte de Jesús. No pretendo pergeñar una biografía laica del personaje. No es que piense que la tarea es imposible. Repetiré hasta la saciedad que Jesús es una figura histórica y que por tanto es incongruente negarle el pan y la sal de la crónica. Este personaje ha dejado rastros considerables, de cuyo examen es posible entresacar una parca biografía, en todo caso asaz más densa que las de Buda, Platón o Filón de Alejandría. Y por poco que se afloje la mano y se apliquen con indulgencia los criterios de historicidad, es absolutamente lícito confeccionar «Vidas de Jesús», en contra de la opinión de los relamidos teólogos de la primera mitad del siglo XX. Ahora bien, el historiador laico traicionaría a su público si se mostrara indulgente con las indulgencias. Mano dura, pues, y aquí paz y allá gloria.

Nombre

A Jesús, en Galilea, lo llamaban *Yeshú*. En Judea, donde persistía un dialecto hebreo muy arameizado, lo llamaban probablemente *Yeshúa*. Ambas formas proceden del hebreo antiguo *Yehoshúa*, Josué en castellano. Los escritos griegos utilizan siempre la forma *Iesoús*, tanto para Jesús como para Josué.

«Jesús» era un nombre corriente en la época. Flavio Josefo menciona a veinte Jesuses. En los escritos canónicos aparecen tres personas con este nombre: Jesús Barrabás (Mateo 27, 16-17), Jesús el Justo (Colosenses 4, 11) y Bar-Jesús (Hechos 13, 6). Hay que advertir que mu-

chos manuscritos antiguos, en un notable ejercicio de censura, eliminan el nombre «Jesús» de Barrabás.

El nombre «Jesús» estaba ya estereotipado en el judaísmo tardío, pero su significado, algo así como «Dios salva», no se había olvidado, y el evangelista Mateo lo tiene presente cuando escribe: *Le pondrás de nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de los pecados* (11, 21).

Pablo utiliza muy poco el simple nombre «Jesús», y aduce casi siempre el de Jesucristo o Cristo. Esta opción es significativa, y debe relacionarse con el desinterés explícito de Pablo por el «Cristo según la carne» (2 Corintios 5, 16).

Madre y padre

Los escritos canónicos dicen que el padre de Jesús se llamaba José (hebreo, *Yósef*) y que su madre se llamaba María (hebreo, *Miryam*, en griego *Mariám* y *Marta*). La tradición cristiana posterior aceptó estos nombres, y no veo motivo alguno para desconfiar de ella. Los nombres de padre y madre estaban en la Antigüedad íntimamente adheridos a la designación de las personas. Si el nombre de Jesús es auténtico, los de sus progenitores no tienen por qué ser legendarios.

La tenue personalidad histórica de la madre de Jesús ha sido víctima de su desmesurada exaltación religiosa. La Edad Media hizo de María una diosa, y desde entonces los historiadores laicos han tendido a pasar de puntillas sobre una figura relegada al desván de los mitos. Ahora bien, repito una vez más que la restitución de la plena historicidad de la figura de Jesús conlleva la de su entorno, y en este entorno ocupan un lugar insoslayable sus familiares. Constituye, pues, una suposición históricamente atendible que los textos hayan dejado algún rastro fiable de la madre de Jesús, como lo dejaron de sus hermanos. Queda por examinar si es posible entresacar del magma mítico y legendario algún elemento históricamente aprovechable.

La evolución de la figura religiosa de María presenta la estructura habitual de los procesos de exaltación religiosa:

Estrato 0: la madre de Jesús.

Estrato 1: la profetisa.

Estrato 2: la madre del Mesías.

Estrato 3: la Madre de Dios.

Eliminaremos en primer lugar los elementos claramente míticos, su maternidad divina y su perpetua virginidad. Se trata de meros resultados de la irradiación secundaria de la figura mítica de Jesús.

Procedamos luego a una primera tría de los ingredientes legendarios. Los más fácilmente discernibles son los que dependen de la regla del cumplimiento profético: nacimiento en Belén, huida a Egipto, presentación en el Templo. El resto de las referencias a María en los textos primordiales forman parte integrante de la narración legendaria surgida en el seno de la primera generación cristiana en contexto helénistico, cristalizada literariamente durante la segunda generación. Pienso que de este complejo legendario es posible extraer algo más que la mera constatación de la maternidad.

Será de ayuda considerar los elementos del imaginario colectivo que pueden haber contribuido a forjar la figura legendaria de María. Propongo los siguientes:

1. El ideal de la «mujer fuerte» de la tradición sapiencial hebrea: «Una mujer completa, ¿quién la encontrará?» (Proverbios 31, 10).
2. La estampa heroica de la madre de los hermanos Macabeos (2 Macabeos).
3. El reconocimiento del profetismo femenino en la Biblia, con su eco en los libros cristianos primordiales: la profetisa Ana, las cuatro hijas profetisas de Felipe (Hechos 21, 9).
4. El trato de profetisa dado a María Magdalena, insinuado en el Evangelio de Juan, posteriormente robustecido por la tradición gnóstica.

La narración cristiana primitiva presenta en varias ocasiones a María bajo el revestimiento de la mujer fuerte: acude con sus hijos a rescatar a Jesús de la multitud (Marcos 3, 31-32); incita a Jesús a hacer un milagro en las bodas de Caná; está al pie de la cruz, como la madre de los siete hermanos Macabeos junto a sus hijos:

Admirable sobre toda ponderación fue la madre y digna de ilustre memoria, que, viendo morir en el espacio de un solo día a sus siete hijos, lo soportaba animosamente por la esperanza en el Señor (2 Macabeos 7, 20).

La segunda generación cristiana otorgó a María el carácter de profetisa. El pasaje fundamental es Hechos 1, 14 y 2, 2-4, donde se narra que María es henchida del Espíritu Santo junto con otras ciento veinte personas. Ahora bien, el Espíritu Santo es siempre, en contexto bíblico, el espíritu profético. María fue considerada, pues, profetisa. El evangelista Lucas es consecuente cuando pone en boca de María una considerable profecía, el *Magnificat*.

¿Cuál es el valor histórico de este primer grado de exaltación de la figura de María? Una cosa es clara: ninguna certeza histórica puede derivarse de los pasajes aducidos. Pero creo que es posible acceder a algunas probabilidades a través del recurso a procedimientos indirectos. El criterio de dificultad abre el frente: los testimonios sobre María proceden todos de documentos de la segunda generación cristiana, cuyos autores se adscriben, con mayor o menor proximidad, a la corriente paulina. Es poco verosímil que estos autores hubieran inventado datos que favorecían a la familia de Jesús, a la cual estaba acérrimamente opuesto Pablo. Por lo tanto, hay que suponer que los narradores hallaron estos datos en la tradición recibida.

La cuestión se traslada, pues, a la primera generación cristiana, la creadora de mito y de las leyendas sobre Jesús. La técnica general de intervención narrativa de los contemporáneos de Jesús y de sus seguidores no podía ser otra que la de respetar al máximo los simples hechos del entorno, para así otorgar mayor verosimilitud a sus hechuras legendarias. Las simples noticias acerca de María caerían bajo este epígrafe y serían, en principio, atendibles.

En conclusión: María fue una mujer energética que desempeñó un rol secundario pero reconocido en los sucesos que afectaron a sus dos o quizá tres hijos proféticos. La tradición posterior vio en esta función fundamento suficiente para atribuirle el carácter de profetisa.

Nazaret

Los Evangelios y el libro de los Hechos mencionan Nazaret como lugar de residencia de la familia de Jesús. La grafía de la palabra varía en el texto griego: *Nazará*, plural tratado como singular, solo en Mateo y Lucas; *Nazarét* o *Nazaréth*, en todos. El topónimo no aparece en ningún otro documento cristiano primitivo. Por otra parte, la expresión «Jesús de Nazaret» no aparece en ninguna parte en el Nuevo Testamento.

El nombre de población «Nazaret» no se halla en la Biblia hebrea ni en ningún documento anterior o contemporáneo del cristianismo. Flavio Josefo, en la *Guerra de los judíos*, describe con detalle Galilea como escenario de la sublevación contra los romanos, y no menciona Nazaret. Este silencio, con todo, no es significativo, puesto que el historiador, que a la sazón pretendía dirigir el movimiento popular, se ocupa, como es natural, de las plazas fuertes o lugares de interés militar. No se puede excluir, pues, que existiera en Galilea una pequeña localidad denominada *Nazará* o *Nazaret*, pero de ella no hay constancia histórica independiente alguna para esta época. A principios del siglo III, Julio Africano (citado por Eusebio, *Historia eclesiástica*, I, 7, 14) menciona *Nazará* como uno de los lugares de residencia de la familia davídica a la que pertenecían María y José, pero su información podría proceder simplemente de los Evangelios. A finales del siglo IV, Epifanio reseña la iniciativa de un converso del judaísmo, José de Tiberias, que había recabado del emperador Constantino autorización para levantar una iglesia cristiana en Nazaret, cuya población, observa, era exclusivamente judía (Epifanio, *Panarion*, H 30, 11, 9). También por esta época Jerónimo menciona el lugar de Nazaret en *Peregrinatio Paulae* (17).

El evangelista Marcos designa a Jesús *nazarenós*, a veces como adjetivo (*Jesús nazareno*) y a veces como sustantivo (*Jesús el nazareno*). Lucas prefiere la expresión «nazoreo», en griego *nazoraíos*, siempre como sustantivo. Mateo, Juan y Hechos usan exclusivamente *nazoraíos*, siempre como sustantivo. En total, «nazareno» aparece seis veces y «nazoreo» doce.

El *Lexicon* del Nuevo Testamento de Bauer, citando la gramática aramaica de Dalman, dice que, «lingüísticamente, la transición de *Nazarét* a *Nazoraíos* es dificultosa». En cambio, el tránsito de «*Nazará*» a *nazoraíos* no parece problemático. *Nazoraíos* en griego puede ser un gen-

tilicio, como *athenaíos*, ateniense. Sin embargo, la denominación más común del pretendido lugar de origen de Jesús es Nazaret, no Nazará. Es posible, pues, que el apelativo o sobrenombre atribuido a Jesús en la mayoría de documentos primitivos no apuntara a su lugar de origen, sino a otra característica del personaje. ¿Qué significaba, pues, «Jesús el nazoreo».

La raíz hebrea NZR significa segregar o consagrar. La Ley de Israel instituyó de modo general la consagración de los primogénitos, tanto humanos como animales, a Yahveh (Éxodo 13). Esta consagración, puramente ritual, no tenía efectos sociales. Había en cambio una consagración voluntaria, por voto, que podía ser temporal (Números 6, 3-7). El consagrado era denominado *nazir* y era considerado santo como un sacerdote, aunque sin prerrogativas. Cuando terminaba el periodo del voto, el sujeto tenía que cumplir una serie de actos rituales.

El *nazir* prototípico de la historia bíblica fue Sansón, tal como se narra en el capítulo 13 del libro de los Jueces. También fue nazareo Samuel: «Lo dedicaré a Yahveh todos los días de su vida, y la navaja no pasará por su cabeza» (1 Samuel 1, 11). El nazareo no se cortaba el pelo, no bebía vino y no podía tocar cadáveres. El voto podía ser emitido en orden a un objetivo concreto, religioso o político.

El uso del voto de nazareato seguía vigente en el siglo I de nuestra era. Flavio Josefo dice que Herodes Agripa «ordenó a un grupo numeroso de nazireos que se cortaran el pelo» (*Antigüedades* 19, 292). Según el libro de los Hechos, Pablo se juntó en Jerusalén con cuatro hombres que habían hecho el voto (18, 18), y luego un grupo de cuarenta conjurados hicieron voto de «no comer ni beber hasta que hubieran matado a Pablo» (23, 12-14).

Abordemos ahora el problema lingüístico. El pasaje clave lo constituye el versículo del libro de los Jueces dedicado a Sansón: «Mira, tú eres estéril y no has tenido descendencia; pues bien, concebirás y darás a luz a un hijo. Ahora, pues, guárdate de beber vino o hidromiel, y no comas nada impuro, porque he aquí que concebirás y parirás un hijo, sobre cuya cabeza no pasará navaja, pues el niño será nazareo consagrado a Dios desde el seno de su madre» (13, 2-4). La palabra hebrea para «nazareo» es aquí *nazir*. Ahora bien, los cristianos leían la Biblia en la traducción griega de los Setenta (LXX). Este pasaje tiene dos versiones. La llamada versión B traduce el término hebreo *nazir* por

«santo». Pero la versión A conserva la palabra hebrea y se limita a helenizarla: *naziraíos* (transcribiendo la letra hebrea *sadhe* con la letra griega *zeta*).

El evangelista *Mateo* conoce este pasaje y lo añade a su catálogo de profecías cumplidas en Jesús: «Se retiró (José) a Galilea y fue a establecerse a un pueblo que llaman Nazaret. Así se cumplió lo que dijeron los profetas: que se le llamaría *nazoraíos*» (2, 22-23). *Mateo* transita alegremente por la lingüística y hace lo que los modernos gramáticos consideran inviable: relacionar *nazoraíos* con Nazaret.

En consecuencia, todo se explica mucho mejor si no se violentan las expresiones griegas y hebreas y se admite el dato primario de que Jesús fue un *nazir*: Jesús el nazareo. El objeto de su voto no consta, pero es plausible colegirlo a partir de lo que sabemos con certeza acerca de su actividad: un movimiento de resistencia político-religioso contra los opresores de la Casa de Israel. Es casi seguro que su voto exigía dejarse crecer el pelo, cosa que lo haría más fácilmente identificable entre el grupo de los conjurados y explicaría por qué fue popularmente conocido como el *nazir*.

Veamos a continuación si hallamos una explicación convincente para el término *nazarenós*. Cuando Jesús fue condenado a *mors aggravata* por el prefecto Poncio Pilato, el procedimiento implicaba la publicación por escrito de la sentencia. El reo fue identificado como Jesús el *nazoraíos*. Los escribas del aula de justicia romana latinizaron el apelativo y escribieron en griego: *Iesous ho nazarenós*, y así constó en las actas, que debían remitirse obligatoriamente a Roma. Los creadores y aderezadores de la leyenda cristiana en contexto no judío tuvieron conocimiento de esta forma del apelativo y la propusieron a sus lectores helenísticos, que no tenían ni la más ligera idea de lo que podía ser un *nazir*, como expresiva del lugar de procedencia de Jesús, inventando la aproximación Nazará o, con mayor refinamiento pseudohebraizante, Nazaret.

Años más tarde, los *agentes in rebus* (informadores) del Imperio detectaron en Antioquía una nueva secta judía que se proclamaba seguidora de un tal «Cristo» y le adjudicaron también un sustantivo latinizado: *christianós*.

Resumen

Jesús era un judío de Galilea, hijo de María y José.

No hay noticias históricas acerca de María. La primera tradición la presenta como una mujer fuerte; la segunda tradición la convierte en profetisa.

No se sabe cuál fue el lugar de nacimiento y residencia de Jesús. Nazaret no existía en la época. El nombre de *nazarenós* o *nazoráños* viene probablemente del hecho de que Jesús era un *nazir*, es decir, un devoto que había hecho un voto religioso o político-religioso.



CAPÍTULO 5

Los hermanos de Jesús y la Magdalena

Las Marías

LAS fuentes más antiguas, tanto las históricas como las legendarias, contienen un cierto número de informaciones acerca del entorno familiar de Jesús. He examinado ya lo concerniente a su madre. Su hermano Santiago es un personaje de extraordinaria relevancia para nuestra historia, y en su momento se le dedicará un capítulo entero (capítulo 11). Pasemos ahora a considerar las referencias válidas al resto de sus familiares.

La leyenda recogida en los escritos primordiales se muestra confusa e incluso desconcertada ante la incoherencia de la tradición. Nuestro primer paso será, en consecuencia, ejercer un mínimo de crítica literaria a fin de restituir dentro de lo posible el tenor de la leyenda más antigua, y solo después proceder a dilucidar las migajas de historia que pueda ofrecernos. Insisto en que el análisis que sigue es de carácter literario, no histórico.

Los textos fundamentales son dos pasajes acerca de los hermanos de Jesús:

¿No es este el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago, de Joseto, de Judas y de Simón? (Marcos 6, 3).

¿No es este el hijo del carpintero? ¿No se llama María su madre, y sus hermanos Santiago, José, Simón y Judas? ¿No viven sus hermanas todas aquí? (Mateo 13, 55-56).

Examinemos ahora el siguiente pasaje:

Estaban junto a la cruz su madre, la hermana de su madre, María de Cleofás, y María Magdalena (Juan 19, 25).

Según este texto, María tenía una hermana llamada María. El absurdo es patente. La familia profética de Galilea era un poco insólita, pero tanto no. ¿Quién era esta otra María?

La respuesta la hallaremos en otros dos evangelistas:

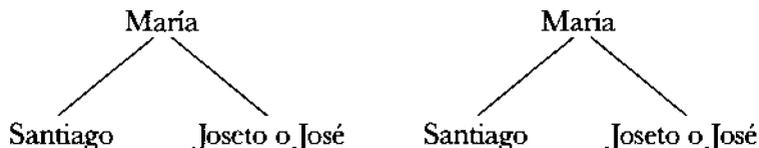
Estaban varias mujeres observando desde lejos, entre ellas se hallaban María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y Joseto, y Salomé (Marcos 15, 40)

Estaban allí mirando desde lejos muchas mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea para asistirlo, entre ellas María Magdalena, María la madre de Santiago y José, y la madre de los hijos de Zebedeo (Mateo 27, 55-56).

La supuesta «hermana de María» tenía dos hijos, llamados Santiago y Joseto o José. Las más elementales reglas de la crítica literaria dictan que hay que indagar estos nombres en su contexto redaccional inmediato. Este contexto no es otro que la lista de los hermanos de Jesús:

- Santiago y Joseto en Marcos.
- Santiago y José en Mateo.

Los árboles familiares son pues los siguientes:



Es meridianamente claro que se trata de un mero desdoblamiento del mismo grupo familiar. Es decir, la pretendida «hermana» de Jesús es una ficción, así como también su esposo Cleofás. La que según la le-

yenda primitiva estaba al pie de la cruz era María, la madre de Santiago y José, hermanos de Jesús. Nada más congruente: este era el lugar de la mujer fuerte, de la madre de los siete hermanos Macabeos.

Pero los redactores de los Evangelios no cejan en su intento de desconcertarnos. Veamos lo que añade el más antiguo de los escritos evangélicos, Marcos:

María Magdalena y María la de Joseto observaban dónde era colocado. Pasado el sábado, María Magdalena y María la de Santiago y Salomé compraron aromas para ir a embalsamarlo (Marcos 15, 47-16, 1).

Dejando aparte a María Magdalena, acerca de la cual no hay confusiones, se nos ofrecen aquí dos Marías más (y ya van cuatro): María la de Joseto y María la de Santiago y Salomé. Parece que habría que interpretar los dos genitivos como indicativos de «madre»: María la madre de Joseto y María la madre de Santiago. Ahora bien, de acuerdo con el esquema familiar del mismo Marcos, estas dos Marías serían una sola, y esta, a su vez, se identificaría con María la madre de Jesús. La tradición primitiva habría dicho, pues, que la Magdalena y la madre de Jesús se habían ocupado de embalsamar el cuerpo del crucificado.

Pero en los texto de Marcos hay algo más: «María la de Santiago y Salomé»; «María la madre de Santiago el menor y Joseto y Salomé». Las frases griegas pueden entenderse de dos maneras: que Salomé era también hija de María, o que era una persona distinta. En el primer caso tendríamos una precisión acerca de la noticia de Mateo: «¿No viven sus hermanas todas aquí?» (Mateo 13, 56). Es decir, Salomé sería una de las hermanas de Jesús. Pero la cuestión es gramaticalmente indecible, pues la palabra «Salomé» es indeclinable en griego.

La danza de las Marías no ha soliviantado únicamente a los intérpretes modernos. El mismo evangelista Mateo agota su paciencia y escribe exasperado:

Estaban allí María Magdalena y la *otra* María, sentadas delante del sepulcro (Mateo 27, 61).

Hasta aquí el análisis literario. Veamos ahora lo que la crítica histórica puede extraer de materiales tan deteriorados. Poco o nada. La pri-

mitiva leyenda se había limitado a afirmar que junto a la cruz estaba la madre de Jesús, María, madre también de Santiago y de José. Se corroboran los nombres de dos de los hermanos de Jesús. Todo lo más podríamos añadir el nombre de una hermana de Jesús, Salomé, pero el sentido del texto es inseguro.

Cabe preguntarse por qué los autores de la segunda generación cristiana trastornaron con tanta ligereza los datos sencillos y congruentes de la primera tradición. No es difícil conjeturarlo. El proceso de exaltación de la figura de la madre de Jesús se había ya iniciado en el momento de la redacción de los Evangelios primordiales. Los redactores quisieron ofrecer argumentos que dieran pie a lo que las generaciones posteriores dieron por sentado, que María había sido perpetuamente virgen y que por lo tanto los llamados «hermanos» del Señor eran en realidad sus primos, hijos de una hermana de María o de un hermano de José, que tampoco en esto se pusieron de acuerdo. Ya he observado, por otra parte, que los Evangelios orillan por completo la figura de Santiago, y que el libro de los Hechos se refiere escasamente a él, y nunca como «hermano de Jesús».

Simón, hermano de Jesús

El nombre «Simón» o «Simeón» proviene del hebreo *simon*, que es a su vez un diminutivo de *semael* («Dios ha escuchado»). Así se llamaba el tercero de los hermanos Macabeos.

En los escritos cristianos primitivos aparecen once personas con este nombre.

El hermano de Jesús, Simón, es mencionado únicamente en las dos listas de hermanos de Jesús reseñadas por Marcos y por Mateo. Después hay que buscar referencias a él a partir de la tercera generación cristiana.

Veamos, en primer lugar, una referencia general a los familiares de Jesús:

Algunas personas cuidadosas conservaron sus propias genealogías, ya sea recordando los nombres ya sea haciendo copias, y se glorían de haber rescatado la memoria de su nobleza. Entre ellos se hallan los que ya

hemos mencionado, los llamados *desposynes*, a causa de sus relaciones con la familia del Señor; eran originarios de los pueblos judíos de Nazaret y de Kokaba, se habían extendido por el resto del país y habían compilado la mencionada genealogía a partir del *Libro de los Días*, lo mejor que pudieron (Julio Africano, citado por Eusebio, *Historia Eclesiástica*, I, 7, 14).

Sexto Julio Africano escribió sus *Crónicas* alrededor del año 220. El pasaje citado por Eusebio corresponde a una *Carta a Aristides*, de la que se conservan solo algunos fragmentos. Julio Africano es el primero en utilizar el curioso nombre de *desposynes* para los familiares de Jesús. La palabra significa literalmente «dos del amo, o señor». Es también la primera obra fuera de los textos canónicos en la que se menciona el nombre de Nazaret. El autor apela a la costumbre de indagar en la genealogía familiar para intentar una concordancia de las dispares genealogías de Jesús en los Evangelios de Mateo y de Lucas.

Eusebio de Cesarea, basándose en Hegesipo, dice que Simón fue el sucesor de Santiago en la sede de Jerusalén:

Cuando Santiago el Justo hubo dado su testimonio como el Señor y por la misma doctrina, el hijo de su tío, Simeón, hijo de Clopás, fue establecido obispo. Todos los prefirieron como segundo, porque era primo (*anepsíós*) del Señor (Hegesipo, en Eusebio, *Historia eclesiástica* 4, 22, 4).

Después del martirio de Santiago y de la destrucción de Jerusalén que tuvo lugar entonces, los apóstoles y los discípulos del Señor que se hallaban todavía con vida se congregaron de todas partes, según se cuenta, y se reunieron con los parientes del Señor según la carne —gran número de ellos vivían todavía— y convocaron un consejo para examinar quién debía ser considerado digno de la sucesión de Santiago. Todos, unánimemente, decidieron que Simeón, hijo de Clopás, que es mencionado en el libro del Evangelio, era digno de la sede de esta iglesia; era, se decía, primo del Salvador. Hegesipo, en efecto, dice que Clopás era hermano de José (Eusebio, *Historia eclesiástica* 3, 11).

Como podemos comprobar por estas noticias, el invento de una familia paralela a la de Jesús había ya cuajado a partir de la tercera generación cristiana. Simón, el legítimo hermano de Jesús, quedó definitivamente transformado en su primo. Respecto a la noticia en sí misma,

no hay motivo para dudar de ella. La comunidad cristiana de Jerusalén estaba consolidada en el momento de la muerte de Santiago, y es lógico que se nombrara otro dirigente. El nombramiento de otro hermano de Jesús es congruente. En otro lugar, Eusebio corrobora:

Puesto que los obispos (de Jerusalén) se terminan en este momento (con Adriano), será necesario ofrecer ahora su lista desde el primero. Así pues, el primero fue Santiago, el llamado hermano del Señor. Después de él, el segundo fue Simeón, el tercero Justo (*siguen trece nombres más*). Tales fueron los obispos de la ciudad de Jerusalén, desde los apóstoles hasta la época que reseñamos, todos de la circuncisión. (Eusebio, *Historia Eclesiástica* 4, 5, 3-4; véase también Epifanio, *Panarion* H 66, 19-20).

Los trece nombres que siguen a Simeón son un puro invento de Eusebio. El último inciso es, sin embargo, interesante: todos los dirigentes de la comunidad cristiana de Jerusalén hasta la destrucción de la ciudad por Adriano fueron, según Eusebio, adeptos a la Ley de Moisés.

Judas, hermano de Jesús

En las listas de los hermanos de Jesús, como hemos visto, aparece un Judas. Por otra parte, la salutación de la *Carta de Judas*, un escrito de la segunda generación cristiana que pasó al canon, reza así:

Judas, servidor de Jesucristo y hermano de Santiago.

Si este Judas era hermano de Santiago y Santiago era hermano de Jesús, este Judas era hermano de Jesús.

En las listas de los apóstoles de Lucas (6, 16) y Hechos (1, 13) aparece un «Judas de Santiago», que por coherencia habría que traducir «Judas (hermano) de Santiago», aunque el genitivo sirve en general para expresar la paternidad: «Judas (hijo de) Santiago».

Es difícil dilucidar si ha habido interferencia entre las listas de los hermanos de Jesús y las listas de los apóstoles. Un pequeño indicio podría ofrecerlo el siguiente fragmento de Papias, de la tercera generación cristiana:

María, la esposa de Cleofás o Alfeo... fue la madre de Santiago el obispo y apóstol, de Simón, Tadeo y un tal José (Papías, fragm. 10).

En este texto hallamos en primer lugar la ya conocida invención de una María hermana de María y esposa de Cleofás. Pero lo más curioso es que la lista de sus hijos coincide con la lista de los hermanos de Jesús, con una variante: en lugar de Judas aparece Tadeo. Ahora bien, Tadeo es un nombre de apóstol que aparece en las listas de Marcos y de Mateo, mientras que su lugar viene ocupado en Lucas por nuestro ya mencionado Judas (hermano) de Santiago. Por otra parte, Tadeo no es un nombre propio conocido, y parece más bien un sobrenombre. Sí es posible, por tanto, que haya habido contaminación entre las listas de los hermanos de Jesús y las listas de los apóstoles. En el caso que nos ocupa, la solución que satisfaría todos los textos sería la de una tradición primitiva referida a «Judas llamado Tadeo, hermano de Santiago y de Jesús». Se trata, sin embargo, de una mera suposición.

En las listas de los Evangelios primitivos y en el libro de los Hechos aparece un «apóstol» llamado Tomás. Los Evangelios sinópticos, después de nombrarlo, lo olvidan por completo, mientras Juan lo introduce en diversas ocasiones en contextos netamente doctrinales. En tres casos, Juan designa a Tomás con el sobrenombre de «dídimo», en griego, «mellizo»:

Y Tomás, uno de los Doce, llamado Dídimo, no estaba con ellos cuando vino Jesús (Juan 20, 24).

Puesto que la palabra aramea Tomás (*teoma*) significa precisamente «mellizo», la expresión «Tomás Dídimo» resulta redundante: mellizo mellizo.

Ahora bien, Tomás no era un nombre, sino solo un sobrenombre. ¿Cómo se llamaba realmente este personaje?

Una variante siríaca de Juan 14, 22 (recogida en el texto crítico del Nuevo Testamento editado por K. Aland) lee «Judas Tomás» en lugar de «Judas Iscariote». Y también los *Hechos apócrifos de Tomás* hablan de Judas Tomás.

Los gnósticos del siglo II también llamaron a Tomás «Judas Tomás»:

Estos son los dichos secretos que Jesús el Viviente ha dicho y ha escrito Dídimo Judas Tomás (*Evangelio de Tomás*, Nag Hammadi, II, 2, pág. 32, 1-2).

Palabras secretas que dijo el Salvador a Judas Tomás, las que transcribí yo mismo, Matías, mientras iba andando oyéndolos hablar el uno con el otro (*Libro de Tomás el Atleta*, Nag Hammadi, II, 7, pág. 138, 1-3).

—Por ello, pues, tú eres mi hermano, Tomás (pág. 138, 18).

—Judas, llamado Tomás, dijo... (pág. 142, 8).

Hay, pues, una tradición tardía, en contexto siríaco, que identifica a Tomás con el hermano de Jesús, Judas.

Judas, el hermano de Jesús, es mencionado en otro documento, esta vez occidental:

El mismo Domiciano ordenó suprimir a los descendientes de David. Una antigua tradición dice que ciertos herejes denunciaron a los descendientes de Judas, que era hermano del Salvador según la carne, como gente de la raza de David y como pertenecientes a la familia del mismo Cristo. Esto es lo que manifiesta Hegesipo, que en un lugar dice literalmente: «Vivían todavía, de la raza del Salvador, los nietos de Judas, él mismo llamado su hermano según la carne. Fueron denunciados como pertenecientes a la raza de David. El *evocatus* los llevó ante Domiciano César, pues este, como Herodes, temía la venida de Cristo. Y él les preguntó si eran de la raza de David, a lo que respondieron que sí.

(...) Entonces, Domiciano no les condenó a nada, antes bien los menospreció como hombres simples, los dejó en libertad e hizo cesar por un edicto la persecución contra la Iglesia. Una vez libres, dirigieron las iglesias, en tanto que mártires y como parientes del Señor, y una vez restablecida la paz, vivieron hasta el tiempo de Trajano (Eusebio, *Historia eclesiástica* 3, 19; 3, 20, 1-6).

Esta noticia no es fiable, pues podría tratarse de un constructo doctrinal destinado a reforzar la idea de la ascendencia davídica de Jesús. Pero, aun así, es notable que esta tradición no tenga empacho alguno en afirmar que Judas era hermano carnal de Jesús, contra la tendencia contemporánea a denominarlo primo.

En resumen, hay indicios atendibles para proponer que Judas, el hermano de Jesús, fue llamado Tomás, «el mellizo» (de Jesús o de Santiago). Hay una tenue posibilidad de que llevara el sobrenombre de Tadeo.

María Magdalena

María Magdalena es mencionada en los cuatro Evangelios canónicos, en el Evangelio de *Pedro* y en la *Epístola Apostolorum* (un escrito de mediados del siglo II). Después la hallamos mencionada solo en escritos gnósticos: *Evangelio de María*, *Sabiduría de Jesucristo*, *Pistis Sophia*, *Diálogo del Salvador*, *Evangelio de Tomás* y *Evangelio de Felipe*. Ni Pablo ni el libro de los Hechos se refieren a ella. Se trata, pues, de un personaje de la leyenda cristiana. Examinemos si esta figura tiene visos de historicidad.

Los problemas comienzan con su gentilicio. Hay que suponer que *magdalené* indica su lugar de origen, que sería algo así como «Magdala». Ahora bien, como en el caso de Nazaret, la toponimia antigua conocida no incluye ninguna localidad palestina con este nombre. La más parecida aparece en el Talmud: Migdol Nunayá, la Tariquea del periodo romano. Mateo 15, 39 dice que Jesús atravesó el lago y fue a Magadán. Los manuscritos antiguos tienen esta lección, pero otros más tardíos han rectificado y han leído Magdalá. Marcos 8, 10 ofrece aquí el nombre de Dalmanuta, que manuscritos más tardíos se apresuran a convertir en Magada. En resumen, no sabemos de dónde era María Magdalena.

María Magdalena comparece por primera vez en un pasaje de Lucas:

Después de esto fue caminando de pueblo en pueblo y de aldea en aldea proclamando la Buena Noticia del reino de Dios; lo acompañaban los Doce y algunas mujeres que él había curado de malos espíritus y enfermedades: María Magdalena, de la que había echado siete demonios, Juana, mujer de Cusa, intendente de Herodes, Susana y otras muchas que le ayudaban con sus bienes (Lucas 8, 1-3).

Después juega importantes papeles en las narraciones de la pasión y de la resurrección, es decir, en el corazón de la leyenda cristiana. Estuvo a cierta distancia de la cruz (Mateo y Marcos) o al pie de ella con

la madre de Jesús (Juan). Es notable que la tradición no manifieste acuerdo en este hecho tan importante. Después, Mateo y Marcos la introducen con otras mujeres ante el sepulcro. El *Evangelio de Pedro* (12, 50) la designa «discípula» (*mathéttria*). Juan presenta, una vez más, su propia versión, sumamente interesante en este caso:

(María)... vio a Jesús, de pie, pero no se daba cuenta de que era él. Jesús le preguntó: «¿Por qué lloras, mujer? A quién buscas?». Tomándolo por el hortelano, le dijo ella: «Señor, si te lo has llevado tú, dime dónde lo has puesto, que yo lo recogeré». Jesús le dijo: «María». Ella se volvió y exclamó en su lengua: «Rabbuní (que significa Maestro)». Le dijo Jesús: «Deja de tocarme, porque todavía no he subido al Padre. Ve a mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios». María Magdalena fue a anunciar a los discípulos que «he visto al Señor» y las cosas que le dijo (Juan 20, 14-18).

Este pasaje regocija a la innumerable hueste de los modernos devotos de la Magdalena. Y con razón: literariamente, es la descripción del reencuentro de dos amantes. La pregunta de Jesús: «¿A quién buscas?», es juguetona. Después, pronuncia el nombre de la mujer como una exclamación: «¡María!». Ella responde con otra exclamación: «Rabbuní», que es un posesivo arameo sufijo: «¡Maestro mío!». La narración supone que María ha abrazado a Jesús, pues éste la aparta: «Deja de tocarme», o «suéltame».

Lo que sigue es todavía más importante: Jesús encarga a María que anuncie a los discípulos su resurrección. No solamente ha sido la primera testigo de Jesús resucitado, sino que pasa a ser la mensajera de Jesús frente a los apóstoles. Esta prelación no es banal en absoluto. En las tradiciones acerca de las apariciones de Jesús, el orden de los sucesos implica una jerarquía. Por este motivo se ha podido argumentar la preeminencia de Santiago, puesto que en algunas tradiciones aparece como el primer beneficiado con una aparición. El autor del *Evangelio de Juan*, a finales del siglo I, no puede ignorar que con su narrativa está colocando a María Magdalena a la cabeza del discipulado. Los gnósticos, al hacer de María Magdalena la preferida y la instructora de los demás discípulos, no inventaron nada. Se atuvieron, simplemente, a las implicaciones de la narración de Juan.

Pasemos ahora a la tarea más ardua, el rescate histórico de la figura de la Magdalena.

La empresa presenta de entrada mal cariz. El personaje literario de María Magdalena aparece ligado a los momentos más míticos de la leyenda cristiana, y corre el riesgo de ser relegada a la fábula con el resto de la narración.

Cabe, sin embargo, intentar la aplicación del criterio de dificultad, con la formulación de *¿cuí prodest?*, «¿a quién aprovecha?». En efecto, ¿a quién aprovecharía a finales del siglo I la invención de la figura de una mujer predilecta de Jesús? Los Evangelios son narraciones de intención doctrinal. Incluso detalles que podrían pasar por banales pueden insertarse en una secuencia teológica. La figura de la Magdalena no es un detalle banal: ¿a que intención teológica respondería? La respuesta es clara: antes de los gnósticos, a ninguna. Ninguna de las corrientes doctrinales cristianas de fines del siglo I deja lugar para una mujer, ni tan siquiera para la madre de Jesús. La primera figura femenina salvífica aparece con Simón el Mago, ya de clara orientación gnóstica.

Así pues, si los evangelistas reseñaron el personaje de María Magdalena es que lo encontraron adherido a la primera tradición, y se produjo el notable efecto del respeto a ciertos datos incómodos que, como he observado repetidamente, caracteriza a la actitud literaria de los autores. El caso más notable es el de la mención de las armas. María Magdalena podría beneficiarse de esta excepción. Si hemos aceptado la realidad de las armas, podemos transigir con la realidad de María Magdalena.

Propuesto en estos términos, el debate puede ampliarse. El tema a dilucidar sería el de la presencia de mujeres en general en el entorno de Jesús y de las primeras comunidades. Disponemos de un dato de valor histórico: Pablo designa a una mujer como «diácono de la iglesia de Cencreas» y reconoce el título de «apóstol» a otra mujer, Junia (Romanos 16, 1 y 7). Los textos legendarios primordiales, por su parte, no son parcos en la mención de mujeres en el entorno de Jesús. Además de la Magdalena, aparecen Juana, Salomé, Susana, y otras designadas de modo genérico. María, la madre de Jesús, se cuenta entre las receptoras del Espíritu Santo el día de Pentecostés. El libro de los Hechos menciona a cuatro profetisas hijas del diácono Felipe (Hechos 21, 9). Puede darse por literariamente atestiguada, en consecuencia, la presencia activa de mujeres en el entorno de Jesús.

Volvamos a una de ellas, María Magdalena. ¿Puede atribuírsele una relación especial con Jesús? En último término, ¿puede afirmarse que fue la esposa de Jesús?

Los historiadores se dividen aquí en tres ramas. La rama ligera, dependiente de la literatura y del negocio editorial, pasa alegremente a la afirmación y desvela no solo a la esposa de Jesús, sino a sus hijos. Librenos el cielo de obstaculizar, en momentos de crisis de letra escrita, la promoción de cualquier libro. Jesús fue un hombre, María Magdalena una mujer, y los hombres y las mujeres suelen casarse y tener hijos. En el ámbito de las posibilidades, por tanto, no hay nada que objetar a la historia ligera.

La reciente historia confesional reconoce que, en el contexto judío, el matrimonio era no solo lo más corriente, sino incluso una obligación. Pero recoge laboriosamente todas las excepciones, en el judaísmo ortodoxo, en Qumrán y en los ascetas descritos por Filón de Alejandría. La conclusión es que, si bien el matrimonio era lo ordinario, estaba admitido el celibato, lo extraordinario. Ahora bien, puesto que Jesús, *a priori*, era un hombre extraordinario, Jesús fue célibe.

La historia laica se declara incapaz de pronunciarse en un terreno en el que la mayoría de datos provienen de textos legendarios. Lo único que puede hacer es examinar las diversas posibilidades y señalar, en todo caso, la más probable, o, más exactamente, la menos improbable.

Vuelvo a insistir en la necesidad de no regatear a la figura de Jesús consistencia histórica. En virtud de este criterio, o mejor, de esta actitud, he reconocido como fiables los nombres del padre y de la madre de Jesús: la gente tienen padre y madre, y sus nombres suelen conservarse adheridos al nombre del individuo. La gente suele casarse, y el nombre del esposo o de la esposa se adhiere a su propio nombre. Si Jesús hubiera sido un hombre casado, como le correspondía normalmente, el nombre de su esposa se habría conservado en un espacio u otro de la tradición. Y no hay rastro de ella. Aparecen sus padres, sus hermanos, sus hermanas y hasta algún sobrino, pero no aparece su esposa. Es probable, pues, que no la hubiera. Pero un hombre joven no casado no equivale a un hombre célibe. Jesús era, parece, joven cuando murió. No se había casado todavía, pero no se excluye que fuera a hacerlo. Ahora bien, en la tradición aparece una mujer especialmente relacionada con él. La figura social que se adecuaría a esta situación es

la de la prometida. María Magdalena podría haber sido la prometida de Jesús. Retengo esta conclusión por tenuemente probable.

Los gnósticos, en particular los de la rama valentiniana, presentan a María Magdalena como la compañera (*koinonós*) de Jesús, a la que el maestro ama más que a los demás, y a la que convierte en instructora de los apóstoles. Estas afirmaciones carecen en absoluto de valor histórico y no hacen más que recoger y elevar a noción teológica los datos ofrecidos por el Evangelio de Juan.

María Magdalena aparece en el I *Apocalipsis de Santiago* en un conjunto de siete discípulas. El texto copto del único manuscrito del que disponíamos está corrompido en este pasaje, pero ahora disponemos de otro manuscrito, todavía inédito, que forma parte del códice de Minia en el que se halla también el *Evangelio de Judas**. El nuevo texto es el siguiente:

¿Quiénes son las siete mujeres que han pasado a ser tus discípulas y a las que bendecirán todas las generaciones? (*Códice de Minia*, inédito, pág. 25).

Y un poco más abajo (página 27), menciona a tres de estas mujeres: Salomé, María y Arsinoé. Parece, pues, que la tradición acerca de las discípulas de Jesús arraigó fuertemente en la iglesia antigua.

Resumen

Jesús tenía cuatro hermanos y algunas hermanas, una de ellas quizá llamada Salomé. Sus hermanos Santiago, Simón y, probablemente, Judas fueron personajes importantes en la primera comunidad de Jerusalén. Santiago y Judas fueron objeto de veneración especial a partir de la cuarta generación cristiana.

No hay datos históricos acerca de María Magdalena. De la leyenda evangélica se puede extraer que fue una discípula predilecta de Jesús que lo había acompañado en sus correrías por Galilea. Hay una tenue probabilidad de que fuera algo más, quizá su prometida. Las menciones de los textos gnósticos carecen de valor histórico.

* Una versión del original, de José Montserrat Torrents, puede verse en la colección Arca de Sabiduría de Editorial Edaf.

CAPÍTULO 6

Juan Bautista

El gran maestro

LA figura de Jesús, prácticamente ausente de los documentos históricos de la época, está flanqueada por dos personajes testimonios fehacientemente por Flavio Josefo: Juan Bautista y Santiago ¹.

Juan, llamado el Bautista, forma parte de un movimiento ritual y espiritual que se extendió por el Próximo Oriente a partir del siglo I a. de C.: los bautistas.

Las abluciones forman parte del equipamiento ritual de gran número de religiones, sobre todo de las instaladas en la proximidad de grandes corrientes de agua (Ganges, Éufrates, Nilo). En la Ley mosaica el baño de agua figura como procedimiento purificador con un cierto valor jurídico, como se dice en los libros del Levítico y de los Números. La tradición judía posterior introdujo purificaciones rituales cotidianas que en los ambientes renovadores llegaron a ser sentidas como superfluas.

La comunidad de Qumrán practicó lavatorios rituales, otorgándoles un profundo sentido religioso. El *Documento de Damasco* contiene una breve sección sobre las purificaciones, y el *Rollo de la Guerra* prescribe la purificación de los guerreros victoriosos después de la batalla. La *Regla de la Comunidad* se refiere a un rito de purificación en relación con el ingreso en la Alianza:

Y en el espíritu de rectitud y humildad sus pecados se expiarán y en la sumisión de su alma a los preceptos de Dios su carne se purificará

¹ He tratado el tema de Juan Bautista en *La sinagoga cristiana* (2005), pags. 173-177.

con la aspersión de las aguas y con la santificación de las aguas purificadoras (3, 510).

Estas abluciones tenían lugar «en mares y en ríos». La eficacia del sacramento no era puramente legal, sino que estaba condicionada a la verdadera conversión.

El rito bautismal fue introducido en el judaísmo en el ceremonial de aceptación de los prosélitos, siendo el único signo utilizado en la adscripción de mujeres. Se desconoce cuándo comenzó a practicarse, pero a mediados del siglo I d. de C. ya era una costumbre reconocida. En el *Talmud* se hallan frecuentes referencias al bautismo de los prosélitos, aparte del tratado *Miqwaot* dedicado a las abluciones.

En el primer tercio del siglo I surgió en Palestina un movimiento baptista cuyo iniciador y posterior patrón fue Juan, llamado el Bautista.

Las fuentes acerca de Juan y de sus seguidores (hasta el año 135) son las siguientes:

- Un pasaje de Flavio Josefo, *Antigüedades* 18, 117-119.
- Varios pasajes de los Evangelios canónicos.
- Un pasaje de los Hechos 18, 24; 19, 7.

Las noticias procedentes de las *Recognitiones* seudoclementinas y de los libros mandeos son posteriores y de ninguna fiabilidad.

Flavio Josefo ofrece su noticia sobre Juan Bautista en el contexto de su reseña de la guerra de Herodes Antipas contra Aretas de Nabatea, en el año 36:

Pero algunos judíos eran de la opinión que el ejército de Herodes había sido destruido por Dios en justo castigo por lo que había hecho con Juan, llamado el Bautista. Pues, efectivamente, Herodes lo había matado, a pesar de ser Juan un hombre bueno que exhortaba a los judíos a participar del bautismo si practicaban la virtud y observaban la justicia entre ellos y eran piadosos con Dios. Solo así, sostenía Juan, aquel bautismo sería aceptable, no ya para obtener el perdón de determinados pecados, sino para la purificación de sus cuerpos, puesto que sus almas tenían que haber sido ya purificadas de antemano por la justicia.

Y como las gentes acudían a él, enormemente sugestionadas por su verbo, Herodes comenzó a temer que la gran capacidad de Juan para persuadir al pueblo podría conducir a algún tipo de revuelta, puesto que daban la impresión de que harían cualquier cosa que él sugiriera. Por eso decidió eliminar a Juan, anticipándose a obrar antes de que él levantara una revuelta; consideró esto mejor que aguardar a que la situación se estabilizara y no tener que lamentar más tarde hallarse sumido en problemas.

Así, a causa de la desconfianza de Herodes, Juan fue llevado prisionero a Maqueronte, la fortaleza de montaña ya mencionada, y allí fue matado. Ahora bien, los judíos opinaban que el ejército herodiano fue destruido para vengar a Juan, al querer Dios castigar de este modo a Herodes (Flavio Josefo, *Antigüedades* 18, 116-119)².

Esta reseña coincide, *grasso modo*, con las noticias de los Evangelios. La fecha de la derrota de Herodes a manos de Aretas (año 36) no tiene que ofrecer dificultad alguna: el supuesto castigo de Dios por la muerte de Juan podía haberse producido varios años después de la ejecución del profeta, anterior a la muerte de Jesús.

Los redactores de los escritos cristianos operaron un masivo reduccionismo de la figura del Bautista, presentándolo como el autoproclamado precursor de Jesús. La expresión más ingenua de esta invención se halla en el Evangelio de Juan: «No era (el Bautista) la luz, sino que vino a dar testimonio de la luz» (1, 8). Está claro, por tanto, que en la época de la redacción de este Evangelio, a finales del siglo I, había quienes afirmaban que Juan era la luz. Los evangelistas intentaron levantar una cortina de humo ante la figura de Juan Bautista, y para ser más contundentes utilizaron, según parece, fuentes procedentes de los círculos bautistas, adaptándolas a sus conveniencias.

Los evangelios canónicos contienen, por tanto, material suficiente para reconstruir lo que debió ser el *Evangelio de Juan Bautista* (Lucas dice que Juan «evangelizaba al pueblo», 3, 18). Este Evangelio contiene los siguientes apartados: preanuncio profético, anuncio angélico, nacimiento milagroso, actos de Juan, dichos (doctrina) de Juan, pasión, muerte y resurrección.

² He basado mi traducción en el excelente estudio de este texto por Meier, *Un judío marginal*, II, 1.

Es posible que existiese una teología de la preexistencia de Juan, pero en todo caso pertenecería al tercer estrato de su exaltación, paralelo a la de Jesús.

La narración de Lucas (1, 5) adjudica a Juan una estirpe sacerdotal, pero el himno de Zacarías (el famoso *Benedictus*) parece hacerlo de la casa de David (1, 69). Puede conjeturarse una recapitada distribución cristiana de las estirpes: Jesús, el Mesías, sería de la casa de David, la estirpe mesiánica por excelencia; Juan, el precursor, sería de ascendencia levítica.

El carácter mesiánico de Juan aparece claramente a trasluz de los textos cristianos: el ángel anuncia a Zacarías que su hijo será «grande», que «se llenará de Espíritu Santo ya en el vientre de su madre y convertirá a muchos de los hijos de Israel al Señor su Dios» (Lucas 1, 15-16). Juan es asimilado a Elías en el contexto de la profecía de Malaquías, que no conoce más protagonistas escatológicos que el precursor Elías y Yahveh (Malaquías 3, 1 y 23-24). En el judaísmo posterior se estimó que Elías sería el precursor del Mesías, por lo que a los cristianos les fue de maravilla la asimilación de Juan a Elías.

El himno (*Benedictus*) reproducido por Lucas tiene todas las trazas de pertenecer a la genuina tradición bautista, con escasos retoques del evangelista. Para el autor bautista, la venida de Juan significa que Dios «obra la liberación de su pueblo, suscitándonos una fuerza de salvación en la casa de David su siervo» (1, 68-69). «Liberación» y «salvación» son dos términos teológicamente fuertes, aplicados también por los cristianos a la obra de Jesucristo. En el contexto del himno adquieren un marcado tinte político: la salvación es «de nuestros enemigos y de la mano de todos los que nos odian». El bautista evoca «la santa alianza», que es la de Abraham. Juan será llamado «profeta del Altísimo, porque irás delante del Señor a preparar sus caminos»: aparece de nuevo el contexto del profeta Malaquías, en el que no hay figura mesiánica intermediaria entre «el profeta» y Dios; Juan ira delante de Yahveh, no delante de Jesús. El himno vuelve luego a los acentos teológicos y afirma que la misión de Juan importará «la remisión de los pecados», expresión frecuente en los Evangelios sinópticos con referencia a Jesús, y completamente ausente en Pablo.

Es difícil dilucidar si los bautistas de fines del siglo I seguían considerando a Juan como «el profeta» o lo habían elevado a la categoría de

Mesías. Esto último es lo más probable, dado el tenor de la descripción de su figura y de su obra. En las *Recognitiones* pseudoclementinas (I, 54; siglo III), Juan es reconocido como Mesías. En todo caso, el *Evangelio de Juan Bautista* no lo presentaba como el simple precursor de un agente humano, sino como verdadero gestador de la obra definitiva de Dios en su pueblo, en contexto netamente apocalíptico. Si la acción de Juan «liberaba», «salvaba» y «perdonaba los pecados», poca tarea dejaba para su eventual sucesor.

Los evangelistas cristianos han conservado algunos restos de la parte del *Evangelio de Juan Bautista* que contenía sus *Logia*, esto es, sus lecciones doctrinales. De acuerdo con estos pasajes, la predicación de Juan era presentada por los bautistas de la tercera generación con las siguientes características:

- a) Anuncio de la proximidad del reino de los cielos (Mateo 3, 2).
- b) Exhortación a la penitencia para el perdón de los pecados (Mateo 3, 2; Marcos 1, 4; Lucas 3, 3).
- c) Diatriba antifarisaica (Mateo 3, 79; Lucas 3, 78) paralela a la de Jesús (Mateo 23, 33).
- d) Sentencias sapienciales, algunas en la forma rabínica de «pregunta y respuesta» (Lucas 3, 10-14). La sentencia «todo árbol que no da buen fruto será cortado y echado al fuego» (Mateo 3, 10) es atribuida también a Jesús por el mismo Mateo (7, 19).

Esto significa que el cuerpo doctrinal de Jesús era idéntico al de Juan. Probablemente la tradición escrita de Juan era mucho más extensa, pero lo que se ha conservado es extraordinariamente revelador, pues sugiere que la eventual predicación de los hermanos Jesús y Santiago discurrió por los mismos términos que la de Juan. La estrecha relación de Juan y Jesús que testimonian los Evangelios refuerza la idea de que, doctrinalmente, Jesús no fue más que un discípulo de Juan. Lo que los separó fue la opción del primero por la lucha armada.

La pasión y muerte de Juan recibe en los evangelistas cristianos un tratamiento somero. Todos refieren el encarcelamiento de Juan por Herodes. Marcos y Mateo refieren luego con algún detalle las folletinescas circunstancias de su muerte, que es curiosamente silenciada por Lucas y Juan. Mateo y Marcos mencionan la sepultura de Juan (Mar-

cos en los mismos términos en que narra la sepultura de Jesús, 15, 46). Es evidente que el *Evangelio de Juan Bautista* se extendía en este aspecto.

Flavio Josefo reseña un motivo político de la ejecución del Bautista. Herodes temió que el poder de convocatoria de Juan acabara en revuelta política, no contra él mismo, que al fin y al cabo era un israelita, sino contra los romanos, con los trastornos consiguientes. Así que se curó en salud e hizo desaparecer a Juan. La actitud de Herodes no implica que la predicación de Juan tuviera cariz directamente político. Ahora bien, toda evocación del reino de Dios en contexto apocalíptico podía ser llevada fácilmente a una manifestación antirromana. Algunos de los seguidores de Juan sacaron esta conclusión.

La creencia en la resurrección de Juan es recogida por los tres sinópticos a título de «rumor» (Lucas 9, 79 y paralelos). Es posible que formara parte de la dogmática bautista.

El libro de los Hechos ofrece una curiosa noticia acerca de la persistencia de los discípulos de Juan Bautista y su presencia en la diáspora griega:

Llegó a Éfeso un judío llamado Apolo, natural de Alejandría, hombre elocuente y muy versado en la Escritura. Lo habían instruido en el camino del Señor y hablaba con mucho entusiasmo enseñando con tran exactitud la vida de Jesús, aunque no conocía más que el bautismo de Juan (Hechos 18, 24-25).

Mientras Apolo estaba en Corinto, atravesó Pablo la meseta y llegó a Éfeso; encontró allí a ciertos discípulos y les preguntó: «¿Recibisteis el Espíritu Santo cuando creisteis?». Contestaron: «Ni siquiera hemos oído hablar de que haya un Espíritu Santo». Pablo volvió a preguntarles: «Entonces, ¿qué bautismo habéis recibido?». Respondieron: «El bautismo de Juan». Pablo les dijo: «El bautismo de Juan era signo de arrepentimiento, mientras le decía al pueblo que creyesen en el que iba a venir después de él, es decir, en Jesús» (Hechos 19, 1-4).

Este pasaje de Hechos pone una vez más de relieve el característico talante manipulador del autor. Por una parte, resulta contradictorio, en términos cristianos, decir que Apolo «enseñaba con exactitud la vida de Jesús» para añadir a renglón seguido que «no conocía más bautismo

que el de Juan». Por otra parte, reduce la figura del Bautista a simple precursor de Jesús. Sin embargo, la noticia podría contener un núcleo histórico, y acreditaría la existencia de una corriente de discípulos de Juan Bautista inmersa en el que hemos llamado segundo estrato de la exaltación de su maestro, el de la elevación a la condición de profeta.

Jesús y Juan Bautista

Pasemos ahora a considerar uno de los hechos históricos más relevantes de la vida de Jesús: su relación con Juan Bautista.

Los Evangelios sinópticos, y Juan indirectamente, reseñan el bautismo de Jesús por Juan. El hecho se acredita como histórico por aplicación metodológica del criterio de dificultad: los cristianos no hubieran inventado un acontecimiento tan contrario a su postulado de superioridad de Jesús respecto a Juan. Así pues, Jesús acudió a recibir el bautismo de Juan.

Las narraciones evangélicas constituyen una trabajosa reelaboración de los hechos para reducirlos a las exigencias del dogma. Se trata, para nosotros, de pura leyenda, en la que es inútil bucear para extraer retazos de historicidad. Pero el hecho en sí merece ser tenido en cuenta. Ofreceré una reconstrucción de carácter puramente hipotético, pero riciamente coherente con la trayectoria del Jesús de la historia.

La predicación de Juan Bautista atrajo a las orillas del Jordán a multitud de judíos religiosamente motivados. En la Galilea de la época, esta actitud equivalía a una especial sensibilidad por las enseñanzas de la apocalíptica. Ahora bien, estas enseñanzas transmitían, como hemos visto, un inequívoco contenido político, cifrado en la liberación de Israel del dominio de sus opresores, en la ocurrencia, los romanos. Esta constatación explica la de otro modo incomprensible reacción de Herodes, netamente testimoniada por Flavio Josefo. Si el movimiento del bautista se hubiese desarrollado en términos puramente religiosos, Herodes no hubiera tenido nada que temer de aquel asceta desharrapado. Pero sus espías debieron informarle de que alrededor del inocente profeta se movían personas relacionadas con el contexto de la lucha armada, que, según testimonio del mismo historiador, no cejó ni un solo momento durante esta época.

Jesús, acompañado quizá por sus hermanos, acudió al valle del Jordán para escuchar a Juan y bautizarse. Allí entró en contacto con algunos de los seguidores del Bautista. Uno de ellos, Pedro, es un personaje histórico. Pedro y, probablemente, algunos más constituían un núcleo de galileos partidarios de la lucha armada contra los romanos. De hecho, como mostraré más adelante, se ejercitaban en el uso de las armas. Jesús fue captado por este grupo, mientras que sus hermanos rechazaron la llamada a la violencia.

El grupo de Pedro y Jesús amalgamó en un único impulso la expectación apocalíptica, el mensaje religiosamente renovador de Juan y el llamamiento a la revuelta contra Roma. Cuando la acción armada fracasó, los conjurados se remitieron a los aspectos puramente religiosos de su movimiento y, ya bajo la dirección de Santiago, constituyeron la comunidad apocalíptica de Jerusalén de la que surgió la Iglesia cristiana. Entre Juan y Santiago, Jesús fue un episodio fulgurante. Pero un mártir no es nunca un mero episodio. El martirio de Jesús marcó definitivamente el rumbo del movimiento iniciado por Juan a orillas del Jordán. Juan fue el verdadero iniciador del cristianismo; Santiago su organizador; Jesús el fundamento mítico. Más tarde, Pablo rescató a Jesús de la estrecha horma semítica y creó el otro cristianismo, el que ha perdurado.

Resumen

La historicidad de Juan Bautista está avalada por el testimonio indiscutible de Flavio Josefo. Juan practicaba un bautismo para el perdón de los pecados, y predicaba el advenimiento de reino de Dios. En contexto apocalíptico, esta doctrina revestía potencialidad política, y es por esta razón por la que Juan fue ejecutado por Herodes. Jesús se hizo discípulo de Juan, y lo fue hasta su propia muerte. La única diferencia entre Juan y Jesús era el postulado de la lucha armada, no respaldada por Juan y sí asumida por Jesús y los suyos. Jesús, y probablemente su hermano Santiago, se limitaron a expandir la enseñanza de Juan Bautista. La historia del movimiento político-religioso en Galilea en esta época se simplifica: Juan, Jesús y Santiago están en la misma línea doctrinal.



CAPÍTULO 7

La lucha armada

LA tesis fundamental de este libro, la que determina el resto de todas sus posiciones, es que Jesús formó parte de un grupo armado de inspiración macabea que luchaba contra los ocupantes romanos de Israel. El hecho histórico indiscutido que avala esta tesis es que Jesús fue condenado y ajusticiado con *mors aggravata* (muerte agravada) por el prefecto romano. Este hecho no puede ser minusvalorado, ni pasado a segundo plano, ni ocultado tras consideraciones desfiguradoras: está ahí, imponente y definitivo. Así pues, una vez recogidos los datos concernientes a su persona, a su familia y a su maestro Juan Baustista, ha llegado el momento de abordar el núcleo de su comparecencia histórica: la muerte en cruz.

Abriré la encuesta con un estudio detallado del derecho penal romano. Pasaré luego a analizar el hecho de armas que explica y justifica la condena de Jesús a *mors aggravata* por sedición. En posesión ya de estos datos decisivos, emprenderé una secuencia narrativa que recoja todos los datos susceptibles de ilustrar y corroborar lo que ya habré dado por demostrado: que Jesús formó parte de un grupo armado.

El derecho penal romano

Curiosa constatación: las vidas de Jesús, las introducciones al Nuevo Testamento y los diccionarios bíblicos presentan largas y eruditas secciones introductorias acerca del entorno político, geográfico, religioso y cultural de la época, pero nunca, que yo sepa, abordan la cuestión del derecho penal romano. Ahora bien, Jesús fue condenado sobre la base

de este derecho. ¿Qué ocurre aquí? La respuesta me parece clara: los autores confesionales, e incluso otros que no lo son y los siguen incautamente, dan por sentado que Jesús fue condenado por los judíos y en virtud de la ley judía, y que el prefecto romano fue un mero ejecutor. De ahí las larguísimas digresiones sobre derecho judío, el Sanedrín y el *Talmud*. Discurrir sobre el derecho romano les parece inútil, pues Poncio Pilato no fue más que una marioneta en manos de las autoridades judías. Tamaña aberración pasa por historia, pero es lo que cree saber la inmensa mayoría de los occidentales de hoy, tanto cristianos como no cristianos.

Las fuentes del derecho romano durante el Imperio pueden clasificarse en republicanas de origen (costumbre, leyes, *senatus consulta* y edictos de los magistrados) y propiamente imperiales. Estas últimas, que son las únicas que nos conciernen, comprendían las siguientes clases:

- a) Edictos: prescripciones de carácter general.
- b) Decretos: sentencias judiciales pronunciadas por el tribunal imperial, que hacían jurisprudencia.
- c) Rescriptos: respuestas del emperador a las consultas de los magistrados y funcionarios. La práctica los fue elevando a la categoría de edictos.
- d) Mandatos: instrucciones de carácter administrativo.

Las diversas y sucesivas colecciones de estos instrumentos, culminadas en el siglo VI en el *Codex Iustiniani*, son las fuentes que nos permiten conocer el tratamiento de delitos y penas durante el Imperio. En muchas ocasiones, el texto decisivo pertenece a autores tardíos, pero los historiadores del derecho no dudan en aducirlo como testimonio de una situación anterior no documentada.

Veamos ahora cuál era el estatuto de la pena de muerte en el derecho romano durante el Imperio. Reproduzco un resumen del tema según el jurisconsulto Paulo (probablemente de principios del siglo III d. de C.) esquematizado por Mommsen:

1. Pena de muerte en formas agravadas, *mors aggravata*: crucifixión, hoguera, suplicio en espectáculos:

1.1. En general y absolutamente:

- Incendio en la ciudad con ocasión de motín o tumulto.
- Robo en templos con armas y de noche.
- Pasarse al enemigo.
- Filtro amoroso con resultado de muerte.
- Magia de la peor especie.
- Parricidio.

1.2. Absolutamente, para las personas de clase inferior:

- Sublevación popular.
- Homicidio.
- Magia de especie inferior.
- Delitos de lesa majestad.

1.3. No absolutamente, sino alternativamente con la condena a las minas para la clase inferior:

- Violación de sepultura.
- Falsificación de moneda y otras falsificaciones.
- Rapto de personas.

1.4. Absolutamente, para los esclavos:

- Consulta al oráculo sobre asuntos relativos al señor.
- Auxilio prestado para violar mujeres o muchachos.

2. Pena de muerte simple (decapitación, suicidio inducido...).

2.1. En general y absolutamente:

- Violación de domicilio con armas y violencia.
- Violación de mujeres y de muchachos.
- Incendio dentro de la ciudad.
- Magia con respecto al emperador.
- Circuncisión, pena para el médico.

2.2. Absolutamente, para las personas de clase superior (las de clase inferior sufrían para estos delitos *mors aggravata*, cf. 1, 2):

- Homicidio.
- Magia de especie inferior.
- Delitos de lesa majestad.

2.3. Absolutamente, para las personas de clase inferior:

- Fundación de sectas.
- Circuncidarse un no judío.
- Castración contra la voluntad del castrado.
- Posesión de libros mágicos.
- Homicidio culposo por el médico.
- Falso testimonio.
- Uso indebido de signos de clase social superior.
- Coacción grave.

(Las personas de clase social superior tenían otras penas por estos delitos, no la de muerte.)

Este catálogo refleja la situación del siglo II a partir de Adriano, como se puede comprobar por las penas infligidas por circuncisión, que no existían en el siglo I. Pero, en general, se ajusta al sistema penal romano durante el Imperio antiguo.

La división de la sociedad en dos clases, superior (*honestiores*) e inferior (*humiliores, tenuiores*), se fue superponiendo a la división en ciudadanos y no ciudadanos (peregrinos y otros), hasta imponerse por completo a partir del siglo III.

Examinemos ahora cuál podía ser el motivo de condena de Jesús, un hombre libre de condición peregrina, es decir, no ciudadano romano.

Jesús fue condenado a *mors aggravata*. Si examinamos los diez capítulos por los que este tipo de muerte se infligía a los individuos de condición peregrina y *humiliores*, comprobaremos que solo dos de ellos pueden ser tomados en consideración: sublevación popular y delito de lesa majestad. Si Jesús hubiera sido ciudadano (como se dice que lo era Pablo), estos delitos le hubieran acarreado la muerte simple, no la crucifixión.

Buda (siglo V a. de C.). Reproduzco ahora aquí el juicio de dos expertos en indología, L. Renou y J. Filliozat, acerca del valor histórico de estos textos:

Nos tememos que los datos históricos de los cánones budistas reposan sobre tradiciones flotantes más que sobre un texto histórico redactado al comienzo. Por otra parte, reaccionando contra la confianza excesiva concedida por ciertos autores a los datos del canon pali relativos a la vida de Buda, Senart ha mostrado que la «leyenda» de Buda no reposaba solamente sobre hechos históricos reales, sino que había adoptado muchos trazos de la concepción mítica del soberano universal. Es por lo tanto difícil fiarse absolutamente de los datos de apariencia histórica de los textos budistas palis. Sin embargo, muchos detalles no parecen haber sido inventados con fines edificantes y responden probablemente a recuerdos de hechos reales. (*L'Inde classique. Manuel d'études indiennes*, Maisonneuve, París, 1985, pág. 135).

El Canon Pali es la fuente biográfica más antigua sobre Buda. Los expertos lo consideran legendario y religiosamente orientado, pero al mismo tiempo reconocen que puede transmitir datos históricos atendibles. Al historiador crítico toca discernirlos.

Mahoma

Los datos biográficos de Mahoma fueron transmitidos oralmente después de la muerte del Profeta por los llamados memoriones o tradicioneros. Cada relato constituía un hadiz, y el conjunto de los hadices dio lugar a la asuna o tradición. A finales del siglo IX de la era cristiana la asuna comenzó a compilarse, dando lugar a seis libros canónicos redactados entre 870 y 915.

Paralelamente a la asuna se escribieron «vidas» del profeta, basadas en la asuna y en datos independientes. Las más antiguas y autorizadas son cuatro: la de ibn Ishaq (muerto hacia 767), la de ibn Umar al-Waqidi (hacia 820), la de ibn Sad (muerto en 845) y la de al-Tabari (923).

Así pues, las primeras biografías se escribieron mas de cien años después de la muerte de Mahoma, y las primeras recopilaciones de hadices se hicieron doscientos años después de la muerte del Profeta.

Una notable singularidad de los biógrafos y de los compiladores de tradiciones islámicas es un cierto talante crítico, trazo que no se halla presente en los documentos relativos a ningún otro fundador de religión. Así, por ejemplo, los hadices vienen clasificados, de acuerdo con su fiabilidad, en «sanos», «hermosos», «débiles», «abandonados» y «apócrifos». Aun así, las narraciones incluyen hechos portentosos y milagros y se encaminan a la exaltación del personaje, sin rehuir, con todo, relatos poco favorables, como, por ejemplo, los cáusticos comentarios de Aisha acerca de su esposo Mahoma. En resumidas cuentas, los biógrafos de Mahoma emplearon su sentido «crítico» en la elaboración de una selección de leyendas, con criterios evidentemente distintos de los de los historiadores modernos.

Así pues, las «vidas de Mahoma» son escritos básicamente legendarios que contienen muchas noticias históricamente atendibles, a dilucidar caso por caso ¹.

He dado un rodeo por los documentos biográficos relativos a Buda y a Mahoma para poner de relieve cuál es el método con el que los historiadores de las religiones abordan la cuestión del género literario de las «vidas» de los fundadores de las grandes religiones. El historiador otorgará a las «vidas» de Jesús el mismo trato que a las «vidas» de Buda y de Mahoma, sin privilegio alguno. Es decir, considerará que las «vidas» de Jesús son escritos que pertenecen al género literario de la leyenda, aunque contienen datos históricos válidos, como otras muchas leyendas.

Privilegio no, pero tampoco uniformidad. Cada *corpus* fundacional de las religiones tiene sus propias características. El cristianismo presenta tres trazos que lo distinguen de las demás y que invitan por ende a un tratamiento adaptado.

El primero es el escaso intervalo de tiempo que media entre la muerte del fundador y el inicio de la actividad literaria que lo concierne. En el cristianismo, los primeros documentos fundacionales fueron redactados unos veinte años después de la muerte de Jesús (las cartas de Pablo),

¹ No puedo ocultar mi desconcierto ante el escaso sentido crítico e incluso la credulidad de los modernos estudiosos occidentales del islam, que venden «vidas de Mahoma» sin distinguir entre relatos legendarios y noticias históricas fiables. Así, por ejemplo, considero excesivamente hagiográfica la obra de Karen Armstrong, *Mahoma. Biografía del Profeta*, Tusquets, Barcelona, 2005.

El delito contra la comunidad política se denominó antiguamente *perduellio* (equivalente a *hostis*, enemigo, ya en la Ley de las XII Tablas), pero durante la República fue absorbido por el delito de *maiestas*. Esta palabra se deriva de *maius*, mayor. El «mayor» es en este caso el pueblo romano, por lo tanto la denominación completa del delito era *maiestatis populi romani imminutae*: «crimen en perjuicio de la grandeza del pueblo romano». Una de las últimas leyes promulgadas por el Imperio, la *Lex Iulia maiestatis* (Cesar o Augusto) regulaba esta cuestión.

Durante el dominio de Tiberio (14-37), la acusación de *maiestas* se hizo muy frecuente en Roma, generando grandes abusos. Primero abusó de ella el valido Sejano, y después de su muerte, en 31, se volvió contra sus amigos. Este dato del contexto histórico merece ser tenido en cuenta, pues Jesús fue ajusticiado durante este periodo. El que lo condenó, Poncio Pilato, no tenía que temer reconvencciones por irse de la mano en punto a condenas por *maiestas*. La situación mejoró a partir de Claudio, pero Domiciano volvió a las andadas.

El ámbito de los delitos regulados por el concepto de *maiestas* era amplio e impreciso. Mommsen ofrece una agrupación de tales delitos en seis capítulos: 1) Tratos punibles con el enemigo; 2) Atentados contra la Constitución; 3) Violación de sus obligaciones por los magistrados y los sacerdotes; 4) Violación de las obligaciones políticas de los ciudadanos (incluyendo la desertión y la sedición); 5) Violación de las obligaciones religiosas de los ciudadanos; 6) Ofensas personales a los magistrados.

Las penas por delitos de lesa majestad fueron de hecho desiguales y de muy diversa aplicación en el tiempo. Ahora bien, el delito de sedición fue siempre grave y castigado con la máxima pena.

Jesús, pues, fue condenado por delito de lesa majestad. El crimen de revuelta popular coincidía con el de *maiestas* cuando la revuelta era contra el Imperio. Un levantamiento por motivos locales, contra las deudas, por ejemplo, como ocurría con frecuencia, si bien caía bajo el capítulo de la *mors aggravata* para los no ciudadanos, no solía ser castigado con la pena máxima. Debemos concluir que el grupo de Jesús protagonizó una revuelta armada contra los romanos.

La información acerca de las actividades y los proyectos de los sediciosos podían llegarle al prefecto a través de sus propios informadores (*delatores*, más adelante *agentes in rebus*) o incluso por medio de una

denuncia individual. El denunciante recibía una cuarta parte de los bienes confiscados al reo, por lo cual en Roma se le denominaba *quadruptator*. En el caso del grupo de Jesús, lo más probable es que Poncio Pilato estuviera informado de su existencia por Herodes Antipas, que, como hemos visto, había temido incluso a un hombre tan inocuo como Juan Bautista. En todo caso, la existencia de un informador o espía (el Judas de la leyenda) no es descartable en absoluto.

La más temprana leyenda cristiana atribuyó a las autoridades judías de Jerusalén el papel de *delatores* de Jesús. La patraña se fue forjando lentamente, partiendo de un hecho real, el rechazo de las clases altas de Jerusalén hacia toda iniciativa violenta que pusiera en peligro el *statu quo* político y con ello sus privilegios. Veamos con detalle el proceso de formación de esta visión distorsionadora de los hechos ¹.

La formación de las leyendas de la pasión

El texto más antiguo se halla en Pablo:

Vosotros, hermanos, resultasteis imitadores de las Iglesias de Dios de Judea, pues vuestros propios compatriotas os han hecho sufrir exactamente como a ellos los judíos, esos que mataron al Señor Jesús y a los profetas y nos persiguieron a nosotros (1 Tesalonicenses 2, 14-15).

Pablo, que en la carta a los Gálatas pregona que «no había recibido su Evangelio de hombre alguno», rebaja en otras cartas sus pretensiones y reconoce haber recibido ciertas tradiciones: acerca de la cena pascual, de la crucifixión, de la resurrección y de las apariciones, amén de algunas referencias a la enseñanza de Jesús. En la carta que comentamos se hace eco de otra tradición. Esta carta fue escrita desde Corinto hacia los años 51-52. Habían pasado una veintena de años desde la muerte de Jesús, y la leyenda había evolucionado ya de tal modo que

¹ Persistente hasta el día de hoy: «Si Pilato ha pronunciado la sentencia de muerte, eso no excluye de ninguna manera que la autoridad judía, para deshacerse del odiado profeta de Galilea, lo haya entregado a los romanos haciendo caer sobre él sospechas políticas» (G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca, 1975, p. 172).

la autoría de la crucifixión se atribuía a «los judíos», sin la más mínima mención de la intervención del poder romano. Esta versión de los hechos discrepa esencialmente de la transmitida por los Evangelios primordiales, escritos veinte o treinta años más tarde, en la cual la crucifixión se atribuía a los romanos. Es difícil dilucidar si la afirmación de Pablo es debida a ignorancia o a mala fe.

Cinco o seis años después, Pablo escribe a los corintios:

Lo que os transmití fue, ante todo, lo que yo había recibido: que Cristo murió por nuestros pecados, como lo anunciaban las Escrituras, que fue sepultado y que resucitó al tercer día, como lo anunciaban las Escrituras (1 Corintios 15, 3-4).

Este pasaje no dice nada históricamente nuevo, pero ofrece la clave de la formación de la primera leyenda de la pasión, el bloque narrativo sobre el que edificaron los Evangelios: «como lo anunciaban las Escrituras». Efectivamente, a la narración de la pasión se le puede atribuir el mismo proceso formativo que al resto de la leyenda evangélica: el elemento aglutinador y desencadenador es una profecía bíblica aplicada a Jesús. Una lectura ingenua induciría a creer que los evangelistas «adornan» con ingeniosas citas bíblicas los pasos de su narración. Pero lo que ocurre es justamente lo contrario: el tejido básico viene constituido por ramilletes de citas bíblicas, a partir de las cuales se crean secuencias narrativas. La motivación es puramente religiosa, no histórica: la primera generación cristiana tuvo que asimilar el trauma de la crucifixión, el «escándalo de la cruz», y lo consiguió por medio de su integración en un grandioso plan divino anunciado ya por los profetas. Los procedimientos técnicos de esta elaboración venían ofrecidos por los métodos de la exégesis rabínica, de la que hay buenos ejemplos en los textos de Qumrán.

La narración de la pasión debe ser estudiada independientemente del proceso de formación de los *logia* o palabras de Jesús. La narración de la pasión es un bloque narrativo autónomo, que evolucionó por su cuenta. Pueden considerarse en él las siguientes etapas, de acuerdo con el proceso de la formación de las tradiciones que he descrito en el capítulo 2:

a) Estrato 1: una memoria real y fiel de los hechos tal como ocurrieron. En efecto, es imposible que tal rememoración no se diera. Los depositarios de esta memoria eran los contemporáneos de Jesús, su familia, sus seguidores, sus compañeros de armas... El contenido esencial era el prendimiento por las tropas romanas, la condena por el prefecto, la crucifixión, el entierro en una fosa común y la dispersión del grupo en Galilea.

b) Estrato 2: una primera modificación de la memoria de lo sucedido para presentar a Jesús como profeta pacífico y ajeno a la lucha armada.

c) Estrato 3: una segunda distorsión de los hechos promovida en el seno de la comunidad de origen helenista anterior a Pablo, radicada probablemente en Antioquía, quizá en Damasco. En esta comunidad se forjó la creencia en la resurrección de Jesús y en su mesianidad. A partir de esta creencia se elaboraron los primeros cartapacios de pasajes bíblicos explicativos que se aplicaron a un primer esquema narrativo rudimentario. Esta primera narración incorporó ya la afirmación de la responsabilidad de las autoridades judías de Jerusalén y el descargo de Poncio Pilato. No es difícil conjeturar el motivo de esta trasposición de responsabilidades. Los helenistas habían sido perseguidos por las autoridades judías de Jerusalén y habían sido rechazados por sus propios correligionarios cristianos de la ciudad. En parte por resentimiento y en parte para subrayar el carácter antimosaico de la enseñanza de Jesús, crearon la patraña de la condena a muerte de Jesús por los judíos. Esta es la «tradición» que conoció y que avaló Pablo.

d) Estrato 4: confección de una secuencia narrativa literaria en lengua griega hábilmente ajustada al contexto judío, con la creación de la leyenda del juicio de Jesús ante el Sanedrín. El motivo principal era ahora demostrar que Jesús no fue un sedicioso contra el Imperio romano. Este es el documento que está en la base de la narración de la pasión de Marcos, conocida por los demás evangelistas. Parece que Pablo no la conoció, o, en todo caso, quiso ignorarla.

Hubo luego aportaciones literarias al cuarto estrato creadas en diversos lugares de la Diáspora, recogidas por Mateo y Lucas.

Podemos afirmar que en torno al año 80, cuando aparecen los Evangelios de Mateo y de Lucas, la leyenda de la pasión estaba definitiva-

mente consolidada. El Evangelio de Juan aporta muy poco al núcleo de la leyenda literaria.

Es el libro de los Hechos el que desliza en la tradición la idea de la absoluta responsabilidad de los judíos en la muerte de Jesús. Los pasajes pertinentes constituyen un *crescendo* del que emerge la gran patraña en toda su crudeza:

Conforme al plan previsto y sancionado por Dios, os lo entregaron, y vosotros, por mano de paganos, lo matasteis en una cruz (Hechos 2, 23).

En este pasaje todavía se menciona, aunque de modo indirecto, la intervención de «los paganos», es decir, de Poncio Pilato. Pero la cosa cambia pocos versículos después:

Por lo tanto, entérese bien todo Israel de que Dios ha constituido Señor y Mesías al mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis (2, 36).

Y sigue en adelante en la misma pauta:

Quede bien claro para vosotros y para todo Israel que ha sido por obra de Jesús el Cristo, el Nazoreo, a quien vosotros crucificasteis... (4, 10).

Hasta aquí podría todavía entenderse que el autor atribuye a los judíos la responsabilidad moral de la crucifixión. Pero los textos siguientes impiden esta interpretación:

Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres. El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús, a quien vosotros asesinasteis colgándolo de un madero (5, 29-30).

¿Hubo un profeta que vuestros padres no persiguieran? Ellos mataron a los que anunciaban la venida del Justo, y a él lo habéis traicionado y asesinado vosotros ahora (7, 52).

En los Evangelios quedan rastros de una versión del relato de la crucifixión que la atribuía directamente a los judíos:

Ellos insistían a gritos en que lo crucificara, y el griterío iba creciendo. Pilato decidió que se hiciera lo que pedían: soltó al que reclamaban (al que habían metido en la cárcel por revuelta y homicidio) y a Jesús *se lo*

entregó a su arbitrio. Mientras lo conducían echaron mano de un tal Simón de Cirene, que volvía del campo... (Lucas 23, 23-26).

Contestaron los sumos sacerdotes: «No tenemos más rey que el César». Entonces, al fin, *se lo entregó* para que lo crucificaran. Y con eso *se hicieron cargo* de Jesús (Juan 19, 15-16).

El siguiente paso, y último que reseño aquí, consistió en descargar a Poncio Pilato de toda responsabilidad en la muerte de Jesús. El proceso se inicia con el celeberrimo lavatorio de las manos reseñado por Mateo y por la insistencia en afirmar que Pilato no hallaba culpa en Jesús. Pero es en los documentos de las siguientes generaciones cristianas donde el argumento se hinchó hasta convertir a Poncio Pilato en un devoto cristiano. He aquí, para terminar, varios pasajes del *Evangelio de Pedro*, de la tercera generación cristiana:

Pero de entre los judíos nadie se lavó las manos: ni Herodes ni ninguno de sus jucces. Y, al no quererse ellos lavar, Pilato se levantó.

Y ellos (los judíos), tomando al Señor, le daban empujones corriendo, y decían: «Arrastremos al Hijo de Dios, pues ha venido a caer en nuestras manos». (*Sigue la escena de la coronación de espinas, que los sinópticos y Juan atribuyen a los soldados romanos, mientras este texto la atribuye a los judíos.*)

Después llevaron dos malhechores y crucificaron al Señor en medio de ellos.

Entonces, los judíos, los ancianos y los sacerdotes se dieron cuenta del mal que se habían acarreado a sí mismos y empezaron a golpear sus pechos, diciendo: «Malditas nuestras iniquidades. He aquí que se echa encima el juicio y el fin de Jerusalén».

Pilato respondió de esta manera: «Yo estoy limpio de la sangre del Hijo de Dios; fuisteis vosotros los que lo quisisteis así».

La atribución a las autoridades judías de Jerusalén de responsabilidad directa en la muerte de Jesús contrasta con todo lo que sabemos acerca de la actitud de los judíos hacia los dominadores romanos. Celosos de su singularidad como pueblo elegido, los judíos jamás entregarían a los opresores a un miembro del pueblo de Israel, por criminal que fuera. En esta época de grandes conmociones, los habitantes de Palestina se mataban con frecuencia entre ellos, pero nunca se aliaban con los romanos.

Las autoridades judías de Jerusalén eran conscientes de este sentir popular y, a pesar de su habitual filorromanismo, se abstendían de poner en manos de los romanos a enemigos o simplemente perturbadores. Flavio Josefo registra un solo caso, pero se trataba de un loco, Jesús, hijo de Ananías, que alteraba el orden público con sus clamores; los judíos, al comprobar que sus amonestaciones no servían de nada, lo entregaron al gobernador para que lo azotara a la romana, es decir, hasta los huesos (Flavio Josefo, *Guerra* 6, 300-309). En cambio, reseña un notable episodio en el que los sumos sacerdotes se negaron a denunciar a unos jóvenes que habían insultado al procurador Floro (años 65-66) (*Guerra* 2, 301-304).

En este contexto, la invención de unos «príncipes de los sacerdotes» incitando al pueblo de Jerusalén a pedir al prefecto romano la crucifixión de un judío no es solo una falsedad, sino una monstruosidad histórica. Veamos la narración de Marcos:

Los príncipes de los sacerdotes excitaron a la turba para que les soltase más bien a Barrabás. Pilato les respondió de nuevo y les dijo: «¿Qué haré entonces con el que llamáis el rey de los judíos?». Y ellos clamaron de nuevo: «Crucificalo», Pilato les decía: «¿Pues que mal ha hecho?». Pero ellos clamaron más fuertemente: «Crucificalo» (Marcos 15, 11-14).

Pero el colmo de la vileza narrativa lo alcanza el evangelista Mateo:

Viendo Pilato que no adelantaba nada, sino que el tumulto aumentaba, tomó agua y se lavó las manos delante del pueblo, diciendo: «Soy inocente de la sangre de este justo. Vosotros veréis». Y todo el pueblo respondió: «Su sangre sobre todos nosotros y sobre nuestros hijos» (Mateo 27, 24-25).

Este sangriento pasaje no se halla en los demás sinópticos ni en Juan. Los intérpretes denominan eufemísticamente «un añadido redaccional» lo que no es más que una invención malintencionada. Mateo, que escribe después de la guerra de los judíos, cubre con ella dos objetivos políticos: mostrar ante el público del Imperio que el prefecto Pilato no fue el responsable de la muerte de Jesús, y que la destrucción de Jerusalén y el exterminio de miles de sus habitantes había sido un castigo por haber causado la muerte de Jesús (véase el pasaje del *Evangelio de Pedro* antes citado). Y para justificar su tesis no duda en atribuir al pueblo de

Jerusalén la increíble perversidad de arrancar del gobernador romano el suplicio de un hijo de Israel.

¿Cuál es la motivación profunda de la invención y puesta en circulación de esta patraña? Creo que no es difícil dilucidarla, y ya la he insinuado anteriormente al establecer las etapas de la formación de la tradición. Desde la conquista romana, los judíos se replegaron espiritualmente en torno a sus señas de identidad universalmente reconocidas: el Dios único, su pueblo elegido y la circuncisión como signo de esta elección. La novedad cristiana predicada por los helenistas y Pablo difuminaba el dogma de la elección y suprimía la circuncisión. Los judíos ortodoxos, tanto en Judea como en la diáspora, encabezaron una dura batalla contra los innovadores, creando entre estos un profundo resentimiento, pues se consideraban también parte integrante del pueblo del Libro Sagrado. En una probable primera etapa, los cristianos no circuncidantes adujeron que, con su cerrazón, los judíos conservadores hacían inútil el sacrificio de Jesús, matándolo espiritualmente por segunda vez. De ahí se pasó a la acusación de verdadera responsabilidad en la muerte de Jesús y a la invención de los episodios que dieron lugar a la narración evangélica. Esta segunda etapa se plasmó por escrito durante la segunda generación cristiana, cuando la polémica de los innovadores con los fariseos estaba en su punto culminante. Odio y resentimiento crearon la trágica leyenda de los judíos entregando a Jesús a los romanos y pidiendo a gritos su crucifixión.

Los razonamientos aquí expuestos no excluyen la posibilidad de una tenue responsabilidad de algún individuo de la clase sacerdotal bajo la forma de insinuación o delación al prefecto, indirectamente a través de los funcionarios herodianos. La clase alta sacerdotal no fue nunca propiamente prorromana, sino herodiana, pues eran los príncipes herodianos los que designaban a los sumos sacerdotes. Pero afirmar una colusión de este tipo sería una mera suposición sin aval documental alguno. La leyenda creada por los helenistas remite a una responsabilidad total del Sanedrín y del pueblo que no podría generarse a partir de un rumor acerca de una iniciativa privada y subrepticia ².

² «Con toda probabilidad, Roma intervino a petición de la aristocracia judía de Jerusalén» (M. Pérez Fernández, en *Historia del cristianismo*, vol. I: *El mundo antiguo*, Trotta, Universidad de Granada, 2003, pág. 108).

La resistencia contra el dominio de Roma

Para la moderna ciencia histórica es ya de Perogrullo afirmar la presencia de ingredientes sociales y económicos en todas las manifestaciones de revuelta popular. Los múltiples disturbios que tuvieron lugar en Palestina en torno a la época de Jesús ponen de manifiesto con frecuencia un vector de fuerza social, que a veces el mismo cronista antiguo se cuida de señalar. Pero no siempre es así. Se produjeron conflictos cuya única motivación era religiosa, o todo lo más, político-religiosa, sin asomo de inquietud social. En consecuencia, el historiador tiene que estar muy atento a los términos de su fuente, abordándola sin apriorismos ideológicos.

Mi encuesta aquí no mira a una reseña de los acontecimientos, sino más bien a su contenido ideológico y sus motivaciones, en orden a abrir vías de comprensión hacia las iniciativas de Jesús y su entorno.

Poco antes de la muerte de Herodes el Grande, en el año 4 a. de C.,

estalló en Jerusalén una revuelta popular. Había en la ciudad dos doctores que parecían conocer al detalle las leyes de la patria y que por ello gozaban de una fama muy destacada en todo el pueblo: Judas, hijo de Sarifeo, y Matías, hijo de Margalo (Flavio Josefo, *Guerra* 1, 648).

En esta época había una gran efervescencia de estudios bíblicos, dominados por los grandes maestros Hillel y Shamai. Los mencionados doctores de la Ley, Judas y Matías (nombres macabeos) animaron a unos jóvenes a destruir el águila de oro que Herodes había hecho colocar encima de la puerta del Templo, aleccionándolos en los siguientes términos:

Aun en el caso que la acción entrañara el riesgo de perder la vida, a la persona que por ley natural está sometida a la muerte le parece mucho más útil que el placer de vivir el premio conseguido con ello por los que hayan de morir en pro de la conservación y salvaguarda de las leyes patrias, al granjearse la gloria de ser alabados eternamente, puesto que en el momento presente serán alabados, y detrás de sí dejarán una vida que será recordada siempre en el futuro (Flavio Josefo, *Antigüedades* 17, 152-153).

Con su ampulosa retórica helenística, Josefo designa «leyes patrias» a la Ley de Moisés, tal como pone luego en boca de los jóvenes rebeldes:

Hemos corrido en ayuda de una casa dedicada a la gloria de Dios y pensada para escuchar la enseñanza de la Ley. Y nadie debe extrañarse lo más mínimo de que hayamos considerado más dignas de ser observadas que tus órdenes las leyes que nos dejó Moisés, después de haberlas escrito siguiendo el dictado y enseñanza de Dios (17, 158).

La motivación de los doctores y de los jóvenes (ciudadanos, no campesinos) era estrictamente religiosa, y respondía al «celo por la casa de Dios» (Salmo 68, 9) que había movido a los Macabeos y que, según los Evangelios, impulsó a Jesús a expulsar a los mercaderes del Templo.

A la muerte de Herodes sucedió un periodo de caos en todo el país. El procurador enviado a Judea, Sabino, provocó a la población y suscitó una insurrección muy violenta durante la fiesta de Pentecostés. La motivación, una vez más, no era económico-social, sino religioso-política: los insurrectos aceptaban la autoridad de Roma, pero exigían autonomía, es decir, querían ser regidos por sus leyes patrias.

Al mismo tiempo se alumbraron tres focos de insurrección en el territorio. En Galilea, Judas, hijo de Ezequías, irrumpió por sorpresa en los arsenales reales de Séforis y se retiró con gran número de armas. El dato es importante, pues es muy probable que estas armas, almacenadas en algún lugar recóndito, sirvieran para equipar aventuras posteriores. La de Jesús y su grupo tuvo lugar unos treinta años más tarde. En Perea se levantó un antiguo servidor del rey, un tal Simón, que incendió el palacio de Herodes en Jericó y saqueó el país. Por fin, un antiguo pastor llamado Atronges, con cuatro hermanos suyos, sembró el terror por todo el territorio. Estas tres insurrecciones tuvieron un marcado carácter social. Todo acabó con la derrota de los insurrectos y la crucifixión de dos mil de ellos.

Pocos años más tarde, en el año 6 d. de C., surge el movimiento que será conocido como de los «sicarios», cuyo jefe fue Judas de Gamala, llamado el Galileo, flanqueado por un escriba fariseo llamado Sadduq. Se discute si es el mismo Judas, hijo de Ezequías, que se sublevó en 4 a. de C. El motivo de la revuelta fue el censo fiscal ordenado por Cirino, el le-

gado de Siria, llevado a cabo por el primer prefecto de Judea, Coponio. Dice Flavio Josefo que Judas «tenía una pasión invencible por la libertad, considerando que no tenía más jefe y amo que Dios» (*Antigüedades* 18, 23). El movimiento de los sicarios, que perduró hasta la guerra judía, tuvo siempre inspiración político-religiosa, no social. Anoto aquí que los zelotes, como movimiento armado organizado, no surgieron hasta después de comenzada la guerra de 66-70.

La apocalíptica, combinada con el imaginario macabeo, impulsó el surgimiento de muchos individuos que se proclamaban mesías o que, más exactamente, a mi modo de ver, pretendían provocar con su acción la intervención mesiánica, confiando en la ayuda de Dios en la batalla tal como había sucedido con los Macabeos (véase 1 Macabeos 3, 19, citado en mi capítulo 3).

Fidelidad a la Ley, celo por la pureza del Templo, amor por la libertad, reconocimiento de la única soberanía de Dios, confianza en el cumplimiento de las profecías, convicción apocalíptica de estar próximo el fin de los tiempos... tales eran los ideales y los impulsos emotivos que movían a los insurgentes (excepto los abiertamente bandidos) en la época de la dominación romana. El grupo de Jesús fue simplemente uno de ellos.

Los padres de Jesús y de sus hermanos eran personas adultas en este periodo y por lo tanto vivieron y guardaron memoria de estos trastornos.

Hasta el advenimiento del prefecto Poncio Pilato, que gobernó de 26 a 36, no hubo disturbios graves, por lo menos hechos que merecieran la reseña de Flavio Josefo.

Después de la desaparición del valido Sejano (año 31), el emperador Tiberio había adoptado una actitud benévola hacia los judíos. Desgraciadamente, su representante en Judea durante diez años, el prefecto Poncio Pilato, hizo todo lo posible para enajenarse la buena voluntad de los judíos. Por dos veces intentó introducir imágenes o símbolos imperiales en Jerusalén. Confiscó el tesoro del Templo para construir un acueducto; en la resistencia contra el expolio murieron muchos jerosolimitanos.

Reseñaré con más detalle su último desmán, pues pone de relieve su crueldad y explica la causa de su caída en desgracia en Roma. En el año 35 Pilato disolvió por las armas una reunión religiosa de samaritanos en el monte Garizim. El episodio reviste importancia, pues contri-

buye a ilustrar la política de Roma en materia religiosa, caracterizada en general por la tolerancia. Oigámoslo contar al mismo Flavio Josefo:

Un falsario incitó a los samaritanos a acudir en masa al monte Garizim «donde les mostraría los vasos sagrados que fueron allí enterrados por Moisés». Los samaritanos quedaron convencidos y acudieron armados al lugar. Llegados de todas partes, se congregaron en un pueblo llamado Tiratana para iniciar la subida de la montaña. Pero hete aquí que Pilato bloqueó su ruta con un destacamento de caballería y de hoplitas y cayó sobre los que primero se habían reunido en el pueblo, matando a algunos y poniendo en fuga a otros. Hizo además muchos prisioneros, y pasó a cuchillo a los más significados y a los principales de los que habían intentado la fuga. Una vez aplacado el motín, el consejo de los samaritanos acudió a Vitelio, personaje de rango consular que ostentaba el cargo de gobernador de Siria y acusaron a Pilato de la ejecución de las víctimas, arguyendo que su encuentro en Tiratana no obedeció a levantamiento contra Roma sino a búsqueda de refugio contra los excesos de Pilato. Entonces Vitelio delegó a uno de sus amigos, Marcelo, para hacerse cargo de la administración de Judea y ordenó a Pilato que se presentara en Roma para responder ante el emperador de las acusaciones de los samaritanos (*Antigüedades* 18, 12).

Así pues, Vitelio habría preferido que Pilato se hubiera abstenido de intervenir en aquella manifestación religiosa, en aplicación de la política de tolerancia de la administración romana. Harto ya de la incompetencia de su hombre en Judea, Vitelio lo destituyó y lo envió a rendir cuentas a Roma. Poncio Pilato fue desterrado a las Galias.

Entre Poncio Pilato y el inicio de la gran guerra (36-66) Roma fue enviando a Judea la hez de su funcionariado, a cual más rapaz y corrupto. Esta política hizo arreciar los conflictos, que formaron ya un continuo problema hasta el gran estallido. Los levantamientos tuvieron ya definitivamente carácter político-religioso, secundariamente social. En consecuencia, la expectación mesiánica llegó al máximo, ya bajo la forma invariable del enviado liberador.

Durante el gobierno de Fado (44-46) ocurrió la agitación de Teudas:

Un mago, de nombre Teudas, persuadió a gran número de personas a que recogieran lo suyo y lo siguieran hasta el río Jordán, pues les

decía que era un profeta, y les aseguró que a una orden suya se abrirían las aguas del río y que de esta manera les sería fácil vadearlo. Y con esta palabras embaucó a muchos. Fado, sin embargo, no les dejó que disfrutaran de su necedad, sino que envió un escuadrón de caballería que cayó sobre ellos de manera inesperada, aniquiló a muchos e hizo prisioneros a otros. Y al propio Teudas, a quien apresaron vivo, le cortaron la cabeza y la llevaron a Jerusalén (Flavio Josefo, *Antigüedades* 20, 97-98).

Josefo no dice expresamente que fueran armados, pero la reacción del procurador y la decapitación del cabecilla invitan a pensar que por lo menos algunos sí iban armados. La iniciativa de Teudas se enmarca en el contexto apocalíptico-mesiánico: poner una acción que forzara el intervento divino, en la línea del imaginario macabeo.

Más interesante todavía resulta el levantamiento del «Egiptio», en la década de los cincuenta, bajo la procuraduría de Félix. Flavio Josefo ofrece una pavorosa crónica de la situación del país en aquellos momentos. Un tal Eleazar había devastado el país durante veinte años (por lo tanto desde el tiempo de Jesús), ensañándose sobre todo con los samaritanos. Los sicarios actuaban continuamente e impunemente en la misma ciudad de Jerusalén.

Hombres mentiroso y embaucadores, bajo el pretexto de estar inspirados por Dios, buscaban innovaciones y cambios. Incitaron a la multitud a obrar como si estuvieran poseídos por la divinidad y la llevaron al desierto con la idea de que allí Dios les mostraría las señales de su liberación (Flavio Josefo, *Guerra* 2, 259).

El caso más notorio fue el de otro profeta:

Se presentó en el país un charlatán que se ganó la fama de profeta. Reunió a unas treinta mil personas (!) engañadas por él y las llevó desde el desierto al llamado monte de los Olivos, desde donde era posible penetrar por la fuerza en Jerusalén, y, tras imponerse a la guarnición romana, reinar sobre el pueblo como un tirano, para lo que tomaría como guardia personal a los que entraran con él. Sin embargo, Félix se adelantó a su ataque y le salió al encuentro con las tropas romanas (Flavio Josefo, *Guerra* 2, 261-263).

En el pasaje paralelo de las *Antigüedades* (20, 167), el historiador judío dice que este seudoprofeta procedía de Egipto, por lo que fue llamado «el Egipcio». El texto reseñado ofrece en forma condensada el guion estratégico de una revuelta contra los romanos en Judea: refugio logístico en el desierto, concentración en el monte de los Olivos, asalto a la guarnición romana. Lo tendremos muy en cuenta al dilucidar la estrategia del grupo de Jesús.

La anarquía siguió su camino:

Charlatanes y bandidos se unieron para incitar a mucha gente a la revuelta y animarlos a obtener su libertad. Amenazaban de muerte a los que eran sumisos al poder de Roma y decían que matarían a los que aceptaran voluntariamente la esclavitud. Divididos en grupos saqueaban a lo largo del país las casas de los individuos poderosos, los mataban e incendiaban las aldeas (Flavio Josefo, *Guerra* 2, 264-265).

Anduvieron mezcladas, pues, la motivaciones políticas y los agravios sociales. Conviene observar que esta dinámica revolucionaria arranca del final del reinado de Herodes el Grande y se mantuvo en tensión hasta la gran guerra de 66-70. Jesús y los suyos vivieron inmersos en este contexto de rebeldía y agitación.

Una partida armada

El discurso de este libro no sigue pautas cronológicas, sino argumentales. Hemos establecido ya que Jesús fue condenado y ejecutado por delito de *laesa maiestas*, es decir, por sedición antirromana, y que las autoridades judías no tuvieron ninguna participación en su condena. Ahora nos toca investigar cuál fue exactamente el delito de sedición del grupo de Jesús. En las narraciones de los Evangelios aparecen algunos textos clave. Uno de ellos es la referencia a la espada que Pedro utilizó para agredir a uno de los atacantes en el monte de los Olivos. Examinaremos con detalle esta cuestión, pues es el hilo por el cual desenredaremos el ovillo.

La leyenda de Lucas acerca de la última cena concluye con el siguiente pasaje:

Dijoles: «Pues ahora, el que tenga bolsa, que la coja, y lo mismo la alforja; el que no tenga, que venda el manto y se compre una espada. Porque os digo que tiene que cumplirse en mí lo que está escrito: “Lo tuvieron por un criminal” (Isaías 53, 12). Pues, de hecho, lo que a mí se refiere, toca a su fin». Ellos dijeron: «Señor, aquí hay dos espadas». Él les dijo: «Basta ya» (Lucas 22, 35-38).

Los exégetas se han devanado los sesos para intentar explicar el significado metafórico de esta espada recomendada por Jesús. Pero tal significado metafórico no aparece por ninguna parte. Simplemente, la tradición transmitió que en esta circunstancia Jesús había aconsejado proveerse de una espada. No haré ningún esfuerzo para extraer este pasaje de la leyenda. Lo he aducido solamente para poner de manifiesto que, en la narración evangélica, las espadas aparecen ya antes de la mención de su uso en el monte de los Olivos.

El recargado episodio del monte de los Olivos es reseñado en los cuatro Evangelios primordiales sobre la base de lo que parece ser una fuente principal pero con variantes que sugieren otras fuentes. Los pasajes son Marcos 14, 26-52; Mateo 26, 30-56; Lucas 22, 39-53; Juan 18, 1-12.

Los tres sinópticos dicen que Jesús y sus discípulos salieron de noche hacia el monte de los Olivos. Juan se limita a señalar que era al otro lado del torrente Cedrón, cosa que es cierta. Los historiadores confesionales deberían explicar cómo se las arregló este grupo de hombres para salir de noche de una ciudad amurallada con las puertas cerradas y vigiladas. Si el gobernador no hacía vigilar las puertas por sus soldados es que era un incompetente risible.

Las autoridades judías de Jerusalén disponían de su propio servicio de orden, y puesto que tenían competencias judiciales, de su propia policía judicial. Esto no lo duda ningún historiador. El problema reside en dilucidar el reparto de competencias entre la policía municipal y los soldados de la cohorte estacionada permanentemente en la torre Antonia. Dadas las especiales circunstancias de Jerusalén, me inclino a pensar que los alborotos en los que intervenían gran número de personas eran reprimidos por la guarnición romana. Tenemos de ello un buen ejemplo en un pasaje de Hechos, que no cito por su valor histórico sino por la información que transmite acerca del contexto político de la ciudad:

Se alborotó la ciudad entera y hubo corridas y aglomeraciones del pueblo, y trabando de Pablo lo arrastraban fuera del Templo e inmediatamente fueron cerradas las puertas. Y mientras ellos trataban de matarlo, subió denuncia al tribuno de la cohorte de que toda Jerusalén estaba revuelta; el cual al instante, tomando consigo soldados y centuriones, se bajó corriendo a ellos (Hechos 21, 30-32).

El relato es muy preciso. El alboroto contra Pablo se había iniciado en el interior del Templo, en el cual no tenía competencia la autoridad militar romana. La guardia del Templo expulsó a los revoltosos y cerró las puertas. De aquí en adelante, supone el narrador, la tarea de enfrentarse con una revuelta, incluso de carácter evidentemente no político, correspondía a los militares romanos, los cuales acuden en masa, como tenían siempre por consigna. Los diversos episodios narrados por Flavio Josefo reflejan el mismo tipo de actuación. En consecuencia, es verosímil ya de entrada que fuera un destacamento romano el que acudiera a enfrentarse con el grupo de hombres armados concentrados en horas nocturnas en el monte de los Olivos.

Los cuatro evangelistas dicen que Judas iba a la cabeza de los que se acercaban para prender a Jesús. Marcos y Mateo informan de que se trataba de una turba numerosa con espadas y palos, enviada por las autoridades judías. Lucas no menciona ni las armas ni a las autoridades. Juan dice literalmente: «Tomando la cohorte y guardias de los pontífices y de los fariseos, fue allí Judas con linternas, antorchas y armas».

La intención de los cuatro narradores es poner de manifiesto que Jesús fue arrestado por las autoridades judías y juzgado por ellas en primera instancia. Pero en el texto de Juan se deslizan algunas expresiones que podrían provenir de una narrativa completamente distinta y más antigua. En efecto, Juan menciona «la cohorte», y poco más abajo, «la cohorte y el tribuno», siempre dentro de su intención de referirse a la guardia de las autoridades judías. ¿Es esto compatible?

Antes de dilucidarlo, llamaré la atención sobre una notable incongruencia del pasaje de Juan: la mención de «los pontífices y los *fariseos*». ¡Pobres fariseos! En esta época tenían muy poco que ver con el poder político en Jerusalén. El Evangelio de Juan refleja el profundo foso que se había abierto a finales del siglo I entre los cristianos y el judaísmo rabínico, liderado por los fariseos, y pretende hacer a estos, gratuitamente,

corresponsables de la muerte de Jesús. Los cuatro Evangelios contienen una burda diatriba contra los fariseos, el estamento que había salvado a Israel de la extinción tras la destrucción de Jerusalén.

Vayamos ya al núcleo de la cuestión: las expresiones «cohorte» y «tribuno».

La palabra griega *speira* traduce generalmente en la lengua griega común, la *koiné*, el término latino *cohors*, cohorte; más raramente traduce el latín *manipulus*, término que en el siglo I era ya algo anticuado. Una cohorte tenía 500 ó 600 soldados. En los escritos de esta época se entiende casi siempre que se trata de una parte del ejército romano. Raramente se empleaba la palabra cohorte en sentido genérico, como «destacamento militar». Así, por ejemplo, Arquelao, sucesor de Herodes, reprime un motín enviando «una cohorte y con ella el tribuno militar» (*Antigüedades* 17, 215). En este caso no se trataba de soldados romanos. Pero en una acción situada en Jerusalén en tiempos de la dominación romana, un uso genérico del término cohorte es impensable, pues resultaría completamente equívoco.

En los Evangelios y Hechos, la palabra cohorte se refiere siempre al ejército romano. Dos empleos aparecen en la narración de la pasión de Mateo y Marcos cuando se refieren a los soldados que azotaron a Jesús. En Hechos se halla ocho veces, en el contexto del arresto de Pablo en el Templo, ejecutado por «el tribuno de la cohorte» (21, 31).

La cohorte estaba mandada por un *tribunus* (griego *chillarchos*) si estaba compuesta por ciudadanos romanos, o por un *praefectus* (griego *éparchos*) si la integraban tropas auxiliares.

La palabra *tribunus* se refiere comúnmente a un oficial romano, aunque no faltan usos genéricos, por ejemplo (probablemente), en Marcos 6, 21.

Las tropas romanas estacionadas en Palestina eran todas auxiliares. El grueso del ejército residía en Cesarea, pero un destacamento (*úgma*) se hallaba siempre en Jerusalén, acuartelado en la torre Antonia al norte del Templo. Durante las fiestas, este contingente era reforzado hasta integrar una cohorte completa. Es interesante lo que dice Flavio Josefo al respecto:

Al acercarse la llamada fiesta de la Pascua y al acudir multitudes ingentes, procedentes de todas partes, Cumano, por temor a que con este

motivo se produjera algún tumulto, mandó a un regimiento de su ejército que cogiera las armas y montara guardia en los pórticos del Templo, con la misión de reprimir cualquier posible agitación que surgiera. Estas precauciones también las habían tomado en las fiestas los procuradores de Judea anteriores a él (Flavio Josefo, *Antigüedades* 20, 106).

Flavio Josefo indica que los procuradores, todos del rango ecuestre y militares, tomaban las precauciones estratégica elementales respecto a una ciudad levantisca. Una de las medidas universales en las ciudades antiguas consistía en vigilar las puertas de las murallas, sobre todo de noche.

Volvamos al texto de Juan 18, 2 y 12. La fuente antigua manejada y manipulada por el autor era probablemente una fuente escrita que mencionaba la clase de tropa que realmente acudió a detener a Jesús. La palabra «cohorte» no debe entenderse en sentido preciso, sino en el de «un destacamento de la cohorte» estacionada en Jerusalén. El término «tribuno» no es exacto, pues, como hemos visto, las tropas auxiliares estaban mandadas por prefectos, no por tribunos. Pero la misma inexactitud se halla en los pasajes de Hechos relativos al arresto de Pablo en el Templo, por lo que hay que suponer que el término «tribuno» admitía un uso genérico.

Concluyamos, pues, que una fuente antigua indirectamente conservada reseñaba que Jesús fue arrestado por un destacamento de soldados romanos bajo el mando de un oficial.

Recapitemos las aseveraciones de este capítulo hasta este momento. Jesús fue condenado por el prefecto romano a *mors aggravata* por un delito de lesa majestad y fue arrestado por un destacamento de soldados romanos. Hasta aquí la secuencia histórica es cabalmente lógica y consecuente.

Pasemos ahora al episodio del uso de las armas.

Lucas parece conocer una tradición propia, cuando escribe:

Los que estaban a su alrededor, viendo lo que iba a pasar, dijeron: «Señor, ¿acometemos con la espada?» (Lucas 22, 49).

Recordemos que Lucas ha mencionado las dos espadas. Aquí el término singular espada aparece claramente como distributivo: «¿Aco-

metemos con nuestras espadas?»). El autor de Lucas quiere expresar que los acompañantes de Jesús estaban dispuestos a ofrecer resistencia armada.

Los cuatro Evangelios reseñan a continuación el episodio del mandoble. Los tres sinópticos responden a la misma fuente. He aquí el texto de Marcos:

Uno de los que estaban con Jesús alargó la mano y sacó su espada, golpeó al siervo del Sumo Sacerdote y le cortó la oreja (Marcos 26, 51).

Juan, y solo él, identifica al espadachín:

Simón Pedro, que tenía una espada, la desenvainó e hirió al siervo del Pontífice, cortándole la oreja derecha. El siervo se llamaba Malco. (Juan 18, 10).

¿A qué clase de arma se refieren los evangelistas? Puesto que muchos historiadores confesionales la rebajan a la categoría de cuchillo o puñal, debemos estudiar esta cuestión.

La palabra griega utilizada por los evangelistas es *máchaira*. En griego clásico, este término significaba «cuchillo» o espada curva, y se diferenciaba de *xifos*, que designaba la espada recta. Pero ya a partir del historiador Polibio se identifica el significado de ambos términos, y *máchaira* pasa a designar la espada recta más corta, el *gladius* romano, mientras la espada larga era denominada *spáthe*, latín *spatha*. La espada larga se introdujo tardíamente en el ejército romano, comenzando por las tropas auxiliares en tiempos del emperador Claudio. En la primera mitad del siglo I, el arma usual de los soldados romanos era la *máchaira*, el *gladius* de dos filos.

En la Biblia griega de los Setenta (LXX), la palabra *máchaira* aparece centenares de veces, y prácticamente siempre con el significado de espada, muchas veces en sentido metafórico, que haría ridícula una traducción como «el cuchillo del Señor». En cambio, el sinónimo *xifos* se halla solo una decena de veces. Sabido es el decisivo influjo de la lengua de los LXX en los escritos cristianos primitivos. También en ellos, como no podía ser de otra manera, esta palabra tiene el significado de espada. Por otra parte, en las reseñas de Marcos y de Mateo, como he-

mos visto, se dice que la turba que acudió a arrestar a Jesús iba armada con *máchairas*, que todos los traductores vierten como «espadas», comenzando por san Jerónimo, que traduce *gladius*. También Mateo (26, 52) pone aquí en boca de Jesús una frase en la que aparece tres veces la palabra *máchaira* en sentido de «espada». Es inadmisibles traducir en el mismo pasaje unas veces «espada» y otra «cuchillo». No hay base alguna, pues, para sostener que en la narración evangélica se quiere manifestar que Pedro desenvainó un cuchillo o un puñal. Pedro desenvainó una espada.

El *gladius* romano de esta época es de procedencia hispánica, y en la Península seguían estando los mejores fundidores, cuyo acero se tenía por inimitable. Arma terriblemente cortante y pesada, tenía que ir siempre dentro de su vaina, que generalmente era de madera con partes de metal. Se ceñía a la cintura con un *cingulum*. La espada solía llevarse a la derecha, un puñal (*pugio*) a la izquierda. El conjunto pesaba varios kilogramos, y era imposible de disimular bajo un vestido ordinario³.

Más adelante examinaré las consecuencias históricas del hecho de que el grupo de Jesús portara armas de guerra. De momento nos ceñiremos a la secuencia literaria de los Evangelios. La narración avanza implacablemente y dice que Pedro desenvainó su espada, dio un mandoble e hirió a uno de los atacantes. El lector, antiguo y moderno, no puede abrigar duda alguna acerca del significado de esta acción: el atacante tiró a matar, y solo la casualidad hizo que causara únicamente una herida leve. La *máchaira*, pesada y cortante, no era un instrumento para aplicar pequeños correctivos: era una verdadera arma de guerra, hecha para herir y matar. La narración, sin embargo, avanza con la más absoluta inconsecuencia: todos permanecen inmóviles contemplando el exabrupto de Pedro. Nadie, ni de uno ni del otro bando, saca las espadas, ya para atacar o para defenderse. Del modo más apacible, Jesús cura al herido y amonesta a Pedro con cita bíblica incluida; todos los demás, se supone, escuchan reverentemente. Seguidamente, Jesús da la señal y los suyos se dispersan sin ser molestados. Fuerza es reconocer que los Evangelios contienen episodios bastante mejor pergeñados que esta increíble fantasía.

³ Véase una excelente fotografía de un *gladius* en la Wikipedia en español (<http://es.wikipedia.org/>), artículo «Gladius».

Crítica histórica

He procedido al análisis literario del suceso del monte de los Olivos. Ahora debemos preguntarnos por el valor histórico de esta narración.

La trama argumental del lance es sustancialmente la misma en los cuatro testimonios escritos que poseemos. Esta «atestación múltiple» concurre, de acuerdo con nuestro método, no en los hechos reales, sino en otra mediación escrita, una narración única confeccionada ya durante la primera generación cristiana. Esta narración primitiva reflejaba ya la tergiversación cristiana de los sucesos, adaptándolos a la creencia en el Jesús predicador pacífico y Mesías y a la fábula de la responsabilidad de los judíos en su muerte. En este esquema ideológico no había espacio para las armas. Y sin embargo, estas aparecen. Estamos en condiciones, pues, de aplicar el criterio de dificultad. Si aparecen armas y hechos armados, es que realmente los hubo: nadie, en la primera generación cristiana, hubiera inventado unos datos tan contrarios a las creencias profesadas. Nos hallamos nuevamente ante la sorprendente constatación de que los escritos evangélicos contienen incrustaciones residuales incompatibles con su línea argumental. En el caso que nos ocupa, el hecho real debía de hallarse tan fuertemente adherido a la tradición que ninguno de los cronistas se atrevió a soslayarlo. Lo mismo hemos constatado con respecto al bautismo de Jesús por Juan: está en completo desacuerdo con la afirmación de la superioridad de Jesús, pero nadie se atrevió a eliminarlo de la narración. Todo parece indicar, pues, que respecto al hecho de armas del monte de los Olivos pisamos terreno históricamente sólido. Naturalmente, la leyenda cristiana reduce el dato a lo mínimo, pero para nosotros este mínimo será el precioso hilo que nos permitirá desenredar el ovillo.

El grupo armado

Doy por establecido que Jesús formó parte de un grupo armado y que fue condenado por delito de sedición contra los romanos. Retrocedamos ahora en el tiempo del relato y veamos si podemos entresacar de la leyenda cristiana datos que corroboren e iluminen esta constatación.

Todas las fuentes coinciden en señalar Galilea como lugar de origen de Jesús y como contexto de su actividad. Hemos visto también que Jesús se movió en el entorno de Juan Bautista. La leyenda evangélica se apresura a indicar que Jesús se independizó del movimiento de Juan para crear el suyo propio. No hay, sin embargo, constancia histórica de esta segregación. La doctrina religiosa y moral atribuida a Jesús no rebasa la del Bautista. Es posible proponer otro escenario: Jesús y los suyos fueron hasta el final seguidores del proyecto de renovación religiosa de Juan. Santiago, el hermano de Jesús, lo mantuvo en el ámbito estrictamente religioso, mientras Jesús lo transfirió al de la política antirromana de inspiración macabea.

Pueden recogerse indicios del carácter violento de la empresa de Jesús. Uno de ellos es el extraño sobrenombre de dos de sus discípulos, los hermanos Santiago y Juan. Según el Evangelio de Marcos, Jesús «des puso por nombre Boanerges, que quiere decir hijos del trueno» (3, 17). Los demás evangelistas no recogen esta información. ¿Qué significa este nombre? Los arameístas no acaban de ponerse de acuerdo ni respecto al eventual término arameo subyacente ni a su posible significado. A mi modo de ver, esta indagación filológica es irrelevante. El hecho es que el texto griego de Marcos otorga a los dos hermanos este inquietante título, tan inquietante que los demás sinópticos renuncian a reproducirlo. «Hijo del trueno», en efecto, es un buen apelativo para una persona dedicada a una actividad violenta, y muy impropio para un pacífico predicador.

Podemos sumar a este otro indicio. El libro de los Hechos (12, 1) narra que el rey Herodes (Agripa I) hizo matar por la espada a Santiago, el hermano de Juan. Más adelante examinaremos este dato, pero podemos traerlo aquí para corroborar que este personaje perteneció efectivamente a un grupo armado y que fue identificado y sentenciado precisamente por este motivo.

Otro de los discípulos de Jesús reseñado por los sinópticos es Simón, llamado «el Cananeo» por Marcos y Mateo y «el Zelote» por Lucas. Algunos historiadores han querido ver en este apelativo la pertenencia de Simón a la secta violenta de los zelotes antirromanos. Otros objetan que esta secta como tal no hizo su aparición hasta después de iniciada la gran guerra de 66-70. En la época de Jesús, la palabra «zelote» se aplicaba a todo judío «celoso» por la Ley. Pablo se aplica el tér-

mino a sí mismo (Gálatas 1,14). Por mi parte, observaré que en la época de redacción de los Evangelios, el término «zelote» tenía un sentido político reconocido; es difícil pensar que los redactores se atuvieran al sentido inocuo que tenía esta palabra cuarenta años atrás. Me inclino, por lo tanto, a sostener que la tradición dejó el recuerdo de que uno de los acompañantes de Jesús era conocido por su pertenencia al movimiento político-religioso que más tarde fue denominado zelote.

La tradición de los doce apóstoles llamados por Jesús no tiene consistencia histórica. Es un puro constructo teológico: Jesús, el Mesías Salvador, viene a congregar a las doce tribus de Israel. Pablo, en sus incursiones históricas, no menciona a los Doce, y sí a dos de los discípulos: Pedro y Juan. La expresión «los Doce» en su reseña de la resurrección de Jesús en 1 Corintios 15 forma parte del bloque de tradición que dice haber recibido, y además es inexacta, pues la forma correcta hubiera sido «los Once».

Juan, por su parte, no ofrece el pasaje del llamamiento de los Doce, los menciona raramente y en un momento crucial, la aparición de Jesús en el lago de Tiberíades (Juan 21, 1-23), reseña solo a siete discípulos, y entre ellos se halla Natanael, que nunca aparece en los demás Evangelios como apóstol.

Dejando, pues, aparte la leyenda de los doce llamados, veamos si podemos discernir algún dato fiable acerca del grupo, en algún momento armado, en el que se movió Jesús.

Partamos de un dato verificado: Jesús se integró de alguna manera entre los seguidores de Juan Bautista. Es plausible suponer que en este contexto entró en contacto con algunos de los que después fueron sus compañeros. Esto es por lo menos lo que reseña Juan, en un pasaje completamente independiente de los demás evangelistas. Según esta versión, Jesús encontró a Andrés, a su hermano Pedro, a Felipe y a Natanael en el entorno de Juan Bautista (Juan 1, 35-51). El mismo evangelista consigna una noticia insólita acerca del primer grupo en el que se movió Jesús:

Después bajó a Cafarnaúm él, su madre y [sus] hermanos y sus discípulos, pero no permanecieron allí muchos días (Juan 2, 12).

Es imposible dilucidar la historicidad de esta informaciones, pero es ya muy instructivo constatar la diversidad de las tradiciones. Juan pa-

rece conocer una narración en la que Jesús se movía con su familia y algunos de su compañeros (entre ellos el no-apóstol Natanael) en el entorno de Juan Bautista.

Otra información importante transmitida por Juan es la de que Jesús bautizaba, y lo hacía precisamente en Judea, no en Galilea (Juan 3, 22 y 4, 1-3). Es evidente que el evangelista se refiere al rito bautismal de Juan Bautista, no a un rito creado por Jesús. Se confirma, por lo tanto, que Juan conocía una tradición que situaba a Jesús en sus comienzos en el entorno espiritual de Juan Bautista, tradición que los demás evangelistas o desconocen u orillan conscientemente.

Retomemos el hilo de nuestra propia narración. Hemos dado por establecido que el grupo de Jesús eran gente armada. Procedamos a extraer todas las consecuencias de esta constatación.

Los historiadores antiguos coinciden en describir la Palestina del siglo I como un país infestado de bandidos, por más que en general confunden a los delincuentes con los revoltosos. En estas circunstancias, el porte de armas de defensa personal era habitual y admitido. Flavio Josefo dice que los esenios «viajan sin llevar encima absolutamente nada, solo armas para defenderse de los bandidos» (*Guerra* 2, 125). Y el mismo autor narra el siguiente episodio:

Subieron algunos de (los bandidos) a la ciudad con la intención aparente de rendir culto a Dios, ocultando puñales debajo de su vestimenta, y de esta manera, mezclándose con Jonatán, lo mataron (Flavio Josefo, *Antigüedades* 20, 164).

Estos puñales (*xiphidion*) eran también designados con su nombre latino, *sica*, de donde provino la denominación de sicarios.

Es evidente que los viajeros portaban armas cortas, cuchillos o machetes, no verdaderas espadas (*máchaira*), que eran armas de guerra y formaban parte del equipamiento militar. Hay que tener en cuenta que el equipo completo de la espada (con cinturón y vaina) pesaba unos cinco kilogramos y era muy aparatoso. Por otra parte, era carísimo, fuera del alcance de simples campesinos o pescadores. Más todavía: su manejo requería entrenamiento, sin el cual podía convertirse en una herramienta peligrosa incluso para el que la utilizaba. Flavio Josefo tiene a este res-

pecto un pasaje muy instructivo. Está refiriendo cómo el Senado romano se opuso en principio a la designación de Claudio después del asesinato de Caligula, y pretendió enfrentar a la guardia senatorial con los pretorianos. Entonces Agripa tomó la palabra y dijo, entre otras cosas:

Os es de sobra sabido que el ejército que luchará en favor de Claudio se ha entrenado en el manejo de las armas desde hace largo tiempo. Nuestras tropas, en cambio, si van a estar formadas por un conjunto de hombres advenedizos y liberados inesperadamente de la esclavitud, difícilmente triunfarán. Y es que vamos a atacar a auténticos profesionales de la guerra, sacando contra ellos a hombres que ni siquiera saben desenvainar la espada (Flavio Josefo, *Antigüedades* 19, 243).

Está claro que no basta con comprar una espada, según el consejo de Jesús consignado en el Evangelio de Lucas: hay que aprender a manejarla. Y de acuerdo con la narración del monte de los Olivos, Pedro sabía desenvainarla y manejarla. En alguna parte lo aprendió.

¿De dónde procedían las armas de que disponía el grupo de Jesús?

Una pista la ofrece el siguiente pasaje de Flavio Josefo referente a las revueltas que tuvieron lugar a la muerte de Herodes el Grande (4 a. de C.):

En Galilea, en Séforis, Judas, el hijo del jefe de bandidos Ezequías, que antaño había devastado la región y que el rey Herodes había conseguido someter, reunió a mucha gente, saqueó los arsenales reales, armó a sus hombres y combatió contra los que aspiraban a conseguir el poder (Flavio Josefo, *Guerra* 2, 56).

Judas no era un vulgar bandolero, sino un resistente contra la dominación romana. Pertrechó a su gente con armas de los arsenales reales. La revuelta persistió, manteniendo el país en un estado de perpetua inseguridad hasta el estallido de la gran guerra. No es difícil barruntar de dónde sacaban las armas los sucesivos revoltosos: de los escondrijos donde los había depositado Judas.

Otra posible fuente de ingresos para la compra de armas eran los donativos de personas simpatizantes con la causa de los zelotes ar-

mados. En este punto el Evangelio de Lucas transmite una bien curiosa información:

Después de esto fue caminando de pueblo en pueblo y de aldea en aldea proclamando la Buena Noticia del Reino de Dios; lo acompañaban los Doce, y algunas mujeres que él había curado de malos espíritus y enfermedades: María Magdalena, de la que había echado siete demonios; Juana, mujer de Cusa, intendente de Herodes; Susana y otras muchas que le ayudaban con sus bienes (Lucas 8, 1-3).

Este pasaje da escalofríos a los intérpretes confesionales más conservadores. Los más avanzados, en cambio, le sacan partido para su presentación de Jesús como «judío marginal».

Eliminemos en primer lugar lo que pertenece claramente a la leyenda común de todos los evangelistas: Jesús predicando de pueblo en pueblo con los Doce, y haciendo milagros. Queda como residuo atendible la mención de las mujeres que lo acompañaban y le ayudaban económicamente. Esta clase de mujeres son mencionadas también por Mateo y por Marcos como contemplando desde lejos la crucifixión.

El único criterio que puede permitirnos rescatar para la narración histórica la mención de estas mujeres es el de dificultad. No se trata del hecho de la presencia de discípulas, admitido como normal en los primitivos documentos cristianos. Es el tipo de discípulas, y su actividad en este caso lo que constituye la dificultad, y por lo tanto lo que propicia que se le conceda al texto cierta beligerancia histórica.

María Magdalena es aquí una ex endemoniada. En el capítulo 5 me he ocupado de esta amiga de Jesús.

Juana, la mujer de Cusa, intendente de Herodes: esta es la *crux* del texto. Casada con un dignatario del palacio de Herodes, el tetrarca de Galilea. Y no un dignatario cualquiera: el *epitropos* era el encargado de recaudar los impuestos. Una mujer, por tanto, de la nobleza territorial, acompañando a un grupo de varones por los pueblos de Galilea en los que los agentes de su marido recaudaban los impuestos... Contribuyendo económicamente con sus bienes. Lucas la presenta otra vez anunciando a los apóstoles la resurrección (Lucas 24, 10).

Susana, desconocida y ya nunca mencionada. Y otras, en general.

¿Cuál es la tradición realmente histórica que pudo haber dado pie a esta confección legendaria?

Ciertamente, no la de Jesús deambulando de pueblo en pueblo con una comitiva de una veintena de personas, hombres y mujeres. Valga la idea de presentar a Jesús como un judío marginal, pero no tanto.

Sugeriré una respuesta basada en las afirmaciones históricas que doy por adquiridas. Jesús formó parte de un grupo de galileos armados de inspiración apocalíptica y macabea. He puesto de relieve que la posesión y el uso de armas de combate no era un asunto menor ni banal. Se precisaban medios económicos para obtenerlas (a no ser que procedieran de depósitos anteriores) y, sobre todo, requerían entrenamiento. Estos ejercicios marciales no se podían realizar en las plaza de los pueblos ni en los campos. Su lugar propio era el denominado «desierto», es decir, los inhóspitos barrancos que bajaban de la meseta central galilea hacia la depresión del Jordán, lugar de refugio de todos los bandoleros y revoltosos de Israel. Los Evangelios registran traslados de Jesús a regiones limítrofes no judías (Fenicia, la Decápolis...) difíciles de encuadrar en la estrategia de un predicador pacífico. Aunando todos los indicios y encuadrándolos en el postulado de la lucha armada, puede conjeturarse que el grupo de Jesús tenía una base logística en el desierto, en la cual disponían de un servicio de intendencia femenino, y para el mantenimiento de la cual recibían donaciones de personas simpatizantes con su causa. Algunas de estas donaciones procedían de los círculos herodianos, en los cuales no faltaban individuos resentidos contra el Imperio. Al igual que su padre, Herodes Antipas fue maestro en el arte del doble juego político. Por un lado favorecía la cultura griega, como lo acredita la construcción de una capital, Tiberias, de estilo y constitución totalmente helenísticas, y por otra parte daba satisfacción a los judíos acuñando monedas sin efigies, acudiendo a las celebraciones religiosas de Jerusalén e incluso, en una ocasión, levantando la voz contra Poncio Pilato a causa de la erección de un escudo con imágenes en el exterior del palacio real de Jerusalén. En contraste con una Judea agitada por frecuentes conmociones, Galilea vivió en paz. Las revueltas antirromanas se fraguaban en Galilea pero se producían en Judea. Los insurrectos de Galilea no combatían contra Herodes, el cual, por su parte, se abstenía de hostigarlos. En este contexto, no es absurda la noticia según la cual la esposa del recaudador de impuestos de Hero-

des pasara bajo mano una subvención a un grupo armado antiromano. Por algo sería que Herodes acabara desterrado en las Galias (Flavio Josefo, *Guerra* 2, 183).

¿Quién capitaneaba el grupo armado? No puede darse por supuesto que lo encabezara Jesús. Pablo y las fuentes evangélicas otorgan a Pedro una neta preeminencia sobre el resto de los discípulos. Es posible que el verdadero jefe de la partida fuera Simón Pedro, y que el *nazir* Jesús tuviera un papel más doctrinal en la línea de la apocalíptica. Ahora bien, si fue ejecutado es que fue sorprendido con las armas en la mano. Todo dentro de la más perfecta ortodoxia macabea.

Los documentos primitivos abundan en pasajes donde los discípulos de Jesús aparecen como ignorantes de la dimensión espiritual de la obra y de la predicación de Jesús e incluso como convencidos de que Jesús ha venido a restaurar el reino de Israel:

¿No acabáis de entender ni comprender? ¿Estáis ciegos? (Marcos 8, 17).

Manda que se sienten estos dos hijos míos uno a tu diestra y otro a tu izquierda en tu reino (petición de la madre de los Zebedeos) (Mateo 20, 21).

Los que se habían reunido le preguntaban diciendo: «Señor, ¿en esta sazón vas a restablecer el Reino de Israel?» (Hechos 1, 6).

La atribución a los discípulos de esta ignorancia pertenece a la primera redacción legendaria, pues se halla en todos los documentos. Examinemos cuál puede ser el valor histórico de estas informaciones. Una primera instancia crítica objetaría que estas acusaciones son una creación de redactores situados en la órbita paulina y por ende propensos a denigrar a los apóstoles (los «superapóstoles» de Pablo en 2 Corintios 11, 5). Una segunda instancia crítica añadiría que tales redactores no hicieron más que preservar maliciosamente un dato transmitido por la crónica real de lo sucedido. En efecto, la pretensión de Jesús y su grupo era precisamente el ideal macabeo de la restauración del reino de Israel. Los discípulos no ignoraron nada, al contrario, tenían las cosas muy claras.

Rastros del conflicto político en la leyenda evangélica

En el capítulo 2 he propuesto discernir cuatro estratos en la evolución de las tradiciones que desembocó en la redacción de los textos evangélicos que conocemos. El primero de estos estratos constituye una constatación obvia: los que estaban en torno a Jesús guardaron memoria de los acontecimientos tal como sucedieron. Y no tenían por qué limitarse a los hechos mayores, los que llevaron directamente a la muerte, sino que el creciente interés por la vida del mártir dio lugar a un florilegio de recuerdos que fueron circulando por transmisión oral. Entre los sucesos rememorados es muy posible que se encontraran episodios de conflictos y disensiones de carácter político, pues sabemos que el grupo de Jesús estaba fuertemente implicado en la lucha nacionalista antirromana.

Algunos de estos episodios pueden haber atravesado los sucesivos estratos de la tradición hasta comparecer en el texto escrito de los Evangelios. Seguir el eventual proceso de tales episodios es un tránsito incierto entre grados de probabilidad, con resultados históricamente flacos. Pero puesto que un par de ellos han cuajado en el imaginario de la cultura occidental, me detendré a examinarlos.

La expulsión de los mercaderes del Templo

Los cuatro Evangelios primordiales narran el famoso episodio de la expulsión de los vendedores del templo. He aquí el pasaje según Marcos:

Y como entrase en el Templo comenzó a echar fuera a los que vendían y compraban en él y volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los que vendían las palomas, y no permitía que nadie llevase objetos por el templo. Y enseñaba y les decía: «¿No está escrito: “Mi casa será considerada como casa de oración para todos los pueblos”? Pues vosotros la tenéis convertida en una cueva de bandidos (Marcos 11, 15-17; citas de Isaías 56, 7, y Jeremías 7, 11).

El evangelista Juan (2, 13-17) añade algún detalle imaginativo y remite a otro texto bíblico: «El celo de tu casa me devora» (Salmo 69, 10).

Los autores que sostienen la tesis de la lucha armada (por ejemplo, Brandon) conceden gran importancia a este pasaje. Descuidan, sin em-

bargo, someterlo a cerrada crítica histórica. Ejercítense el lector en este menester y comprobará que la narración se diluye en pura leyenda. La narración contenida en los Evangelios escritos es absolutamente increíble. Solo una personalidad gigantesca y reconocida podía ejecutar la hazaña de enfrentarse él solo a la abigarrada concurrencia del patio del Templo: el Mesías prometido, el Hijo de David...

Ahora bien, cabe todavía preguntarse: ¿Quién creó la leyenda? ¿El evangelista Marcos (cuarto estrato de la tradición) o una instancia anterior? El examen literario del pasaje puede ofrecer alguna clave para responder a esta pregunta.

En efecto, la enseñanza de los Evangelios, tanto de los sinópticos, de influjo paulino, como el de Juan, consiste en presentar a Jesús como superador de la Ley y del Templo. Un Jesús inquieto por restituir la pureza del Templo de Jerusalén no es una figura concorde con los escritos del cuarto estrato de la tradición. Pero tampoco es congruente con la mentalidad del tercer estrato, creado, según mi esquema, precisamente por los judíos helenistas que habían sido expulsados de Jerusalén por su rechazo del Templo y de la circuncisión. Nos hallamos, pues, en condiciones de aplicar el criterio de dificultad: ni los evangelistas ni su fuente inmediata podían haber inventado esta narración. En cambio, la figura de un Jesús celoso de la pureza del Templo es coherente con el segundo estrato de la tradición, que presenta a Jesús como el profeta mesiánico, entregado a la causa de la Casa de Israel y fiel a la Ley de Moisés. Esta tradición se fue construyendo a partir de florilegios de profecías bíblicas aplicadas a Jesús; tal es el caso del texto que comentamos.

¿Puede rescatarse algún elemento histórico en esta narración? A mi modo de ver, se trata de una pura creación teológica. Si Jesús y su grupo provocaron algún incidente en el Templo de Jerusalén, cosa por demás plausible, el episodio debe ser imaginado en términos de acciones humanas, no de sucesos maravillosos.

El tributo al César

Los tres Evangelios sinópticos narran este famoso episodio en términos muy parecidos. Los que tientan a Jesús son, como de costumbre, los fariseos, flanqueados esta vez por unos «herodianos»:

«¿Es lícito dar tributo a César o no? ¿Pagamos o no pagamos?»

Él, que conoció su hipocresía, les dijo: «¿Por qué me tentáis? Traedme un denario para verlo».

Se lo llevaron y les dijo: «¿De quién es esta imagen e inscripción?».

Ellos le dijeron: «Del César».

Jesús les dijo: «Dad a César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios» (Marcos 12, 14-17).

Este episodio tiene todas las trazas de ser una creación del evangelista Marcos. El autor se ha propuesto el difícil empeño de demostrar que Jesús no fue un insurrecto ni fue en realidad condenado por los romanos, y que los cristianos eran leales súbditos del Imperio, en la línea de lo enseñado por Pablo. La articulación del pasaje es sencilla (preguntas y respuestas) y el recurso de hacerse mostrar la moneda es de un gran efecto didáctico. Marcos quiere mostrar que el reino de Dios anunciado por Jesús y predicado por los cristianos no es de este mundo («dad a Dios lo que es de Dios»), y que respecto a la sociedad en la que viven, los cristianos son como todos los demás sujetos del emperador («dad al César lo que es del César»). El Imperio romano era una inmensa máquina de cobrar impuestos. El modo más directo y contundente de rebelarse contra el Imperio era incitar al pueblo a dejar de pagar el tributo. Marcos declara con su historieta que Jesús enseñó a los cristianos a someterse al Imperio romano.

La invención de este episodio no puede atribuirse en modo alguno a los primeros estratos de la tradición. Es evidente que el grupo de Jesús, que preparaba una insurrección armada contra los romanos, rechazaba el pago del tributo a Roma, como primera y elemental medida de resistencia. Y es también plausible suponer que los devotos que elevaron al mártir Jesús a la condición de profeta mesiánico orillaron la incómoda cuestión del tributo, del mismo modo que silenciaron su condición de insurrecto armado.

Cierro este apartado con una reflexión metodológica. Algún lector podría reprocharme que he aducido acriticamente pasajes de la leyenda evangélica, procedimiento que estigmatizo en los narradores confesionales, y que lo he hecho porque estos pasajes favorecían mi tesis general.

Nada más lejos de mi procedimiento. Me he atenido estrictamente al método hipotético-deductivo establecido en el Prólogo. He partido del enunciado ya probado de la lucha armada. Entonces he procedido a derivar de este enunciado una serie de conclusiones lógicas, las que la epistemología denomina teoremas: si hay lucha armada, hay armas, y si hay armas, hay arte marcial. Seguidamente he aducido algunos pasajes evangélicos y he mostrado (no demostrado) que mi tesis general los explica satisfactoriamente. En ningún momento he pretendido *inducir* de estos pasajes la certeza de mi tesis de la lucha armada. Las teorías científicas no se inducen de los hechos; simplemente, los explican.

Resumen

Jesús fue condenado a *mors aggravata* por un delito de sedición contra Roma. Las autoridades judías de Jerusalén no tuvieron parte alguna ni en su condena ni en su ejecución. Esta patraña fue una invención de los cristianos judíos helenistas destinada a explicar el «escándalo de la cruz» frente a sus oyentes paganos y a desacreditar por ende a los judíos ortodoxos de Jerusalén.

Jesús fue arrestado por una cohorte romana al mando de un tribuno. Las narraciones evangélicas coinciden en relatar que en aquel momento se produjo un hecho de armas: uno de los acompañantes de Jesús desenvainó y utilizó una espada. La espada era en la época un arma de guerra. El relato evangélico implica que se produjo una escaramuza entre romanos y galileos, con el resultado de la fuga de los galileos y el prendimiento de algunos de ellos.

Hay suficientes indicios para sostener que Jesús formaba parte de una partida de galileos armados que preparaba un golpe de mano en Jerusalén. El grupo se refugiaba en el desierto galileo y estaba asistido por algunas mujeres. De la banda formaban parte algunos de los que posteriormente fueron denominados «apóstoles».



CAPÍTULO 8

La enseñanza de Jesús

LA leyenda evangélica presenta a Jesús como un predicador, un milagrero y un exorcista. Los portentos tienen la función de fundamentar la credibilidad de la predicación, y en particular de aquella parte en la que el mismo Jesús es el objeto de la enseñanza. Los documentos primordiales ofrecen extensas reseñas de su predicación. Ha llegado el momento de preguntarse cuál es la realidad histórica que se halla detrás de esta atribución legendaria.

Los historiadores confesionales ni tan siquiera se plantean esta pregunta. Para ellos es obvio que Jesús fue un predicador y un milagrero que arrastró a multitudes. La base de su seguridad la constituye el carácter fundamentalmente histórico que atribuyen a los Evangelios. Como argumento genérico suelen aducir que el impacto de Jesús no sería explicable sin la afirmación de una fuerte personalidad religiosa manifestada en su predicación y en sus portentos. Pero a este argumento hay que oponer un *non sequitur*: para la posterior exaltación de Jesús bastaba el hecho de su muerte en cruz, en contexto apocalíptico y macabeo.

El criterio de atestación múltiple resulta aquí inoperante. Los únicos documentos antiguos que atestiguan la enseñanza y los milagros de Jesús pertenecen a la leyenda cristiana formada en contexto helenístico. Carecemos de testimonios no legendarios acerca del carácter magisterial de la actividad de Jesús. El caso más clamoroso es el de Pablo; lo he examinado al comienzo de este libro, pues su silencio sobre la obra y la enseñanza de Jesús forman parte del armazón lógico de mi ensayo. Concluía allí con la presentación de dos alternativas: *a)* Pablo no conocía la predicación de Jesús; *b)* Pablo conocía la predicación de Jesús

pero no la consideraba relevante para su Evangelio. Así pues, Pablo no nos es de utilidad ni para afirmar ni para negar la existencia de una enseñanza de Jesús.

La historia laica aplica a las narraciones evangélicas los mismos criterios que a las reseñas doctrinales de los demás fundadores de religiones y de movimientos espirituales, y en consecuencia considera que los pasajes doctrinales de los Evangelios son una creación de las comunidades cristianas. Curiosamente, muchos autores confesionales aceptan que los discursos de Jesús en el Evangelio de Juan son una creación teológica de finales del siglo I, pero se resisten a aceptar que este sea también el caso de los Evangelios sinópticos. Les parece inconcebible que, pocos años después de la muerte de Jesús, alguien se atreviera a inventar esta masa doctrinal y a proponerla a los creyentes. Pues bien, un ejemplo tomado de otro universo puede hacer comprensible la posición de los historiadores laicos.

La tradición manuscrita de las obras de Platón incluye trece cartas, algunas de ellas de carácter biográfico. La crítica moderna considera que once de ellas son espurias; las cartas tercera y séptima podrían ser auténticas, con distintos grados de seguridad. Ahora bien, estos textos fueron redactados y circularon inmediatamente después de la muerte de Platón. Atenas era un ciudad cultísima, Platón un personaje sumamente conocido, sus obras gozaban de predicamento, la Academia seguía abierta; aun así, la correspondencia espuria se abrió camino y acabó siendo reconocida como auténtica hasta los albores de la modernidad. Este fenómeno se explica porque el falsario obró con gran habilidad, y produjo unos textos que reflejaban el estilo de los Diálogos y eran congruentes con los datos biográficos conocidos. Tanto es así que incluso en la actualidad las *Cartas* platónicas se utilizan, con las debidas cautelas, para trazar el perfil biográfico de Platón. Sin ellas apenas sabríamos nada del autor de los *Diálogos*.

El historiador del mundo antiguo está habituado a esta clase de situaciones, y por esto se mueve entre las fuentes con suma desconfianza y aguzando el sentido crítico. Un estudioso procedente de una cultura no occidental que se asomase a los escritos evangélicos dictaminaría, después de una primera lectura, que se trataba de una «leyenda de personaje». El cotejo con otros escritos de la época lo movería a matizar que bajo aquellas leyendas podrían hallarse retazos de historia e in-

cluso un reflejo de la auténtica enseñanza de Jesús, sujeta a dura criba crítica. Esta es la posición del autor de este libro.

Agavillemos algunos datos ya conocidos para dilucidar si de ellos es posible extraer alguna constatación plausible acerca de la enseñanza de Jesús.

Jesús y su gente no era simples insurrectos, sino adeptos de la visión político-religiosa que he caracterizado como apocalíptica y macabea. Su contexto es más el de la doctrina y de la Biblia que el de la acción militar, y esto siempre había sido así en este tipo de movimientos. Ya hemos visto cómo en el año 6 de nuestra era Judas de Gamala se levantó en armas y tenía como inspirador a un fariseo llamado Sadduq. Su obra fue continuada por sus hijos Simón y Judas, dos nombres bien Macabeos. Si Jesús fue un *nazir*, como considero muy probable, el carácter religioso y apocalíptico de su acción podría darse por seguro. Entonces es plausible afirmar que algún maestro, algún nuevo Sadduq, alentaba y enseñaba a los emprendedores galileos

Quizá no haya que ir muy lejos para encontrar a este maestro. Flavio Josefo, en el pasaje que he citado en su momento (*Antigüedades* 18, 116-119), dice que Juan Bautista no solo bautizaba, sino que enseñaba. Y hemos constatado que Jesús acudió a someterse al discipulado de Juan, hasta el punto de que incluso él mismo se hizo bautista. He explicado también que el contenido de la predicación que los Evangelios atribuyen a Jesús es fundamentalmente idéntico a la de Juan. El bucle se cierra. Jesús, y probablemente sus hermanos, por lo menos Santiago, acudieron a bautizarse y a instruirse junto a Juan. Algunos de los seguidores de Juan supieron apreciar las cualidades del nuevo adepto, y lo agregaron a su propio movimiento, que aunaba la religión y la lucha armada. Todo esto es, evidentemente, hipotético. Pero a las hipótesis no les pedimos más que una explicación plausible de los hechos, y los hechos quedan adecuadamente explicados en este caso: Jesús enseñaba, su enseñanza era la de Juan Bautista, y fue agregado con talante profético a un grupo político-religioso que propugnaba la resistencia armada contra los romanos. No se puede excluir una evolución de la predicación de Jesús en términos de una aproximación a las posiciones de los fariseos ¹.

¹ «Gran parte de los discursos de Jesús está dirigida contra la supuesta hipocresía de los fariseos y de los escribas respecto a las ceremonias externas; sin embargo, les

En el capítulo 2 he analizado la cuestión del primer estrato escrito en lengua griega de la tradición sobre Jesús, los llamados Logia. Veamos ahora si es posible alguna descripción de la enseñanza de Jesús a partir de aquellos datos.

Recordemos que circularon colecciones en lengua griega de dichos y hechos de Jesús. Una de estas colecciones se halla en la base de los Logia o fuente Q².

Un primer estrato de textos recogía la predicación eticobíblica de Jesús, paralela a la de Juan Bautista. En este estrato no hay asomo alguno de elaboración cristológica. Un segundo estrato ampliaba el contenido del anterior introduciendo la noción del carácter profeticoapocalíptico de la predicación de Jesús. Comenzaba el proceso de exaltación del personaje. En este contexto, Jesús es considerado el profeta enviado por Dios para anunciar la próxima venida del Mesías. El tercer estrato reflejaba ya una elaboración teológica: Jesús ejerció misión profética, murió, ha resucitado y ha sido proclamado por Dios en los cielos el Mesías que ha de venir sin tardanza.

Cabe observar que la presentación de un Jesús transgresor de las normas, que frecuenta a los publicanos y a los pecadores y, sobre todo, que no observa las restricciones alimenticias, es una creación tendenciosa de los escritores posteriores bajo influjo paulino: Jesús sería un antinazoreo y su enseñanza era radicalmente distinta de la de Santiago³.

Es posible que algunos de los pasajes que la crítica literaria adscribe al primer estrato reflejen la predicación de Jesús en consonancia con la del Bautista y como justificación del programa político-religioso del grupo armado. Ahora bien, discernirlos y justificar su autenticidad es una ímproba tarea crítico-literaria que los estudiosos están llevando

dio la razón en otros puntos como la inmortalidad y la salvación, y con frecuencia los inculcó a la multitud.» (Reimarus, *Von dem Zwecke...*, I, 2.)

² Según Luciano de Samosata, después de la muerte del predicador Peregrino Proteo, sus discípulos hicieron circular libros de oráculos (*Peregrinus Proteus*, pág. 28 y ss.).

³ Este Jesús hace las delicias de la moderna escuela californiana de Crossan y otros. Véase un ejemplo: «La analogía con los cínicos resituía al Jesús histórico y lo aleja de un medio específicamente judío sectario y lo aproxima al ethos helenístico que, como es sabido, prevalecía en Galilea» (B. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Fortress Press, Filadelfia, 1988, pág. 73). Tampoco Meier escapa del tópico, y llega a denominar a Jesús «bon vivant» (*Un judío marginal*, II-1, pág. 197).

a cabo con admirable pericia pero con magros resultados ⁴. La crítica histórica, por su parte, ha cumplido al establecer el marco del problema y la mera posibilidad de este objeto de estudio.

Una última observación. Durante los dos últimos siglos se ha hecho objeto de debate la «judeidad» de Jesús. Un estudioso procedente de una cultura no cristiana quedaría estupefacto ante la inmensa cantidad de literatura y de polémica que ha producido este tema, y lo compararía con razón a una absurda discusión sobre la «romanidad» de César o la «helenidad» de Platón, o quizá a un debate acerca de si Roma está en Italia o en Francia. La última oleada de la historiación confesional, algo así como la tercera rebusca, se ufana de haber reivindicado al «Jesús judío» frente a la «desjudeización» a la que lo había sometido la investigación anterior. El espectador laico no cesa de maravillarse de estas tempestades en un vaso de agua, es decir, en el coto cerrado de los estudios confesionales.

Resumen

No consta históricamente que Jesús ejerciera una importante actividad como predicador. Su enseñanza, si es que la hubo, debió de limitarse a reproducir la doctrina de Juan Bautista. La tradición posterior le adjudicó unos «discursos» (*lógia*) que en su mayor parte reflejan el proceso de exaltación teológica de su figura como profeta, Mesías e Hijo de Dios. Es posible, sin embargo, que algunos *lógia* remitan a elementos de su predicación real, es decir, la doctrina de Juan Bautista.

⁴ O abusivos. A vueltas con su pretendida imparcialidad, J. P. Meier, al final de un exhaustivo análisis del tema del Reino de Dios, intenta colocar esta consecuencia: «Aún en mayor grado que en su proclamación del reino futuro, la proclamación-realización del reino como ya presente sitúa a su persona en un primer plano. Sin embargo, Jesús persiste en ocultarse tras el embozo de referencias indirectas y metáforas» (*Un judío marginal*, II, 1, pág. 538). En claro: Jesús se presentaba como personaje mesiánico. Coincide con él Miguel Pérez Fernández: «Hay algunas actitudes y expresiones (de Jesús) tan llamativas que hacen imposible separar el mensaje del mensajero» (en *Historia del cristianismo*, Vol. I: *El mundo antiguo*, Trotta-Universidad de Granada, Madrid, 2003, pág. 103).



CAPÍTULO 9

Discrepancias con la familia

Los hermanos de Jesús, por lo menos Santiago y Simón, y quizá su madre, María, eran gente activa. He mostrado que eran personajes notorios en la primera comunidad de Jerusalén, y que es infundado pensar que esta notoriedad arrancó solamente después de la muerte de Jesús. Santiago comenzó a ser conocido como el Justo cuando Jesús comenzó a ser conocido como el *nazir*. Esto es por lo menos lo que considero más probable y más congruente con la totalidad de la documentación disponible. Un Santiago *ex machina* no es plausible.

Jesús acudió al reclamo de la fama de Juan Bautista. No consta directamente que Santiago lo acompañara en esta peregrinación, pero sí hay un indicio indirecto en el Evangelio de Juan: el día «tercero» después del primer encuentro con los futuros discípulos junto a Juan tuvieron lugar las bodas de Caná (Juan 2, 1), y «después de esto bajo Jesús a Cafarnaúm y con él su madre y sus hermanos y sus discípulos, y permanecieron allí no muchos días» (1, 12). No podemos decidir cuál es el valor histórico de esta información, pero lo que sí es seguro es que el autor de Juan situaba a la madre y a los hermanos de Jesús en el entorno de Juan Bautista. La cosa es por lo menos plausible.

De acuerdo con la secuencia de mi narración, Jesús se enroló en el movimiento de lucha armada que giraba en torno al Bautista (sin comprometerlo directamente); ahora añadido que su familia discrepó de esta decisión y se retiró a su residencia, abandonando a Jesús. Hay indicios de este hecho, y vamos a examinarlos.

Los pasajes principales se encuentran en el Evangelio de Marcos. En el contexto de la primera predicación de Jesús en Galilea, Marcos contrapone ostentosamente los Doce a los parientes de Jesús:

Mientras subía a la montaña fue llamando a los que él quiso y se reunieron con él. Designó a doce para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar con poder de expulsar demonios (Marcos 3, 13-14).

Pocas líneas más abajo, contraponen estos discípulos con dos grupos de incrédulos: los parientes de Jesús y los escribas:

Fue a casa, y se juntó de nuevo tanta gente que no le dejaban ni comer. Al enterarse sus parientes fueron a hacerse cargo de él, porque decían que no estaba en sus cabales (Marcos 3, 20-21).

«Sus parientes»: *hoi par'autoú*, «los suyos».

«No estaba en sus cabales»: *exéste*. Otra traducción posible: «Estaba fuera de sí».

Sus parientes son asimilados a los prototípicos adversarios de Jesús, los escribas:

Y los escribas que habían bajado de Jerusalén decían que «tiene a Beelzebul» y que «en virtud del príncipe de los demonios lanza los demonios» (Marcos 3, 22).

Este pasaje de Marcos (3, 20-22) no es recogido por los demás sinópticos, ni por Juan.

Los «parientes», ahora la madre y los hermanos, persisten:

Llegaron su madre y sus hermanos, y desde fuera lo mandaron llamar. Tenía gente sentada alrededor, y le dijeron:

—Oye, tu madre, tus hermanos y tus hermanas te buscan ahí fuera.

Él les contestó:

—¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?

Y paseando la mirada por los que estaban sentados en el corro, dijo:

—Aquí tenéis a mi madre y mis hermanos. El que cumple la voluntad de Dios ese es hermano mío y hermana y madre (Marcos 3, 31-35; recogido de modo parecido por los demás sinópticos y también por el *Evangelio de Tomás*, log. 99).

No me ocuparé del aspecto doctrinal de este pasaje, que remite una teoría general del discipulado presente en otros muchos lugares de los Evangelios y de la literatura cristiana primitiva. Lo que me importa subrayar es el aspecto narrativo. He recogido una tradición, transmitida por Juan, de un primer momento de coincidencia de Jesús y su familia en torno a Juan Bautista. Luego, en estos pasajes de Marcos se reseña una verdadera ruptura. La familia no solo se separa de él, sino que piensa que ha perdido el juicio. Más adelante escrutaremos estas expresiones para situarlas en su eventual contexto histórico. De momento prosigamos con el análisis literario del Evangelio.

Durante su campaña en Galilea y en torno al lago de Genesaret, Jesús, siempre según Marcos, tiene un incidente con sus conciudadanos:

Se marchó de allí y fue a su pueblo en compañía de sus discípulos. Cuando llegó el sábado, empezó a enseñar en la sinagoga; la mayoría de la gente, al oírlo, se preguntaba asombrada:

—¿De dónde saca este eso? ¿Qué saber le han enseñado a este para que tales milagros le salgan de las manos? ¿No es este el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago, de Joseto, de Judas y de Simón? ¡Si sus hermanas viven con nosotros aquí!

Y aquello les resultaba escandaloso.

Jesús les dijo:

—Solo en su tierra, entre sus parientes y en su casa desprecian a un profeta.

No pudo hacer allí ningún milagro, solo curó a unos pocos enfermos aplicándoles la mano. Y se extrañó de aquella falta de fe (Marcos 6, 1-6).

El narrador no dice que entre los que se escandalizaron se hallaran los familiares de Jesús, pero este sí incluye a los familiares entre los que «desprecian a un profeta».

Concluiré este ramillete de citas con un significativo pasaje del Evangelio de Juan:

Se aproximaba la solemnidad de los judíos, la Fiesta de los Tabernáculos. Así le dijeron sus hermanos:

—Parte de aquí y dirígete a la Judea, para que también tus discípulos vean esas obras que haces. Porque nadie hace las cosas ocultamente si quiere adquirir publicidad. Ya que esas cosas haces, manifiéstate al mundo.

El caso era que ni siquiera sus hermanos creían en él. Díceles, pues, Jesús:

Mi tiempo todavía no ha llegado; vuestro tiempo siempre está a punto. No puede el mundo aborreceros, pero a mí me aborrece, porque doy testimonio de él, que sus obras son perversas (Juan 7, 2-7).

¿Cuál es el valor histórico de todos estos textos? Por lo pronto, constatemos que las profundas discrepancias entre Jesús y su familia están testimoniadas en todas las fuentes evangélicas. Este «testimonio múltiple» nos remite, como sabemos, a la primera narración legendaria. La pregunta regresa por lo tanto a los primeros estratos de la leyenda cristiana.

A primera vista, parece que podría aplicarse aquí el criterio de dificultad: las divergencias entre Jesús y los suyos son un borrón en la crónica de la obra y de la predicación de Jesús. Su madre y sus hermanos vienen adscritos a la conocida serie de los adversarios de Jesús: escribas, fariseos, saduceos, sacerdotes... Es difícil, en consecuencia, pensar que los primeros narradores inventaran aquellos episodios, y que se limitaron por tanto a recoger tradiciones firmemente arraigadas.

Pero las cosas no son tan claras como parece. La historia de las primeras comunidades cristianas, conocida sobre todo a través de las cartas auténticas de Pablo, da cuenta de profundas discrepancias entre los creyentes de raigambre helenística y la comunidad cristiana judía de Jerusalén, capitaneada por Santiago el hermano de Jesús. Discurremos largo y tendido sobre este tema en su momento, pero ahora lo saco a colación para poner de relieve que sí es posible que la primera narración legendaria creara episodios en desdoro de los parientes de Jesús, que en el momento de la confección de los primeros textos escritos dominaban en la comunidad de Jerusalén y se oponían estrenuamente a Pablo, en particular acerca de la vigencia de la Ley. El criterio de dificultad, por lo tanto, no sería operante en este caso. No es nada dificultoso pensar que en los círculos de las comunidades helenísticas de obediencia más o menos paulina se crearan leyendas para desacreditar a los parientes de Jesús.

Intentaré dar un rodeo para salvar algunos elementos de aquellos enjundiosos textos acerca de Jesús y su familia. He considerado probable que, a raíz de la opción de Jesús por la lucha armada, sus familiares se separaron de él y lo desautorizaron. La discrepancia no podía obedecer a razones doctrinales. He mostrado cómo la religiosidad de

Jesús congeniaba con la predicación de Juan Bautista y con la mentalidad apocalíptica de la época. Atribuyo a los familiares, y en particular a Santiago el Justo, el mismo tipo de creencia. La discrepancia vino por el acento puesto por Jesús en la ejemplaridad macabea, que inducía a tomar las armas para defender el reino de Israel. Jesús y sus compañeros se sentían interpelados por las palabras de las crónicas macabeas:

Ahora, hijos míos, mostraos celadores de la Ley y dad vuestra vida por la alianza de nuestros padres (1 Macabeos 2, 50).

Ante el Dios del cielo no hay diferencia entre salvar con muchos o con pocos; porque no depende el triunfo bélico de la muchedumbre del ejército, sino que del cielo viene la fortaleza (3, 18-19).

Santiago el Justo cultivó una espiritualidad bíblica desligada de recurso a la violencia, como se comprueba claramente por la orientación que dio a la primera comunidad cristiana de Jerusalén, totalmente ajena a los disturbios que tenían lugar continuamente en Judea. Las andanzas de Jesús por el desierto con sus compañeros y su insólito seguimiento de mujeres debió de ofender profundamente la religiosidad de la familia de Jesús. En los Evangelios resuena la palabra «deshonor» atribuida a Jesús. A su familia debía de dolerle lo que muchos de sus conciudadanos decían de él. No todos, evidentemente. La lucha armada tenía partidarios en todas partes.

Así las cosas, desembocamos en la posibilidad de que los pasajes de los Evangelios acerca de las discrepancias entre Jesús y los suyos tengan una base histórica, y que la primitiva leyenda cristiana se limitara a recoger una tradición acreditada, modificándola para adaptarla a su propia línea argumental: los familiares no creían en la misión profética de Jesús.

Resumen

La familia de Jesús se situaba en la órbita espiritual de Juan Bautista, y discrepó abiertamente de la opción armada adoptada por Jesús y sus compañeros. No había discrepancia alguna en aspectos doctrinales, de tal modo que después de la muerte de Jesús su familia encabezó el movimiento que había iniciado el Bautista.

CAPÍTULO 10

Batalla, captura y muerte

EN el capítulo 7, acerca de «La lucha armada», creo haber demostrado que Jesús fue ejecutado con *mors aggravata* por un delito de sedición contra el Imperio romano. Esta demostración es un momento esencial en la estructura de mi libro, pues, junto con el tema del silencio de Pablo y el de la relevancia de Santiago, compone el armazón histórico de mi tesis. Después he ido agavillando datos que complementan y hacen más coherente el cuadro de los hechos y que explican las tradiciones recibidas y transmitidas por la leyenda cristiana. Ahora, pertrechados ya con una descripción más completa de Jesús, su grupo armado, la referencia al Bautista y la relación conflictiva con su familia, estamos en condiciones de comprender mejor los episodios culminantes de su arresto y de su muerte, bajo la forma de una exposición histórica lineal. Aquí ya no pretendo demostrar nada, sino simplemente mostrar cómo los enunciados de mi tesis explican satisfactoria y coherentemente todo el conjunto de los datos y marcan los límites de la historia y de la leyenda. Es decir, remedando a mi amigo físico, pongo de manifiesto que *ça fonctionne*.

Durante la procuraduría de Poncio Pilato, entre 26 y 36, el terreno de los conflictos entre judíos y romanos se concentró en el territorio de Judea. Herodes Antipas (4 a. de C.-39 d. de C.) gobernaba un territorio autónomo compuesto por las regiones de Galilea y Perea, separadas por una entidad política distinta, la Decápolis. Herodes procedía de una familia idumea (las gentes de Edom de la Biblia) convertida al judaísmo. Al igual que su padre, Herodes el Grande, estaba inmerso en la cultura helenística, pero al mismo tiempo exhibía fidelidad a la reli-

gión de Israel. Para marcar distancias con Poncio Pilato no dudó en ponerse de parte de los judíos de Jerusalén en un conflicto con el gobernador a causa de unas efigies erigidas en su palacio en Jerusalén. El episodio fue lo bastante sonado para que Filón de Alejandría lo mencionara en su apología *Legatio* (38, 299-305). Procuró también que sus monedas no llevaran imagen alguna. Frecuentaba las festividades en Jerusalén. Esta política le valió verse libre de revueltas políticas nacionalistas en sus territorios. Ni tan siquiera su tropiezo con Juan Bautista alteró sus buenas relaciones con el sector israelita de sus súbditos. El territorio de Herodes era, pues, una excelente base logística para los grupos armados que, desde la muerte de Herodes el Grande, no habían cesado de levantarse en Palestina.

La partida de Jesús y Pedro, reunida y armada en Galilea, planeó un golpe de mano en Jerusalén. Los escritos cristianos informan unánimemente que la muerte de Jesús tuvo lugar en Jerusalén durante las celebraciones de la Pascua. Pero desde el punto de vista estratégico, las fiestas pascales no eran el mejor momento para una acción armada en Jerusalén. En efecto, Flavio Josefo reseña que durante la Pascua se desplazaba de Cesarea a Jerusalén un importante destacamento romano, que tomaba posiciones para intervenir si se producían alborotos:

Al acercarse la llamada fiesta de la Pascua y al acudir multitudes ingentes, procedentes de todas partes, Cumano, por temor a que con este motivo se produjera algún tumulto, mandó a un regimiento de su ejército que cogiera las armas y montara guardia en los pórticos del Templo, con la misión de reprimir cualquier posible agitación que surgiera. Estas precauciones también las habían tomado en las fiestas los procuradores de Judea anteriores a él (Flavio Josefo, *Antigüedades* 20, 106).

La concentración de multitudes en el Templo y sus alrededores era más apta para la acción de los sicarios, que ejecutaban asesinatos selectivos, pero no ataques masivos. Ahora bien, también es posible que los estrategas de la partida de Jesús contaran con el apoyo del pueblo en el momento decisivo de su asalto. En resumidas cuentas, no hay indicios históricamente fiables acerca de la época del año en que se produjo la acción del grupo de Jesús. La fecha de la Pascua podría obedecer a una concepción teológica.

En cuanto a la época, el único dato seguro es que los acontecimientos tuvieron lugar durante la procuraduría de Poncio Pilato, entre 26 y 36. Ahora bien, es posible recurrir a datos ofrecidos por las cartas de Pablo para acotar un poco más el intervalo de tiempo en el que tuvieron lugar los acontecimientos del monte de los Olivos. En efecto, la conversión de Pablo tuvo lugar hacia el año 34 (volveré sobre el tema en el capítulo 12). Por lo tanto, la muerte de Jesús tuvo lugar entre los años 26 y 34. Una opinión común, que la fija en el año 30, es indudablemente plausible.

Los planes de la operación tenían dos vertientes: la estratégica y la religiosa. La estrategia de las revueltas en Jerusalén tenía un modelo que Flavio Josefo conocía muy bien y que rescñía:

Se presentó en el país un charlatán que se ganó la fama de profeta. Reunió a unas treinta mil personas engañadas por él y las llevó desde el desierto al llamado monte de los Olivos, desde donde era posible penetrar por la fuerza en Jerusalén, y, tras imponerse a la guarnición romana, reinar sobre el pueblo como un tirano, para lo que tomaría como guardia personal a los que entraran con él. Sin embargo, Félix se adelantó a su ataque y le salió al encuentro con las tropas romanas (Flavio Josefo, *Guerra* 2, 261-263).

El monte de los Olivos se hallaba a medio kilómetro escaso de las murallas de la ciudad, al otro lado de un profundo torrente, el Cedrón. Su situación en la parte oriental, en conexión directa con los caminos que venían del valle del Jordán y del «desierto», lo convertía en un excelente punto de concentración para los grupos que procedían precisamente del desierto, y también en un lugar desde el que era fácil escapar. Así pues, la elección de la cota monte de los Olivos para concentrarse e iniciar la operación era estratégicamente correcta.

El aspecto religioso del plan se inspiraba en el imaginario macabeo. Los celosos galileos pondrían solamente la ocasión para la intervención divina. Ni por asomo pensaban que con sus solas fuerzas podrían hacer frente a las cohortes romanas. Los animaba la firme creencia de hallarse en el fin de los tiempos, evidenciado por las infamias del dominador romano contra el Templo y contra la Ley. La situación no era distinta de la que movió a Matatías a rebelarse contra Antíoco Epífanes. Y si Dios ayudó a sus guerreros entonces, también les ayudaría ahora:

Se les apareció un caballo montado por un jinete terrible, adornado de riquísimo arnés; lanzándose impetuosamente contra Heliodoro, lo acoceó con las patas delanteras. El que lo montaba parecía tener armadura de oro. Se aparecieron también otros dos jóvenes, llenos de vigor, brillantes de gloria, magníficamente vestidos, los cuales, colcándose uno a cada lado de Heliodoro, lo azotaban incesantemente (2 Macabeos 3, 25-26).

Ellos confían en sus armas y en su arrojo; nosotros ponemos la confianza en el Dios omnipotente, que puede con un solo gesto derribar a los que vienen a atacarnos y al mundo entero (8, 18).

El evangelista Mateo conoce bien esta esperanza, y pone en boca de Jesús las siguientes palabras:

¿Crees tú que no puedo invocar a mi Padre y me enviaría enseguida más de doce legiones de ángeles? (Mateo 26, 53).

Era, pues, gente fanatizada la que se congregó en el monte de los Olivos para proceder al asalto de Jerusalén. Les sobraba razón a los familiares de Jesús cuando decían que «estaba fuera de sus cabales».

¿Cuántos eran los asaltantes? La tradición legendaria reduce el grupo a Jesús y sus once discípulos. Pero es evidente que carece de sentido una tropa tan reducida para una empresa tan ambiciosa. Estaban fuera de sus cabales, pero no tanto.

Flavio Josefo, en el pasaje antes citado, dice que el Egipto contaba con treinta mil hombres. Pero Josefo es notoriamente exagerado en cuestión de cifras. Un ejército de treinta mil hombres requeriría inmensos recursos económicos y extensas bases logísticas, cosas que no estaban al alcance de los revoltosos antirromanos. Tres mil asaltantes sería ya una cifra muy alta. De las reseñas de las revueltas de esta época se desprende que las partidas de insurrectos estaban compuestas por algunos centenares de hombres. Menos de cien es impensable.

La leyenda cristiana narra que la escaramuza del monte de los Olivos tuvo lugar por la noche. Es sumamente improbable. Las crónicas bélicas de la Antigüedad reseñan muy pocas operaciones militares nocturnas. Los romanos estaban en sus cabales, y sabían que las ope-

raciones armadas nocturnas eran sumamente peligrosas para sus propios soldados, y mucho más contra individuos buenos conocedores del terreno, cosa que no era el caso de los soldados que acudían a Jerusalén solo temporalmente.

¿Cómo conocieron los romanos la presencia de la partida galilea? No es difícil hallar la respuesta. La administración romana contaba con una ingente cantidad de informadores, *delatores* o *agentes in rebus*, como todos los regímenes políticos desde que el mundo es mundo. El movimiento de la partida galilea al abandonar sus refugios en el desierto tuvo que ser detectado inmediatamente. El tribuno envió con toda seguridad exploradores para seguir los desplazamientos del grupo. El estado mayor planeó interceptar a los galileos antes de que alcanzaran las puertas de la ciudad. Todo esto no es más que elemental ciencia militar.

La intervención de un delator especial, un traidor, miembro del grupo galileo, solo sería necesaria en el caso de que los militares romanos pretendieran capturar vivo al jefe de la partida. En este caso, la figura del traidor sería indispensable para la identificación del personaje. Ahora bien, no sabemos quién era el jefe de la partida. Podía ser Simón, o Jesús, o los Hijos del Trueno... Lo cierto es que en esta clase de operaciones los romanos ejercían con toda contundencia el poder de la *coercitio*; no iban a capturar insurgentes para someterlos después a un juicio *extra ordinem*. La consigna era matar al mayor número posible. Los prisioneros eran ejecutados sobre el terreno. Raramente se conservaban algunos vivos para ser vendidos como esclavos, pues era sabido que la población de Israel rechazaba este tipo de comercio con sus ciudadanos.

Flavio Josefo narra cómo años más tarde Pilato desbarató a una multitud de samaritanos:

Pero hete aquí que Pilato bloqueó su ruta con un destacamento de caballería y de hoplitas y cayó sobre los que primero se habían reunido en el pueblo, matando a algunos y poniendo en fuga a otros. Hizo además muchos prisioneros, y pasó a cuchillo a los más significados y a los principales de los que habían intentado la fuga (*Antigüedades* 18, 2).

Ahora bien, la historia conocida reseña que Jesús fue arrestado y juzgado. Lo que probablemente sucedió es que efectivamente algunos

de los asaltantes galileos fueron capturados, y entre ellos Jesús. Los gobernantes romanos de provincias levantiscas gustaban de hacer escarmientos públicos para desalentar a eventuales candidatos a la revuelta. En las grandes guerras siempre se reservaban prisioneros para el triunfo en Roma. La exhibición de culpables de sedición condenados a la crucifixión era un excelente procedimiento para poner en claro cuál era el poder de Roma y para incitar al pueblo a callar y pagar los impuestos.

Los cuatro Evangelios narran que Pilato solía liberar a un prisionero durante las fiestas, y que propuso al pueblo elegir entre Jesús y Jesús Barrabás, presentado como delincuente o sedicioso (Marcos 15, 6-14). Bajo esta presentación, la noticia carece absolutamente de verosimilitud. En primer lugar, es ya muy sospechoso el nombre del sujeto: Jesús (que no aparece en todos los manuscritos) Barrabás, es decir, «Jesús el Hijo del Padre». En segundo lugar, no se daba tal costumbre de soltar un preso. *Tertio*, el diálogo de Pilato con el pueblo es inverosímil. Concluyo que, tal como viene en los textos, el episodio no puede ser más que una leyenda. La migaja histórica que se le podría otorgar es que hubo por aquellos días un alboroto y que los romanos hicieron algunos prisioneros. Es difícil admitir, sin embargo, que hubieran ocurrido dos sediciones o disturbios en el espacio de pocos días. Flavio Josefo reseña dos escasas docenas de casos entre la muerte de Herodes el Grande y la gran guerra de 66-70, o sea, un disturbio cada tres años.

Los cuatro Evangelios primordiales informan de que Jesús fue crucificado con otros dos reos. Juan dice simplemente «otros dos» (19, 18). Marcos (15, 27) y Mateo (27, 38) dicen que se trataba de «bandidos» (*lestáí*). Lucas (23, 33) dice que eran dos «malhechores» (*kakourgoí*). No tenemos motivo alguno para dudar de la historicidad básica de este dato. Algunos autores sugieren que podía tratarse de miembros de la banda de Barrabás, cosa que sería posible si realmente hubiera existido tal banda.

El término *lestés* significa propiamente bandido, pero Flavio Josefo lo usa constantemente para designar, además, a los insurgentes, igualando capciosamente ambos tipos, seguramente para exhibir ante sus protectores romanos su rechazo del nacionalismo rebelde. Para Lucas está claro que se trata de delincuentes comunes. ¿Quiénes eran, pues: delincuentes o sediciosos?

La respuesta no nos la dará la filología, sino el derecho romano. Bajo ningún supuesto los tribunales romanos condenaban a los delin-

cuentas comunes a la pena capital por *mors aggravata* (cruz, fieras, hoguera). Las penas por esta clase de delitos podían ser la flagelación, el destierro, las minas y las galeras, acompañadas siempre de la insoslayable confiscación de bienes. Ya he examinado anteriormente cuál podía haber sido el delito de Jesús, y llegué a la conclusión de que no había más que el de *laesa maiestas*, es decir, la sedición. Lo mismo hay que decir de los dos crucificados con Jesús: eran sediciosos. Ahora bien, ya he observado que no había en Judea tantas revueltas como para que concidieran dos de ellas en el mismo día. Es casi seguro, pues, que aquellos dos pertenecían al mismo grupo armado de Jesús.

El entierro suntuoso de Jesús es pura leyenda. Los ajusticiados eran arrojados a una fosa común. Es probable que, si se trataba de judíos, la tarea incumbiera a las autoridades municipales de Jerusalén

Los supervivientes de la batalla y derrota del monte de los Olivos escaparon al desierto y de allí al santuario galileo. Hay un rastro de este hecho (por lo demás obvio) en Mateo cuando reseña que Jesús resucitado dijo a las mujeres: «Anunciad a mis hermanos que vayan a Galilea y allí me verán» (28, 10).

Resumen

La estrategia del golpe de mano de la partida de Jesús era la usual: concentración en el monte de los Olivos y asalto al Templo, como simple ocasión de la intervención divina. Los conjurados eran un grupo numeroso, ciertamente más de doce. Los romanos los atacaron y los desbarataron en un acción diurna. Jesús y algunos más fueron capturados, quizá por casualidad. Condenados a muerte, fueron inmediatamente crucificados y sus cuerpos arrojados a una fosa común. El resto de los conjurados huyó a Galilea.

CAPÍTULO 11

Santiago, el hermano de Jesús

ENTRE la muerte de Jesús y las primeras noticias acerca de la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén hay un vacío histórico total. La leyenda rellena este espacio con los piadosos, por más que contradictorios, relatos acerca de la resurrección, apariciones y ascensión de Jesús. Pero ningún dato fehaciente, ni judío, ni pagano, ni cristiano, nos permite columbrar lo que sucedió después de la crucifixión de los tres insurrectos y la comparecencia en Jerusalén de la familia y de los compañeros de Jesús. Nos vemos reducidos, una vez más, a avanzar suposiciones plausibles fundadas en los contextos.

Partiendo de los datos conocidos concernientes a las situaciones anterior y posterior, podemos esbozar las siguientes circunstancias. El proyecto del grupo armado quedó por completo desbatarado. No se puede negar la posibilidad de que algunos de los insurrectos (he cifrado su número en más de un centenar) persistieran en el ideal de la resistencia y se unieran a otro movimiento nacionalista. Pero los más próximos a Jesús históricamente conocidos, Pedro y los hermanos Juan y Santiago (llamado el Mayor), aparecen en la narración posterior totalmente desligados del movimiento de resistencia armada. También la leyenda que comienza a formarse, detectable en los estratos más antiguos de la tradición escrita, se presenta horra de incitaciones a la violencia, por más que preserve datos que la recuerdan. Ninguna revuelta posterior se remite, que sepamos, al precedente de Jesús y los suyos. Podemos concluir, pues, que el movimiento en el que se había involucrado Jesús se apartó por completo de la lucha armada.

La corriente religiosa surgida en torno a Juan Bautista persistió después de la muerte del maestro y no fue en absoluto afectada por el fra-

caso del grupo de Jesús. Ya hemos visto en un capítulo anterior cómo los seguidores de Juan se transformaron en una secta judía operante incluso fuera de Palestina. Pienso que no es gratuito suponer que los que iban a integrar el movimiento de Jesús siguieron inspirándose en las enseñanzas del Bautista, como se echa de ver por cotejo entre las más antiguas tradiciones escritas de los dos grupos.

La familia de Jesús, que se había opuesto abiertamente a las iniciativas violentas, se benefició indudablemente de la tan humana proclividad a declararse cargados de razón, el típico «ya lo decíamos nosotros». Santiago y sus hermanos, a los que he situado con toda probabilidad en la órbita del Bautista, adquirieron autoridad en los círculos del movimiento. Sabemos que Santiago era conocido como «el Justo», así como su hermano Jesús había sido conocido como «el *nazir*». A mi modo de ver, la figura de Santiago tuvo más relevancia religiosa en todo momento que el personaje de Jesús. Los compañeros de Jesús tomaron buena nota de todo ello y en el momento de iniciar una nueva singladura en Jerusalén, no dudaron, como veremos, en poner a Santiago a la cabeza del movimiento. Y puesto que las cosas no se improvisan, hay que suponer que, durante el periodo intermedio Santiago fue la referencia principal de la nueva corriente. ¿Qué papel jugaron los demás hermanos, María la madre de Jesús y María Magdalena su prometida? No lo sabemos, pero estaban allí.

A todo esto, el espíritu de los Macabeos siguió operante y lanzó la semilla de lo que iba a ser uno de los movimientos espirituales más potentes de la humanidad: Jesús había sido un mártir.

Pasemos ahora a examinar con todo detalle la importantísima figura de Santiago.

Santiago, el hermano de Jesús

El término español Santiago es una deformación del griego *Iácobos*, que remite a su vez al hebreo antiguo *Yaaqob*, que da por ende el español Jacob. «Santiago» es una palabra compuesta de San y de Iago (Jacob o Diego). Los escrituristas españoles, tanto confesionales como laicos, se empeñan en mantener esta designación litúrgica, hasta el punto de que han llegado a imponer la denominación canónica de *Epístola de Santiago*, que acataré por disciplina, pero nada más.

En los escritos primordiales cristianos aparecen seis personas con el nombre de Santiago. De ellas, el único que tiene consistencia histórica es Santiago el hermano de Jesús. Este Santiago es objeto de referencia en dos documentos de indiscutible autenticidad: la *Carta de Pablo a los Gálatas* y las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo. No deja de ser paradójico que Santiago presente más envergadura documental que Jesús.

Al aducir y analizar las fuentes documentales sobre Santiago conviene tener presente lo que he advertido en el Prólogo acerca de los procesos de exaltación de determinados personajes (Juan Bautista, Jesús, Santiago, Simón el Mago). La mayoría de fuentes sobre Santiago se adscriben a los que he denominado estrato segundo y estrato tercero (véase el capítulo 2). Esta constatación nos obligará a un fino trabajo de orfebrería para extraer de noticias legendarias datos históricamente aceptables.

Santiago aparece en dos Evangelios primordiales entre la lista de los hermanos de Jesús:

¿No es este el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago, de Joseto, de Judas y de Simón? (Marcos 6, 3).

¿No es este el hijo del carpintero? ¿No se llama María su madre, y sus hermanos Santiago, José, Simón y Judas? ¿No viven sus hermanas todas aquí? (Mateo 13, 55-56).

Observemos que las listas difieren ligeramente («Joseto» y «José») y que Simón y Judas invierten su prelación. En ambas, sin embargo, aparece Santiago en primer lugar. ¿Era Santiago el primogénito?

Un texto perteneciente a la leyenda de Jesús, Lucas 2, 7, dice que este era el hijo primogénito de María. Otro texto, perteneciente a la leyenda ya evolucionada de Santiago, reza así:

(Santiago) era hijo de José, pero fue considerado hermano del Señor porque fueron criados juntos (...). Era un nazirita, puesto que era el primogénito de José, y por lo tanto, consagrado (Epifanio, *Panarion*, H 29, 3, 9; 29, 4, 2).

Epifanio, que escribía en la segunda mitad del siglo IV, se afana en demostrar que Santiago era hijo de José pero no de María, para salvar

la perpetua virginidad de esta. Ni su pretendida información ni la de Lucas son de fiar, dada su pertenencia a los estratos de exaltación de sus respectivos personajes. En consecuencia, no podemos dilucidar cuál de los dos, Jesús y Santiago, era el primogénito de María. Me permito, sin embargo, aducir una sospecha: la extraordinaria reverencia que manifestaron las primeras comunidades cristianas hacia Santiago apuntarían hacia su condición de hermano mayor de la familia profética de Galilea.

En el texto citado, Epifanio dice que Santiago era un *nazir*. No se trata en realidad de una noticia, sino de una simple deducción: puesto que era el primogénito (de José), era, de acuerdo con la Ley, consagrado, es decir, nazoreo. Pero ya he observado al explicar el nazireato de Jesús, que esta consagración por primogenitura era puramente litúrgica, y podía redimirse con una simple limosna. Ninguna otra fuente atribuye a Santiago la condición de *nazir*.

He dedicado un capítulo (9) a la relaciones de Jesús con su familia, y, por ende, con Santiago. Baste recordar aquí que la familia de Jesús se desentendió o incluso se opuso explícitamente a sus iniciativas sediciosas. Durante el periodo de actividad de Jesús entre su estancia con Juan y su muerte, Santiago y Jesús siguieron caminos divergentes. En ninguna fuente hay la más mínima insinuación acerca de un involucramiento de Santiago con la lucha armada. Las divergencias con Jesús, pues, afectaban, como veremos, a aspectos fundamentales.

Santiago en la primera comunidad de Jerusalén

Todas las fuentes cristianas, tanto antiguas como tardías, dan constancia del lugar relevante ocupado por Santiago en las primera comunidad después de la muerte de Jesús. Examinaremos estos testimonios en dos instancias. En la primera instancia buscaremos constatar que, efectivamente, Santiago ocupaba una posición importante. En una segunda instancia indagaremos precisiones acerca de su preeminencia.

Respecto al primer tema, disponemos del testimonio auténtico y crucial de Pablo:

Tres años más tarde subí a Jerusalén para conocer a Pedro y me quedé quince días con él. No vi a ningún otro apóstol, excepto a Santiago, el hermano del Señor (Gálatas 1, 18-19).

Reconociendo el don que he recibido, Santiago, Pedro y Juan, los respetados como pilares, nos dieron la mano a mí y a Bernabé, en señal de solidaridad, de acuerdo en que nosotros nos dedicáramos a los paganos y ellos a los judíos (Gálatas 2, 9-10).

La primera subida de Pablo a Jerusalén tuvo lugar entre los años 36 y 40. La segunda, entre los años 49 y 53. Si situamos, como se hace convencionalmente, la muerte de Jesús en el año 30, las notas de Pablo nos informan de que Santiago ocupaba un importante lugar en la comunidad de Jerusalén unos diez años después. ¿Cuál era la situación en los años anteriores?

El libro de los Hechos no nos es de ninguna utilidad, pues en este punto realiza uno de sus habituales ejercicios de desinformación, cuyas piruetas analizaremos más adelante. Pero hay otras fuentes sustancialmente atendibles que nos ofrecen los datos que buscamos.

Las leyendas en torno a las apariciones de Jesús resucitado deslizan unas sutiles apreciaciones jerárquicas. No es nada banal, por ejemplo, que, según el Evangelio de Juan, la primera aparición beneficiase a María Magdalena. Pues bien, dos documentos otorgan a Santiago el primer lugar. El primero de ellos es una tradición recogida por Pablo:

Lo que os transmití fue, ante todo, lo que yo había recibido:
que Cristo murió por nuestros pecados,
como lo anunciaban las Escrituras;
que fue sepultado y que resucitó al tercer día,
como lo anunciaban las Escrituras.

a) Que se apareció a Pedro y más tarde a los Doce. Después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, la mayor parte viven todavía, aunque algunos han muerto.

b) Después se le apareció a Santiago, luego a los apóstoles todos (1 Corintios 15, 3-7).

En realidad tenemos aquí dos tradiciones, pues se repite el grupo de los apóstoles. El pasaje a) es descalificado por muchos intérpretes

como una interpolación tardía y torpe: los apóstoles no eran doce, sino once en aquel momento. En el pasaje *b)* Santiago, como distinto del grupo de los apóstoles, recibe la aparición en primer lugar.

Aduciré a continuación un paquete de textos que tienen en común su dependencia respecto del judaísmo cristiano de obediencia mosaica. En estas comunidades se expandió la leyenda exaltadora de Santiago, considerado iniciador y maestro. El testimonio de estos textos, por tanto, debe ser acogido con reservas, al igual que el testimonio de la leyenda evangélica. Pero también aquí el historiador puede rastrear retazos de verosimilitud.

En estrecha conexión con la tradición recogida por Pablo, el *Evangélio de los Hebreos*, redactado a finales del siglo I y en uso en los grupos cristianos mosaicos hasta el siglo IV, privilegia también a Santiago:

Pero cuando el Señor hubo entregado el lienzo al siervo del sacerdote, se acercó a Santiago y se le apareció. Aquel, en efecto, había jurado no comer pan desde el momento en que bebió el cáliz del Señor, hasta que lo viera resucitado de entre los muertos. Y poco después dijo el Señor: Traed una mesa y pan. Y a renglón seguido se añade: tomó el pan, lo bendijo y se lo dio a Santiago el Justo. Y dijo: «Hermano mío, come tu pan, pues el Hijo del hombre ha resucitado de entre los muertos» (*Evangélio de los Hebreos*, citado por Jerónimo, *De viris illustribus* 2).

Este texto encierra dificultades interpretativas que no nos conciernen. Baste decir que la preeminencia de Santiago se hace radicar en el hecho de que Jesús se apareció a él en primer lugar. Notéanse los dos apelativos ordinarios de Santiago: justo y hermano de Jesús.

El segundo texto pertenece a un escrito novelesco de mediados del siglo III, redactado en griego y relacionado con los ebionitas, uno de los grupos cristianos de obediencia mosaica. En el proemio de la obra se dice:

Los presbíteros acogieron gozosamente el punto de vista de Santiago y exclamaron: «Bendito sea aquel que con su universal presciencia te ha instituido obispo nuestro por medio de una feliz elección» (*Homilías pseudoclementinas*, Proemio 2).

Pasemos ahora a las referencias espigadas en autores de la llamada Gran Iglesia, es decir, del cristianismo helenizado de inspiración más o menos paulina. Los testimonios de la preeminencia de Santiago provenientes de este sector revisten gran valor, pues estas comunidades estaban enfrentadas a los cristianos judíos que sostenían la vigencia de la Ley mosaica, cuyo adalid había sido Santiago, el acérrimo enemigo de Pablo. Se trata de tradiciones que no remiten directamente a ningún texto de las primeras generaciones, sin que sepamos en qué fuentes beben sus noticias.

Eusebio de Cesarea, en su *Historia eclesiástica*, redactada a mediados del siglo IV, se refiere repetidamente a Santiago el hermano de Jesús. En este capítulo aduciré todas sus referencias. Comenzaré por las que establecen el lugar preeminente de Santiago en la primera Iglesia cristiana.

Entonces Santiago, el llamado hermano del Señor (pues también él era llamado hijo de José, y José era padre de Cristo puesto que la Virgen era su esposa y antes de haber convenido se halló que ella había concebido del Espíritu Santo, como enseña la santa Escritura de los Evangelios), este Santiago, pues, al que los antiguos daban el sobrenombre de justo a causa de la superioridad de su virtud, fue, se dice, el primero instalado en el trono episcopal de la iglesia de Jerusalén. Clemente, en el libro sexto de sus *Hypotyposes* lo afirma de esta manera.

Dice, en efecto, que Pedro, Juan y Santiago, después de la ascensión del Señor, habiendo sido particularmente honrados por el Salvador, no se disputaron este honor, antes bien eligieron a Santiago el justo como obispo de Jerusalén.

El mismo, en el libro séptimo de la misma obra, dice literalmente: «Después de su resurrección, el Señor otorgó la gnosis a Santiago, a Juan y a Pedro; estos la comunicaron a los demás apóstoles; los demás apóstoles la dieron a los setenta, uno de los cuales era Bernabé. Hubo dos Santiagos: uno, el justo, que fue arrojado desde el pináculo del templo y fue golpeado hasta la muerte por el palo de un lavandero; el otro es el que fue decapitado» (Eusebio, *Historia eclesiástica* 2, 1, 2-5).

El hermano del Señor, Santiago, recibió la Iglesia con los apóstoles. Desde los tiempos del Señor hasta nuestros días todos le llaman el Justo, pues muchos llevaban el nombre de Santiago. (Hegesipo, citado por Eusebio, *Historia eclesiástica* 2, 23, 4-7).

Eusebio se apoya en Clemente de Alejandría, que vivió a caballo de los siglos II y III, y en Hegesipo, un cristiano curioso y viajero del siglo II, ambos pertenecientes al cristianismo helenístico. El título de «episcopo» otorgado a Santiago es anacrónico, pero indica suficientemente su preeminencia en la primera comunidad de Jerusalén. Es notable, en la noticia de Clemente, la precedencia de Santiago respecto a Pedro.

Incluyo otros dos textos que corroboran esta tradición:

También el trono de Santiago, el que recibió en primer lugar del Salvador y de los apóstoles el episcopado de la Iglesia de Jerusalén y al que las divinas Escrituras designan ordinariamente como el hermano de Cristo, se ha conservado hasta el día de hoy (Eusebio, *Historia eclesiástica* 7, 19).

El rango de sacerdote le corresponde a Cristo porque es Sumo Sacerdote y jefe de los sumos sacerdotes, puesto que Santiago, llamado el hermano y el apóstol del Señor, fue designado primer obispo inmediatamente. De hecho, era hijo de José, pero fue considerado hermano del Señor porque fueron criados juntos (Epifanio, *Panarion*, H 29, 3, 8-9).

Nótese la expresión «inmediatamente». Es cierto que un texto tan tardío no reviste gran valor histórico, pero sirve por lo menos para acreditar que Epifanio conocía una tradición que rectificaba ostentadamente la narración del primer capítulo de los Hechos. Epifanio insiste, aquí y en otros lugares, en explicar que Jesús y Santiago eran denominados hermanos porque habían sido criados juntos, no porque fueran hijos de la misma madre

Hagamos ahora un alto en la rebusca de testimonios escritos y saquemos las consecuencias de lo que hemos dado por establecido. El punto crucial es el siguiente: una documentación fehaciente dice que Santiago fue la figura principal de la comunidad cristiana inmediatamente después de la muerte de Jesús. ¿Hay que deducir que Santiago comenzó a ser importante, virtuoso y justo a partir de este momento? Tal afirmación sería completamente inverosímil. Al contrario, la coherencia con los hechos conocidos y con la conducta habitual de los individuos en la sociedad induce a establecer que Santiago era un galileo

notorio por su alto grado de religiosidad ya durante el periodo anterior, comúnmente denominado «vida pública de Jesús». Junto al renombre del personaje Jesús el *nazir* estaba la notoriedad del personaje Santiago el Justo. Juntos, quizá con su madre y algún otro hermano, configuraban una respetada familia profética, en el contexto de expectación apocalíptica característico de Galilea en aquella época cristalizada en la enseñanza de Juan Bautista.

Santiago no fue justo y preferido por haber sido nombrado cabeza de la comunidad de Jerusalén, sino precisamente al contrario, fue elegido porque era justo y notorio. Y una vez establecido el carácter predominantemente sedicioso del desenvolvimiento de Jesús, podemos establecer como situación más probable que el verdadero maestro religioso del movimiento galileo fue, después de Juan Bautista, Santiago, no Jesús.

Avanzando ideas que desarrollaré más adelante, explícito aquí brevemente un curso de los hechos no únicamente posible, sino también verosímil e incluso probable. En una familia entregada a los ideales religiosos de Israel se formaron dos hermanos de excepcionales cualidades humanas. Uno de ellos se agregó temporalmente a los seguidores de Juan Bautista y pasó luego a formar parte de un grupo que proponía la resistencia armada contra los romanos. El otro se mantuvo en la religiosidad sinagoga y se distinguió por su sabiduría y por su virtud. Probablemente tenían amigos y seguidores comunes, pues en el imaginario macabeo que confluía en la apocalíptica, la religiosidad y la combatividad no estaban reñidas. Si hubo algo parecido a un movimiento religioso promovido por esta familia, su cabeza visible fue Santiago el Justo, no el *nazir* Jesús. El *nazir* fue capturado y ejecutado por los romanos. El grupo influenciado por la familia se arremolinó en torno al Justo y a partir de entonces comenzaron a cultivar la memoria del mártir.

Santiago en el libro de los Hechos

Ha llegado el momento de examinar críticamente el gran fraude histórico de la obra que pasa por ser la crónica fundacional de la Iglesia cristiana, el libro de los Hechos. Damos por sentado que Santiago el Justo, el hermano del Señor, fue el primer dirigente de la primitiva comunidad de Jerusalén. Pues bien, he aquí la narración del libro de los Hechos:

Conviene que uno que sea testigo de su resurrección se asocie a nosotros; uno de los que nos acompañaron mientras vivía con nosotros el Señor Jesús desde los tiempos en que Juan bautizaba hasta el día en que se lo llevaron al cielo.

Propusieron a dos: a José, apellidado Barsabás, de sobrenombre Justo, y a Matías. Luego rezaron así:

—Señor, tú penetras el corazón de todos; muéstranos a cuál de los dos has elegido, a fin de que en este servicio apostólico ocupe el puesto que dejó Judas para marcharse al lugar que le correspondía.

Echaron suertes, le tocó a Matías, y lo asociaron a los once apóstoles (Hechos 1, 21-26).

La reseña de los acontecimientos es totalmente distinta de la que hemos establecido a través de testimonios fehacientes. El autor de Hechos escamotea por completo la preeminencia de Santiago el hermano de Jesús en la primera comunidad. Es evidente que, conociendo las cartas de Pablo, sabía quién era Santiago y cuál su dignidad; por esto digo que escamotea los hechos que conoce. La narración de Hechos es pura leyenda, continuación de la leyendas de los Evangelios. Pero es una leyenda partidista y polémica. Difícilmente podríamos extraer de ella una migaja de historicidad.

En los siguientes once capítulos, el autor de Hechos sigue silenciando la figura de Santiago (al que Pablo había designado «pilar»). En el capítulo 12 lo menciona por primera vez como de paso:

(Pedro) fue a casa de María, la madre de Juan Marcos (...). Abrieron, y al verlo se quedaron de una pieza. Con la mano les hizo señas de que se callaran, les contó cómo el Señor lo había sacado de la cárcel y concluyó: «Avisádselo a Santiago y a los hermanos». A continuación salió y se fue a otro lugar (Hechos 12, 12 y 16-17).

El lector de Hechos podría preguntar: ¿quién es este Santiago? En este pasaje se le concede una cierta importancia. ¿Cómo es que los cronistas escrupulosos que pretenden ser los autores de los Evangelios y de Hechos no presentan nunca a Santiago el hermano de Jesús? Si el lector era además una persona culta, no tenía otro remedio que ir a buscar la información en Flavio Josefo, que escribió sus *Antigüedades* por las mismas fechas que el redactor de Hechos.

Pero la realidad es tozuda, y la realidad es que el jefe de la comunidad cristiana de Jerusalén fue Santiago desde el primer momento. El libro de los Hechos no tiene más remedio que reconocerlo implícitamente: en el llamado «concilio de Jerusalén», es Santiago (así, a secas) quien toma la palabra:

Toda la asamblea hizo silencio para escuchar a Bernabé y a Pablo, que les contaron las señales y prodigios que Dios había realizado por su medio entre los paganos. Cuando terminaron de hablar, Santiago tomó la palabra: «Escuchadme, hermanos: Simeón ha expuesto cómo Dios desde el principio se preocupó de escogerse entre los paganos un pueblo para él» (Hechos 15, 12-14).

Por fin, en un momento en que Pedro ya no está en Jerusalén, el libro de los Hechos se decide a insinuar el lugar importante de Santiago en la comunidad judía cristiana:

Cuando llegamos a Jerusalén, los hermanos nos recibieron gustosos. Al día siguiente fuimos con Pablo a casa de Santiago, donde estaban también todos los presbíteros. Pablo los saludó y les contó punto por punto lo que Dios había hecho entre los paganos por ministerio suyo. Al oírlo, alabaron a Dios y le dijeron: «Hermano, ya ves cuántos miles de judíos se han hecho creyentes, pero todos siguen siendo fanáticos de la Ley. Por otra parte, han oído rumores acerca de ti: que a los judíos que viven entre paganos les enseñas que rompan con Moisés, diciéndoles que no circunciden a sus hijos ni observen las tradiciones» (Hechos 21, 17-21).

Y esto es todo lo que la primera leyenda cristiana en contexto helénico tiene que decir acerca de la importantísima figura de Santiago el Justo, el hermano de Jesús. Es evidente que en este tema, como en tantos otros, la labor del autor de Hechos consiste en levantar cortinas de humo y desfigurar los verdaderos orígenes de la Iglesia cristiana, un ejercicio de eso que en la actualidad designamos como «desinformación».

El primer estrato de la exaltación

Hemos examinado, en lo que he designado como una primera instancia, los testimonios que establecen el lugar preeminente de Santiago en la primera comunidad cristiana. Pasemos ahora, con mayor brevedad, a la segunda instancia de nuestra investigación, la relativa a las características del personaje.

Las diversas tradiciones coinciden en presentar a Santiago no solo como un israelita justo, sino como un asceta. También en este punto se diferenciaría de su hermano Jesús, que nunca es presentado bajo rasgos ascéticos, aunque sí simples y austeros.

El término hebreo *zaddik*, justo, de la raíz ZDK, expresa la esencia de la religiosidad y de la moral bíblicas. Designar a alguien *zaddik* es llamarlo buen israelita. En la literatura esenia de Qumrán, uno de los principales personajes es el Maestro de Justicia:

Y Dios consideró sus obras porque lo buscaban con corazón perfecto y suscitó para ellos un Maestro de Justicia para guiarlos en el camino de su corazón (*Documento de Damasco A*, col. 1).

Todas las tradiciones coinciden en otorgar a Santiago el sobrenombre de *zaddik*. También Flavio Josefo lo designa de esta manera, acreditando que así era conocido no solo por los cristianos, sino por la población de Jerusalén en general.

Pero los testimonios cristianos van más allá y atribuyen a Santiago un riguroso ascetismo. Se trata, con todo, de textos representativos del proceso de exaltación de la figura de Santiago, y por lo tanto fundamentalmente legendarios. Cito a continuación tres de ellos a título de inventario.

El hermano del Señor, Santiago, recibió la Iglesia con los apóstoles. Desde los tiempos del Señor hasta nuestros días todos le llaman el Justo, pues muchos llevaban el nombre de Santiago. Este hombre fue santificado desde el seno de su madre; no bebió vino ni bebida embriagadora, ni comió ser viviente alguno; la navaja no pasó por su cabeza; no se ungió con aceite y no tomó baños (Hegesipo, citado por Eusebio, *Historia eclesiástica* 2, 23, 4-5).

Ahora esta secta (los ebionitas) repudian completamente el celibato y la continencia, como otros de la misma especie. Pero en su momento ensalzaron la virginidad a causa de Santiago el hermano del Señor, de modo que sus escritos iban dirigidos a «los ancianos y las vírgenes» (Epifanio, *Panarion* H 30, 2, 6; véase también 78, 13, 4).

Santiago era un hombre tan admirable y gozaba de tanto renombre entre todos por su justicia que incluso los judíos razonables vieron en su martirio la causa del sitio de Jerusalén que siguió inmediatamente y que, según decían, no tenía otro motivo que el sacrilegio cometido contra él. Josefo no dudó en dar testimonio de esto y dice literalmente: «Esto les sucedió a los judíos en castigo por lo de Santiago el Justo, que era hermano de Jesús llamado el Cristo; a aquel los judíos lo mataron a pesar de ser muy justo» (Hegesipo, citado por Eusebio, *Historia eclesiástica* 2, 23, 19-20. Este pasaje de Josefo no consta en ninguna de sus obras conservadas).

La muerte de Santiago

La muerte de Santiago es uno de los hechos más bien documentados de la historia del cristianismo primitivo. Lo reseña una fuente no cristiana (Flavio Josefo) y varias fuentes cristianas entre los siglos II y IV. Solo Pablo goza de una comparecencia histórica tan sólida como Santiago. Y repito que las pinzas documentales que permiten extraer limpiamente la figura de Jesús de su magma mítico y legendario son precisamente Pablo y Santiago.

Flavio Josefo, que no ha mencionado la figura del Santiago el Justo ni en su *Guerra de los judíos* ni en sus *Antigüedades* hasta la crónica del año 62, reseña ahora:

Al enterarse de la muerte de Festo, el César (Nerón) envió a Albino a Judea como procurador. Por su parte, el rey (Agripa II de Galilea) cesó a José en el sumo sacerdocio, y nombró sucesor en el oficio al hijo de Anano, llamado igualmente Anano. (...) Anano el joven era de temperamento áspero e insólitamente audaz. Pertenecía a la secta de los saduceos que, como ya expliqué, eran los más implacables cuando actuaban en los tribunales. Siendo tal como he descrito, Anano pensó que se

le ofrecía una excelente oportunidad, puesto que Festo había muerto y Albino estaba todavía en camino. Así pues, convocó un Sanedrín de jueces y presentó ante él al hermano de Jesús el llamado Cristo, cuyo nombre era Santiago, y a algunos otros. Los acusó de haber transgredido la Ley y los entregó para ser lapidados. Los ciudadanos tenidos por ser los más moderados y más escrupulosos cumplidores de la Ley quedaron muy apesadumbrados por este hecho, y enviaron un mensaje secreto al rey (Agripa) rogándole que ordenara a Anano que se abstuviera de proceder de este modo. En efecto, no se había conducido rectamente en este primer asunto. Algunos incluso acudieron al encuentro de Albino, que procedía de Alejandría, y le recordaron que Anano no tenía facultades para convocar el Sanedrín sin el consentimiento del procurador. Convencido por estas informaciones, Albino escribió airadamente a Anano amenazándole con tomar represalias contra él. El rey Agripa, por su parte, depuso a Anano del sumo sacerdocio a causa de su acción; había ejercido el cargo durante tres meses. Fue sustituido por Jesús hijo de Damneo (*Antigüedades* 20, 197-2003).

Flavio Josefo narra que en torno al año 60 hubo una exacerbación de las agresiones de los sicarios, que tenían lugar con frecuencia en la misma Jerusalén. A la muerte de Festo, en el año 62, la ciudad quedó sumida en una anarquía de todos contra todos. El país estaba asolado por los revoltosos:

Charlatanes e impostores impelían a la multitud a que los siguieran al desierto... Vino a Jerusalén desde Egipto un tipo que se proclamó profeta e incitó al populacho a acompañarlo al monte de los Olivos (Flavio Josefo, *Antigüedades* 20, 167 y 169).

El rey Agripa II de Galilea, que conservaba el privilegio de nombrar a los sumos sacerdotes, estaba en pésimas relaciones con la clase sacerdotal. Su recién nombrado Sumo Sacerdote Anano el Joven es un personaje alabado por Flavio Josefo en su *Guerra de los judíos* (4, 319-320), pero acerbamente criticado en las *Antigüedades*, veinte años más tarde.

En este contexto es difícil dilucidar cuál era la situación política de los seguidores de Jesús y de Santiago. Es probable que no se hubiera olvidado que Jesús había sido ejecutado por sedición, y que por lo tanto los cristianos simpatizaban con los elementos revoltosos. En estas circuns-

tancias, Anano aprovechó el retraso en la instalación del nuevo procurador para eliminar a algunos de sus enemigos, entre los que figuraba Santiago el hermano de Jesús. La acusación que reseña Josefo es vaga: haber transgredido la Ley. ¿Cuál podía haber sido esa transgresión? No, ciertamente, el rechazo de la circuncisión, pues los judíos cristianos fueron circuncidantes hasta su extinción en el siglo IV. La irritación de los «biempensantes» de Jerusalén contra la arbitrariedad de Anano invita a pensar que se trataba de cuestiones legales poco importantes.

La muerte de Santiago fue ejecutada al estilo judío, por lapidación. Es decir, Anano obró como si Judea fuera un país independiente: convocó por su cuenta el Sanedrín, juzgó según las leyes judías y aplicó el modo de ejecución judío. El rechazo de los elementos más moderados de la sociedad jerosolimitana no se debió a simpatía por Santiago y los demás condenados, sino a escrúpulos legales. Por su parte, el cronista, Josefo, no se interesa en realidad por Santiago, sino por los desarreglos del sumo sacerdocio en aquellos años decisivos. Hay que resaltar también que en ningún momento se habla de persecución o represión contra los seguidores de Santiago y de Jesús. Hubo en todo esto un juego de enemistades personales que se nos escapa ¹.

Segundo estrato de la exaltación

El resto de los testimonios acerca de la muerte de Santiago reposan en la leyenda que las sucesivas generaciones forjaron en torno al personaje, es decir, pertenecen al que he denominado «segundo estrato de la exaltación». Si en el caso de Jesús este segundo estrato correspondía a su título de profeta, en el caso de Santiago el segundo estrato remite a su condición de sacerdote o incluso de Sumo Sacerdote. Examinemos los documentos concernientes a esta exaltación, que añaden nuevos datos al acontecimiento de su muerte.

El testimonio más antiguo después de Flavio Josefo es el de Hegesipo, citado literalmente por Eusebio de Cesarea. El pasaje es extenso pero merece citación completa:

¹ He analizado con todo detalle las circunstancias de la muerte de Santiago en mi obra *La sinagoga cristiana*, 2005, págs. 128-131.

(Prosigue el texto de Eusebio citado anteriormente). A él solo le era permitido entrar en el santuario, pues no llevaba vestidos de lana, sino de lino. Entraba solo en el Templo y allí permanecía de rodillas, pidiendo perdón por el pueblo, de tal modo que sus rodillas se habían endurecido como las de un camello, pues estaba siempre de rodillas adorando a Dios y pidiendo perdón por el pueblo. A causa de su eminente rectitud le llamaban el Justo y Oblías, que en griego se traduce baluarte del pueblo y justicia, tal como los profetas muestran respecto a él (...).

Muchos de los dirigentes (de Jerusalén) se hicieron creyentes. Entonces se levantó un tumulto entre los judíos, los escribas y los fariseos, que decían: «Hay riesgo de que todo el pueblo se haga seguidor de Jesús el Cristo». Así que se dirigieron a Santiago y le dijeron: «Por favor, refrena al pueblo, pues erra acerca de Jesús como si se tratara del Mesías; por favor, persuade respecto a Jesús a los que vienen a celebrar la Pascua, pues confiamos en ti. En efecto, damos testimonio, nosotros y todo el pueblo, de que eres justo y no haces acepción de personas. Así pues, convence a la multitud de no descarriarse en lo concerniente a Jesús. Pues todo el pueblo y todos nosotros confiamos en ti. Yérguete sobre el pináculo del Templo, de modo que desde allí seas visto y que tus palabras sean entendidas por todo el pueblo. Pues a causa de la Pascua todas las tribus, e incluso los gentiles, se han reunido».

Los mencionados escribas y fariseos colocaron a Santiago sobre el pináculo del Templo, clamando y diciéndole: «Justo, en el que todos debemos confiar, ya que el pueblo erra acerca de Jesús el crucificado, anuncian cuál es la puerta de Jesús». Él clamó con voz tonante: «¿Por qué me interrogáis acerca del Hijo del hombre? Está sentado a la derecha del gran poder y vendrá sobre las nubes del cielo». Algunos se convencieron enteramente y glorificaron el testimonio de Santiago diciendo: «Hosana al Hijo de David». En cambio, los mismos escribas y fariseos se decían los unos a los otros: «Nos hemos equivocado al procurar este testimonio a favor de Jesús. Subamos y arrojémoslo para abajo, a fin de que teman y no crean en él». Y clamaron diciendo: «Oh, oh, incluso el justo ha sido extraviado». Y de este modo dieron cumplimiento a la profecía de Isaías: «Secuestremos al justo porque nos resulta insoportable; entonces comerá los productos de sus obras» (Isaías 3, 10). Así pues, subieron y precipitaron al justo. Y se decían unos a otros: «Lapidemos a Santiago el Justo», y comenzaron a apedrearlo, pues al precipitarse no había muerto.

Entonces Santiago se revolvió y se puso de rodillas diciendo: «Te ruego, Señor, que los perdones, pues no saben lo que hacen». Mientras lo es-

taban apedreando, uno de los sacerdotes, de los hijos de Rekab, de los rekabitas —mencionados por el profeta Jeremías—, se puso a gritar diciendo: «¡Deteneos! ¿Qué estáis haciendo? El justo ruega por vosotros». Uno de los presentes, un batanero, tomó el bastón con el que abataba las telas y le dio un garrotazo en la cabeza; y así rindió testimonio. Fue sepultado en el mismo lugar, cerca del Templo, y su estela se halla todavía junto al Templo. Había sido un verdadero testigo ante los judíos y ante los paganos acerca de que Jesús era el Mesías. Y poco después Vespasiano los sitió (Hegesipo, citado por Eusebio, *Historia eclesiástica* 2, 23, 6-18).

El escrito de Hegesipo está sembrado de referencias a los Evangelios. Las líneas inmediatamente anteriores informaban acerca de la santidad y la suma austeridad de Santiago. Su título de justo, sostiene el autor, le es reconocido por «los escribas y los fariseos» (típica expresión de los Evangelios).

Hegesipo parece conocer un florilegio de profecías bíblicas concernientes a Santiago, paralelas a los cartapacios de profecías supuestamente realizadas en Jesús y en Juan Bautista. Este reconocimiento sitúa a Santiago en el ámbito de los personajes del entorno divino. Las circunstancias de su muerte evocan expresamente la pasión de Jesús (la Pascua, las palabras de perdón...).

Es curiosa la mención del sacerdote rekabita. Efectivamente, Jeremías menciona a una comunidad de descendientes de un supuesto Rekab que practicaban el nomadismo y rechazaban el vino y la agricultura en general (Jeremías 35, 6-14). Pues bien, en el párrafo 5, Hegesipo nos ha informado de que Santiago «no bebía vino», en consonancia con su reconocido ascetismo. Y no olvidemos que el vino era un ingrediente esencial en la celebración de la liturgia pascual. Entre la pululación de sectas y escuelas de esta época en Jerusalén, el grupo de Santiago y los rekabitas parecen hallarse en proximidad y al margen de los demás.

Al comienzo de su noticia, Hegesipo afirma que Santiago iba vestido de lino, es decir, que era sacerdote, y que entraba una vez al año en el Santo de los Santos, es decir, que era Sumo Sacerdote. Este es el elemento esencial de la exaltación legendaria de Santiago: su carácter sacerdotal. En el siglo IV, Epifanio de Salamina abunda en la misma tradición:

He hallado también que ejerció como sacerdote según el sacerdocio antiguo. Por esta razón estaba autorizado a entrar en el Santo de los Santos una vez al año, como dice la Escritura que la Ley ordenaba a los sumos sacerdotes. Pues muchos antes de mí, Eusebio, Clemente y otros, reseñan esto de él. Le estaba permitido llevar la mitra sacerdotal, como las fiables personas mencionadas testifican en los mismos escritos históricos (Epifanio, *Panarion*, H 29, 3, 8-9; 29, 4, 2-4; véase también 78, 14, 1).

El porte de la mitra sacerdotal es atribuido por Eusebio de Cesarea no a Santiago, sino a Juan (*Historia eclesiástica* 3, 31, 3).

Epifanio narra la muerte de Jaime casi en los mismos términos que Hegesipo, pero sustituye la alusión a los hijos de Rekab por esta curiosa información:

También estaba allí Simeón bar Cleofás, su primo, de pie no lejos de él, el cual dijo: «Deteneos, ¿por qué estáis apedreando al Justo? Mirad, está recitando las más maravillosas plegarias por vosotros» (*Panarion* H, 78, 14, 6).

Es imposible dilucidar de dónde sacó Epifanio este detalle de la presencia de un primo de Santiago, y por ende de Jesús, en el momento de su asesinato. En el capítulo 5 he dejado establecido que este Cleofás es un personaje ficticio.

Santiago en los tratados gnósticos

Los últimos textos que nos quedan por examinar pertenecen todos al corpus gnóstico de Nag Hammadi. Se trata de elaboraciones de la leyenda de Santiago en clave de su tercer grado de exaltación. Santiago ya no es solamente un sacerdote, sino que es una figura del entorno divino unida íntimamente a Jesús.

El *Evangelio de Tomás* lleva la siguiente intitulación:

Estos son los dichos secretos que Jesús el Viviente ha dicho y ha escrito Dídimo Judas Tomás (Nag Hammadi, II, 2, pág. 32, 1-2).

Al estudiar el resto de la familia de Jesús, en el capítulo 5, he intentado identificar a este «Judas Mellizo Mellizo» (pues tanto Dídimo en griego como Tomás en arameo significan «mellizo»).

Los discípulos dijeron a Jesús: Sabemos que tú nos dejarás. ¿Quién es el que será grande sobre nosotros?

Jesús les dijo: «Dondequiera que vayáis, os dirigiréis a Santiago el Justo, este por quien fueron hechos el cielo y la tierra» (*Evangelio de Tomás*, Nag Hammadi, II, 2, log. 12).

El encomio de Santiago en boca de Jesús reviste extraordinaria enjundia teológica. Si Jesús es el mediador del Padre en la creación, Santiago es el motivo principal. Jesús y Santiago constituyen una díada en el seno de la economía divina. Esta elevación de Santiago a la esfera de los agentes divinos aparece todavía más radicalmente en otros dos tratados gnósticos de Nag Hammadi:

Te he indicado esto, Santiago, hermano mío, porque no te llamo por azar «hermano mío». Tú no eres mi hermano de acuerdo con la materia. Pero tú ignoras lo que te concierne, de modo que voy a decirte quién soy (*Primer Apocalipsis de Santiago*, Nag Hammadi, V, 3, pág. 24, 6-9. Texto reconstituido a partir del *Códice de Minia*. Inédito).

Santiago estaba haciendo su servicio en la montaña llamada Gau-guelam, con sus discípulos, que lo escuchaban gustosos. Y lo tenían como un consolador, diciendo: «Este es un segundo maestro» (*Primer Apocalipsis de Santiago*, Nag Hammadi, V, 3, pág. 30, 19-21. Texto reconstituido a partir del *Códice de Minia*).

En el primer pasaje, Jesús niega ser hermano de Santiago «de acuerdo con la materia», porque para los gnósticos Jesús, simplemente, carecía de materia. Su cuerpo no era de material craso sublunar, sino de corporalidad etérea, igual o parecida a la de los astros. Jesús otorga a Santiago la plenitud de la gnosis: «Voy a decirte quién soy». En virtud de este conocimiento, Santiago pasa a ser el segundo maestro.

El *Segundo Apocalipsis de Santiago* describe ya sin ambages la adscripción de Santiago al universo de los entes divinos:

Este es el discurso que Santiago el Justo pronunció en Jerusalén y que puso por escrito Mareim.

Uno de los sacerdotes lo relató a Teudas, el padre del Justo, puesto que era pariente suyo. Dijo: «Apresúrate y ven con [María] tu esposa y tus parientes» (*Segundo Apocalipsis de Santiago*, Nag Hammadi, V, 4, pág. 44, 12-20).

Yo soy aquel a quien se reveló la plenitud de la incorruptibilidad, el primero que fue llamado por el Magno, el que obedeció al Señor, el que atravesó los mundos... (pág. 46, 8-12).

En cierta ocasión estaba yo sentado y reflexionando, cuando él abrió la puerta, entró y se acercó a mí, este mismo a quien vosotros odiasteis y perseguisteis. Me dijo: «Salud, hermano mío; hermano mío, salud». Una vez hube alzado mi rostro para mirarlo, me dijo la Madre: «No temas, hijo mío, porque te dijo así: hermano mío. Pues fuisteis nutridos con la misma leche. Por esto me llama "mi Madre". Pues no es un extraño para nosotros. Es hermano por la parte de tu Padre» (pág. 50, 1-22).

Y me besó en la boca y me abrazó diciendo: «Amado mío, he aquí que voy a revelarte aquellas cosas que los cielos no han conocido, como tampoco los arcontes» (pág. 56, 14-19).

Santiago es descrito en estos pasajes como un eón, hijo de la Madre (Sophia) y nutrido con Jesús con la misma leche del conocimiento. Preexiste a su figura terrenal y, como Jesús, desciende a la tierra «atravesando los mundos (planetarios)». Esta condición semidivina la debe a la gnosis, que lo coloca por encima de los arcontes, de los creadores del mundo inferior. La recepción de esta gnosis viene significada con la metáfora del beso en la boca, del que es también receptora, en otro escrito gnóstico, María Magdalena.

Resumen

1. Santiago fue uno de los cuatro hermanos carnales de Jesús, hijos de José y de María.
2. Fue conocido con el sobrenombre de «el Justo» ya antes de la muerte de Jesús.

3. Santiago y la familia de Jesús discreparon de la opción por la lucha armada adoptada por Jesús.
4. Santiago fue probablemente el maestro y guía del movimiento apocalíptico galileo antecedente del cristianismo.
5. Después de la muerte de Jesús, Santiago fue el dirigente indiscutido de la comunidad apocalíptica galilea en Jerusalén.
6. Santiago y su grupo mantuvieron siempre la fidelidad a la Ley mosaica, incluida la circuncisión.
7. Santiago y su grupo iniciaron el proceso de exaltación de la figura de Jesús como mártir y profeta.
8. Santiago fue un personaje respetado en Jerusalén hasta su muerte en el año 62.
9. Santiago murió lapidado por una sentencia ilegal del Sanedrín.
10. La figura de Santiago fue objeto de exaltación en la leyenda posterior, primero como sacerdote y después como entidad semidivina junto a Cristo.



CAPÍTULO 12

La comunidad de Jerusalén

AL lector le sobrar  razón de sentirse un poco azacaneado por el procedimiento sinuoso de este libro. El autor pide disculpas y reconoce que a él mismo le parece navegar por el Mar de los Sargazos. Es la ausencia de documentos históricos fehacientes lo que obliga al estudioso a moverse continuamente hacia delante y hacia atrás para aprovechar todos los indicios, se hallen donde se hallen. En el capítulo anterior interesaba dilucidar con la máxima precisión posible la importancia de Santiago en la historia de los orígenes del cristianismo, cosa que no tienen en cuenta la mayoría de los tratadistas. Ahora regresamos al punto inicial de la singladura de la primera comunidad de Jerusalén, para, de modo lineal (lo aseguro), ir siguiendo sus avatares hasta su extinción durante la gran guerra contra los romanos.

De Galilea a Jerusalén

 Cu ndo tuvo lugar el  xodo de la familia y los seguidores de Jesús a Jerusalén? No puede avanzarse una fecha precisa, pero sí podemos situar el acontecimiento entre dos hechos: la muerte de Jesús y la conversión de Pablo, es decir, más o menos entre 30 y 34.

Una emigración temprana debe ser excluida por un razonamiento muy sencillo. El grupo de Jesús había protagonizado una acción armada de una cierta importancia en Jerusalén. Para los gobernantes romanos, los seguidores de un sedicioso eran ellos mismos sediciosos. De hecho, esta consideración explica por qué hasta el siglo III los cristianos fueron sistemáticamente condenados a *mors aggravata*, cuando su con-

ducta, como con frecuencia reconocían los mismos jueces, no les hacía incurrir en esta pena ¹.

En estas circunstancias, hubiera sido sumamente imprudente comparecer en grupo en Jerusalén cuando estaba todavía fresco el recuerdo de lo sucedido. Es plausible suponer que dejaron transcurrir algunos años antes de aventurarse a instalarse en la ciudad.

¿Qué los movió a acudir a la Ciudad Santa? La simple promoción de la espiritualidad renovadora del movimiento de Jesús, inspirado en Juan Bautista, no ofrece un motivo suficiente. Una corriente de este tipo, no ajena tampoco a los ideales del fariseísmo, tenía muchas más posibilidades de medro en Galilea que en Judea. Galilea siguió siendo región autónoma gobernada por Herodes Antipas hasta el año 39. Allí podían moverse con toda libertad sin ser investigados por los *agentes in rebus* de los gobernantes romanos. De hecho, después de la muerte de Jesús, este particular grupo de discípulos de Juan Bautista se habían constituido en comunidad religiosa diferenciada y habían comenzado a recopilar un acervo teológico en torno a la figura de su mártir Jesús, viendo en su obra el cumplimiento de antiguas profecías. ¿Por qué se aventuraron a instalarse en Jerusalén, por los menos los principales de ellos?

Pienso que el motivo más obvio reside en la expectación escatológica de corte apocalíptico. Ya he expuesto en capítulos anteriores la fuerza de esta creencia, robustecida por el imaginario macabeo. Muchos israelitas de la época estaban convencidos de la inminencia de una intervención divina en favor de Israel, relacionada o no con el fin del mundo. Por todas partes aparecían signos de esta inminencia. Para muchos, un signo suficiente era la opresión sufrida por el pueblo, exacerbada por las continuas ofensas de Poncio Pilato. Los seguidores de Santiago podían erigir en signos el martirio de Juan Bautista y de Jesús: Dios había aceptado el sacrificio de sus dos profetas, y ahora no dilataría su intervención. La creencia en la inminencia del fin persistió largo tiempo en las comunidades cristianas. Pablo todavía la recapitula a los conversos de Tesalónica (1 Tesalonicenses 4, 15). Y los evangelistas de la segunda generación cristiana no vacilan en poner en boca de Jesús una profecía que evidentemente no se había cumplido y que por tanto

¹ He expuesto este tema en *El desafío cristiano*, Anaya y Mario Muchnik, Madrid, 1992.

ellos no habían inventado: «Algunos de los aquí presentes no verán la muerte hasta que vean el reino de Dios que viene en poder» (Marcos 9, 1 y paralelos). Así pues, la familia de Jesús y sus antiguos compañeros acudieron a Jerusalén a la espera de la inminente venida de Dios en su potencia.

Comenzaba el proceso de exaltación de Jesús. De momento entraba a formar parte del plan divino para la salvación de Israel. Pronto veremos que esta atribución cristalizaría en el reconocimiento de que Jesús era «el profeta» anunciado por las antiguas profecías. La comunidad de Jerusalén no pasaría de este estadio. Los dogmas del Jesús resucitado y Mesías-que-ha de-venir se formaron en las comunidades helénísticas fuera de Palestina.

¿Quiénes formaban parte del grupo trasladado a Jerusalén? Ciertamente, Santiago, Pedro, Juan y Santiago el Mayor. María la madre de Jesús es mencionada en Hechos 1, 15. El texto es completamente legendario, pero la mención de María no obedece a ningún programa teológico de la obra, por lo que no puede excluirse que figurara en una tradición primitiva.

Los antecedentes de este primer núcleo cristiano dilucidan un hecho que los comentaristas han intentado explicar con argumentos a cual más imaginativo: el cambio de nombre de Pedro. La primitiva tradición evangélica denomina a este personaje Simón, nombre hebreo corriente y por ende macabeo. Pero ya Pablo lo designa Pedro, o su equivalente arameo *Kepa* (*Kephas* en griego), y nunca Simón. La leyenda evangélica pretende que fue Jesús quien le cambió el nombre. Pero la coherencia histórica introduce una explicación mucho más pedestre: Simón cambió su nombre para no ser identificado por los espías del gobernador. No hay que olvidar que había sido sorprendido con las armas en la mano. El cambio de nombre era una precaución de prudencia elemental.

La muerte de Santiago «el Mayor»

Otro de los compañeros de Jesús no acertó a cambiar de nombre y pagó el descuido con su vida. Dice, en efecto, el libro de los Hechos:

Por aquel entonces el rey Herodes, con la peor intención, echó manos a algunos miembros de la Iglesia. Hizo pasar a cuchillo a Santiago, hermano de Juan, y al ver que esto agradaba a los judíos, procedió a detener también a Pedro (Hechos 12, 1-3).

La narración es claramente legendaria (poco después aparece un ángel liberador de Pedro), pero se puede admitir que contiene un núcleo de verdad. Santiago es uno de los dos hermanos designados con el escasamente pacífico sobrenombre de «Hijo del Trueno» (*Boanerges*). Su hermano Juan es mencionado por Pablo como uno de los pilares de la comunidad de Jerusalén.

Herodes Agripa I recibió del emperador Claudio el gobierno, con título de rey, de toda Palestina (41-44). A pesar de su formación y de su talante completamente helénicos, se comportó como un perfecto israelita, de tal modo que se hizo merecedor de los más cumplidos elogios de Flavio Josefo:

Se complació en residir permanentemente en Jerusalén, y observó meticulosamente los preceptos de sus padres. No pasó por alto ningún rito de purificación y no dejó transcurrir ni un solo día sin su correspondiente sacrificio (*Antigüedades* 19, 331).

Durante su breve reinado, Israel vivió un paréntesis de tranquilidad y de paz religiosa. Después se reanudó el caos hasta el desastre final. ¿Qué es lo que movió a este rey judío a ejecutar a uno de sus compatriotas? Los intérpretes cristianos dan por supuesto que se trató de un episodio de persecución del cristianismo. Ahora bien, no hubo tal persecución de la comunidad cristiana judía en Jerusalén. Como veremos más adelante, la muerte de Esteban es una leyenda, y los únicos molestados, más que perseguidos, fueron los cristianos helenistas. Al estudiar la figura de Santiago el hermano de Jesús constatamos que fue una figura muy respetada en la ciudad, como lo prueba la reacción de los bienpensantes ante la arbitrariedad de su lapidación en el año 62. El inciso «al ver que esto agradaba a los judíos» de la noticia de Hechos no es más que una muestra más de la patraña inventada por los cristianos helenistas de obediencia paulina que atribuyeron a las autoridades judías de Jerusalén la responsabilidad por la muerte de Jesús.

Propongo la siguiente explicación. De acuerdo con el derecho romano, los seguidores de un culpable de delito de lesa majestad eran igualmente culpables, y por lo tanto reos de *mors aggravata*. Ya he observado que esto es lo que explica la dureza de las sentencias contra los cristianos hasta el siglo III. Santiago el Boanerges había participado en el golpe de mano del grupo galileo en el monte de los Olivos. Alguien debió de reconocerlo y lo delató. La tradición legendaria admite que este tipo de reconocimiento peligroso era posible, cuando narra que Simón Pedro fue reconocido por una criada de Caifás (Marcos 14, 69). Agripa era un gobernante subordinado a Roma, y estaba obligado a velar por la seguridad del Imperio como cualquier gobernador. Por lo tanto, obró por simple automatismo jurídico y ejecutó al acusado, por más que no se consideró obligado a aplicar la *mors aggravata*. Era, dice Flavio Josefo, un hombre de temperamento afable.

Creencias de la primera comunidad

Pasemos ahora a dilucidar la evolución de las creencias en esta primitiva comunidad. Partimos de la constatación de una intensa expectación mesiánica. Alguien tuvo la profunda vivencia religiosa de que Jesús había sido en realidad el profeta que Israel esperaba, el anunciador del reino mesiánico que estaba por llegar. Todo se hizo claro, por lo menos para los que comulgaron con esta intuición. Ahora se explicaban su relación con Juan, su impresionante personalidad religiosa y el hecho de su muerte, que fue la de un mártir. Se recordaron o se pretendieron recordar dichos y discursos claramente manifestativos de su condición profética. Se comprobó que en Jesús se cumplían los anuncios de los profetas anteriores y de los videntes acerca de la preparación de la venida del Mesías.

De acuerdo con mi método en esta obra, no recurriré a procedimientos filológicos, o tenidos por tales, para proponer una colección de textos demostrativa de la creencia de la comunidad de Jerusalén en Jesús profeta. Me limitaré a aducir algunos pasajes que permitan ilustrar el contenido de la creencia que he establecido como supuesto, cuya atendibilidad vendrá confirmada por la coherencia con los textos y los contextos.

El profeta tenía por tarea preparar el camino del Mesías y revelar, por tanto, los planes de Dios y la inminencia de su reino. Tal revelación no llegaba a los judíos a través de la jerarquía establecida, sino por vías insospechadas: «Bendito seas, Padre, señor de cielo y tierra, porque, si has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, se las has revelado a la gente sencilla» (Mateo 11, 25). Con esta frase puesta en boca de Jesús, la tradición posterior lo proclamaba profeta revelador y al mismo tiempo justificaba la poquedad de los títulos y la humildad de la procedencia de la propia comunidad. Es congruente que este tipo de reflexiones se iniciaran en la primera comunidad.

Imaginando a Jesús bajo los trazos de Elías, los discípulos se veían a sí mismos como la confraternidad profética de Eliseo. De ahí procedieron posteriormente las tradiciones que describían la llamada de los discípulos por Jesús en términos equivalentes a la llamada de Eliseo por Elías.

He explicado ya que la comunidad de Jerusalén había abandonado las perspectivas políticas de la fe mesiánica, por lo menos en sus aspectos más conflictivos. A la apremiante pregunta de sus contemporáneos acerca de si el precursor había ya llegado, los discípulos de Jesús podían responder con un «sí, pero...». El precursor ha llegado, pero el reino anunciado no es una realidad política terrenal, sino un reino celestial en cuya configuración Israel juega un papel de primera fila. El pasaje del juicio final de los Evangelios sinópticos, de contenido muy arcaico, describe perfectamente esta orientación. El Mesías recibe el título daniélico de Hijo del hombre, y también el más ambiguo de «rcy» (*basileús*), juzga a todas las naciones con criterios morales e inaugura después del juicio la vida eterna. Evidentemente, los creyentes de Jerusalén no atribuían a Jesús ninguna función en estos acontecimientos mesiánicos. Jesús los había anunciado, y con su muerte se había abierto el periodo final.

La existencia de una comunidad primitiva que profesaba la creencia en Jesús profeta viene confirmada por las *Homilias clementinas*. Se trata de una obra en griego que en su forma actual data del siglo IV, pero que contiene elementos más antiguos. El núcleo primitivo parece ser una colección de «Predicaciones de Pedro», de principios del siglo II. La mayoría de autores está de acuerdo en que se trata de un escrito de una

secta que más tarde fue designada ebionita. En realidad, refleja momentos diversos de la evolución del ebionitismo. El estrato más arcaico lo constituye la doctrina del verdadero profeta. Jesús fue el último verdadero profeta, Adán fue el primero. Los textos reconocen a Jesús carácter mesiánico, pero insisten enérgicamente en denominarlo profeta. Otras fuentes aclaran que para los ebionitas Jesús era hijo de José y María, nacido como los demás hombres. Todos estos datos apuntan a un estadio doctrinal muy primitivo, el primer despegue de la especulación sobre Jesús, en perfecta consonancia con el contexto apocalíptico y las manifestaciones de la esperanza mesiánica en Palestina en la época que historiamos. En el judaísmo de la época no era una cuestión banal designar a un personaje «mesías» o «profeta». Fuera de un ambiente apocalíptico fue posible unir los dos títulos en una sola atribución, pero en la Palestina anterior a la guerra judaica esto resulta inverosímil.

Queda la cuestión de la identidad entre los veneradores del profeta descritos en las *Homilias clementinas* y la primera comunidad de Jerusalén. Las consideraciones probabilísticas otorgan a la tesis de la identidad un alto grado de plausibilidad. En efecto, la especulación de las *Homilias* presenta dos características esenciales: es estrictamente judaica y es sumamente arcaica. Por el primer capítulo es obligado relacionarla con Palestina. Por su parte, el arcaísmo cristológico sugiere los primerísimos estadios de la reconsideración de la figura de Jesús. En el fenómeno religioso de la exaltación de un personaje no caben retrocesos. El estadio más elemental es siempre el más antiguo.

Hay todavía otro importante elemento de juicio: la denominación de «ebionitas». El término proviene de la palabra hebrea «ebionim», que significa «pobres». El hecho de que se trate de una expresión hebrea y no aramea excluye toda explicación socioeconómica, y sugiere un significado espiritual de directa inspiración bíblica: «Saciaré de pan a sus pobres» (Salmo 131, 15), «El pobre no es olvidado hasta el fin» (Salmo 9, 19), «Salvaré (el rey futuro) el alma de los pobres» (Salmo 71, 13), «Los pobres pacerán en mis prados» (Isaías 44, 30). En todos estos pasajes el término hebreo para «pobres» es *ebionim*. La comunidad de seguidores de Jesús se identificaba con los pobres de las promesas mesiánicas. Los cristianos, más adelante, siguieron denominando «ebionim» a la comunidad de Jerusalén, según consta por las cartas de Pablo, quien llegó a organizar una colecta para los «pobres» de la ciudad madre.

En los primeros capítulos del libro de los Hechos el relato legendario permite espigar datos ya no solo ilustrativos, sino en cierto modo confirmatorios de la hipótesis aquí adoptada. La tradición recogida por el autor presenta a los seguidores de Jesús cumpliendo los ritos de la religión judaica. Un notable pasaje revela la creencia en Jesús profeta. En el primer discurso de Pedro al pueblo leemos: «Moisés dijo: “El Señor Dios suscitará entre vuestros hermanos un profeta como yo” ... Para vosotros en primer lugar resucitó Dios a su Siervo...» (Hechos 3, 22, 26). Ahora bien, las *Homilias clementinas* citan también el texto mosaico, pero lo ponen en boca de Jesús: «Él dijo: Yo soy aquel acerca del cual Moisés profetizó en estos términos: El Señor, etc.» (*Homilia*, III, 5, 3). Es probable que detrás de ambos textos se halle una única tradición jerosolimitana acerca de Jesús profeta.

Podemos resumir las creencias de la primera comunidad de Jerusalén en los siguientes términos: Jesús fue un israelita justo al que Dios eligió para ser el profeta anunciador de la venida del Mesías, para lo cual recibió el espíritu profético. Jesús exhortó al perfecto cumplimiento de la Tora. Comenzaron a atribuírsele exorcismos y sanaciones en nombre de Yahveh. Su predicación significó el inicio del fin de los tiempos. El Mesías (distinto de Jesús) vendrá sin tardanza, juzgará a todas las naciones e inaugurará el reino de Dios, en el cual Israel tendrá lugar preferente.

La comunidad cristiana de Jerusalén se mantuvo en el seno de la ortodoxia judía hasta su dispersión a raíz de la guerra de 66-70. El reconocimiento de la misión profético-escatológica de Jesús no colocaba al grupo al margen de la gran corriente de la religión de Israel. Todos los indicios (Hechos, ebionitas, cartas de Pablo, Flavio Josefo) apuntan a la fidelidad de la comunidad hacia la Tora, el Templo y las instituciones. En el abigarrado panorama de las sectas y grupos jerosolimitanos, los seguidores de Jesús podían aparecer como una facción más, en pugna ocasional con otros grupos, pero nunca enfrentados a las grandes instituciones. Incluso cuando en el año 62 Santiago el hermano de Jesús fue ejecutado por el Sumo Sacerdote Anano, «los más escrupulosos cumplidores de la Ley» en la ciudad protestaron airadamente.

Esenios y cristianos

Suele hablarse de contactos e influencias de los esenios con y sobre el cristianismo naciente. Tales relaciones son altamente probables, pero ninguna fuente antigua ofrece información fiable al respecto. En efecto, los documentos cristianos antiguos, que mencionan prácticamente todo el abanico de las sectas y corrientes del judaísmo contemporáneo, no contienen ni la más mínima alusión a los esenios. ¿Debemos concluir que los primeros cristianos quisieron celar cuidadosamente su verdadera fuente de inspiración? Creo que sería una conclusión precipitada. Quizá la razón de esta ambigüedad se halla en la radical diversidad de la orientación religiosa de esenios y cristianos, los primeros vueltos involutivamente hacia el pasado, los segundos abiertos progresivamente hacia el futuro. En todo caso, el cristianismo palestinese sobrevivió a la orfandad del 66-70, mientras que el esenismo sucumbió definitivamente.

Así pues, la hipótesis de una dependencia del cristianismo palestinese arcaico respecto al esenismo no halla confirmación en los textos. En consecuencia, me limitaré a exponer las coincidencias más notorias sin sacar de ellas conclusión alguna.

Flavio Josefo y Filón coinciden en afirmar que los esenios formaban comunidades en los pueblos y villas de Palestina. Eran considerados una «secta» dentro del judaísmo, como los fariseos y los saduceos, pero no eran tachados de heterodoxia, a pesar de su escaso entusiasmo por el culto del Templo.

Hay ocasionales convergencias entre el Jesús de los Evangelios y Qumrán. Ambos profesan una radical renuncia a la propiedad privada y recomiendan a los discípulos viajar sin dinero y remitirse a la hospitalidad de los fieles. La imposición de manos a los enfermos es una práctica que en contexto judaico se registra solo en Jesús y en los esenios (véase 1 Q *Génesis apócrifo* 20, 22-29). Lo mismo cabe decir de la relativa prohibición del divorcio, establecida en el *Rollo del Templo* y en el *Documento de Damasco*. Algunos de los títulos aplicados a Jesús en los escritos cristianos, que parecían singulares, reciben nueva luz a partir de los textos de Qumrán. Tal sucede con el título de Hijo de Dios (véase el pasaje mesiánico de 4 Q *El Hijo de Dios*). También la simple denominación «Señor» viene ilustrada en textos qumránicos. La expresión «Hijo del hombre», tan característica del Jesús palestinese, es genéri-

camente utilizada entre los esenios sin significado mesiánico. Hay un notable paralelo entre las bienaventuranzas del Sermón de la Montaña y el manuscrito 4 Q 525 de Qumrán. La doctrina cristiana de «dos dos caminos» se halla explícitamente en la *Regla de la Comunidad*. El pasaje sobre la corrección fraterna de Mateo 18, 15-17 tiene un exacto paralelo en la *Regla de la Comunidad* 1 QS 5, 24-6, 1. También el prólogo del Evangelio de Juan tiene reminiscencias qumranianas en la misma *Regla de la Comunidad* y en los *Himnos* (9, 7-8, y 9, 19-20).

Algunos de estos paralelos son impresionantes, pero queda por dilucidar si se trata de verdaderos influjos de los textos de Qumrán o de elementos comunes al judaísmo de después del exilio. Es decir, que esenios y cristianos beben en las mismas fuentes. A falta de constataciones filológicas y de datos históricos, lo que estas convergencias permiten establecer en último término es la continuidad entre el cristianismo y los movimientos religiosos de su entorno.

El despegue del cristianismo helenista

En Jerusalén se encontraban presentes muchos extranjeros, sobre todo durante la estación seca de marzo a septiembre, en el transcurso de la cual tenían lugar las tres grandes fiestas judías (Pascua, Pentecostés y Tabernáculos). Muchos judíos de la diáspora pasaban temporadas en Jerusalén. Hay constancia acerca de visitantes o peregrinos de Roma, Grecia, Chipre, Asia Menor, Mesopotamia, Arabia, Egipto y, por supuesto, Siria, que contaba con la más numerosa colonia judía extrapalestinese. Los extranjeros tenían en ocasiones sus propias sinagogas y hospicios en la ciudad. Los textos hablan de las sinagogas de los alejandrinos, de los tarsiotas (cilicios), de los libertos (probablemente romanos). La población flotante de Jerusalén solía doblar con creces a la estable.

Este trasiego de viajeros facilitaba extraordinariamente el intercambio de ideas. Durante todo el periodo helenístico puede apreciarse el progresivo influjo de la cultura griega en Palestina y en Jerusalén. No hay que olvidar que en todo el territorio las ciudades helenísticas coexistían con las poblaciones judías, y que el griego era la lengua transmisora. El mismo fariseísmo evoluciona en este sentido. Pero también de la ciudad madre partían mensajes ideológicos hacia la diáspora. Las

sinagogas diasporales fueron tendencialmente fariseas, e incluso la apocalíptica palestina se difundió en Asia Menor.

La creencia en la misión profética de Jesús también experimentó un proceso de expansión hacia la diáspora. El hecho es incontrovertible; solo hay que dilucidar el modo como se produjo.

La comunidad o sinagoga cristiana de Jerusalén proclamaba un mensaje para Israel, bien diferenciado del de las demás sectas: anunciaba la próxima venida del Mesías de acuerdo con la predicación de los profetas Juan y Jesús y a raíz de la muerte martirial de Jesús. Era natural, pues, que intentase hacer llegar este mensaje a todos los hijos de Israel. Y esto fue lo que hicieron los primeros cristianos.

Poseemos una sola versión narrativa del inicio de este proceso. Se halla en el libro de los Hechos. Su fiabilidad histórica es escasa, pero hay motivos para otorgarle un fondo de verdad. En primer lugar, los eventos descritos son plausibles y responden a las expectativas de la secuencia histórica. Por otra parte, el tenor de la narración rompe la coherencia de la tesis del autor acerca de la absoluta unidad que reinaba en la comunidad. Podemos concluir, pues, aduciendo el criterio de dificultad, que la narración contiene un núcleo histórico válido. Los hechos narrados se sitúan cronológicamente entre los años 32-35.

He aquí el primero de los pasajes que debemos examinar:

En aquellos días, al crecer el número de los discípulos, los de lengua griega se quejaron contra los de lengua hebrea; decían que en el suministro diario descuidaban a sus viudas. Los apóstoles convocaron el pleno de los discípulos y les dijeron:

«No está bien que nosotros desatendamos el mensaje de Dios por servir a la mesa. Por lo tanto, hermanos, escoged entre vosotros a siete hombres de buena fama, dotados de espíritu y habilidad, y los encargaremos de esa tarea; nosotros nos dedicaremos a la oración y al servicio del mensaje».

La propuesta les pareció bien a todos, y eligieron a Esteban, hombre dotado de fe y Espíritu Santo, a Felipe, Prócoro, Nicanor, Timón, Pármenas y Nicolás, prosélito de Antioquía. Se los presentaron a los apóstoles y ellos, imponiéndoles las manos, oraron.

En mensaje de Dios iba cundiendo, y en Jerusalén crecía mucho el número de discípulos; incluso gran cantidad de sacerdotes respondían a la fe (Hechos 6, 1-7).

Lo que sabemos acerca de la composición de la población de Jerusalén nos hace recibir con naturalidad la noticia de que en el grupo de discípulos de Jesús había judíos de la diáspora, de lengua griega. Otro dato admisible es que hubo disensión entre diasporitas y jerosolimitanos. Todo lo demás es pura leyenda, destinada a refrendar para la tradición la institución del diaconado tal como existía a finales del siglo I.

La lista de siete elegidos ofrecida por Hechos incluye solamente nombres griegos. Uno de ellos, Nicolás, era un prosélito de Antioquía. Otro, Esteban, iba a desencadenar la crisis.

Según nuestro cronista, Esteban discutió con los de la sinagoga de los libertos, los cuales lo acusaron de «blasfemias contra Dios y contra Moisés», que luego se transformaron en «contra el lugar santo y la Ley» (Hechos 6, 8-14). Sigue una descripción del juicio y luego del ajusticiamiento de Esteban inspirado en la narración de la pasión de Jesús y quizá en la muerte de Santiago treinta años más tarde. Seguimos en plena leyenda.

El discurso que el autor de Hechos pone en boca de Esteban es una composición en su mayor parte poco significativa. Pero al final incluye un tremendo ataque contra la ortodoxia del templo: «El Altísimo no habita en edificios contruidos por hombres» (Hechos 6, 48). Esteban representaría, pues, una versión radicalizada del movimiento de sustitución de un culto centrado en el templo por un culto desarrollado en torno a la sinagoga, tendencia típicamente farisea. Es dudoso que una posición tan radical fuera adoptada por miembros del grupo de seguidores de Jesús en Jerusalén, por más «helenistas» que fueran. Es más verosímil ver en el discurso de Esteban una visión reinterpretativa de la historia de Israel destinada a sancionar una religión más espiritualista y organizada en torno a las asambleas locales, situación más propia del cristianismo a finales del siglo I.

Fuere lo que fuere de las doctrinas de los «helenistas», algo hubo en ellas que incomodó no solo a los cristianos «hebreos» sino incluso a las autoridades de Jerusalén. En continuidad retrospectiva respecto al conflicto promovido más tarde por Pablo entre los seguidores de Jesús, podemos suponer que se trató de la no obligatoriedad de algunas prescripciones de la Ley para los «metuentes», es decir, para los paganos devotos del judaísmo. Esta actitud provocó molestias y aun persecuciones contra los «helenistas». En este punto, el testimonio personal de Pa-

blo es insoslayable: «Sin duda habéis oído hablar de mi conducta pasada en el judaísmo: con qué saña perseguía yo a la Iglesia de Dios» (Gálatas 1, 13). ¿Cuál era el alcance de esta persecución? Mejor aún: ¿cuál podía ser?

La cuestión de las competencias del tribunal del Sanedrín sigue suscitando controversias entre los historiadores. No he tratado este tema en el capítulo sobre la muerte de Jesús porque, como creo haber dejado establecido, las autoridades judías no tuvieron ninguna intervención en este caso. El punto más conflictivo es el de las atribuciones para sentenciar y ejecutar la pena de muerte. Resulta que los textos que se desearía dilucidar, los referentes a la historia cristiana, son la principal y casi única fuente para este periodo. Pero puede afirmarse con seguridad que para el resto de la jurisdicción penal, para la administrativa y para la religiosa, el Sanedrín gozaba de plena competencia, de acuerdo con la universal costumbre romana de mantener en funciones a los tribunales locales. En Jerusalén y en Judea las autoridades judías tenían a su cargo la administración ordinaria y el mantenimiento del orden público, para lo cual disponían de un cuerpo de policía. Es, pues, perfectamente plausible una persecución de las autoridades judías contra los helenistas, con procedimientos policiales y cárcel. Es inverosímil, en cambio, la sentencia de muerte contra Esteban.

El grupo de «helenistas» tuvo que abandonar la ciudad, rechazado por sus propios cofrades y amenazado por la autoridad. Así se trasluce de la incoherente noticia de los Hechos: «Aquel día se desató una violenta persecución contra la Iglesia de Jerusalén; todos, menos los apóstoles, se dispersaron por Judea y Samaria» (8, 1). Resulta sorprendente que los únicos no molestados fueran los «apóstoles». Añadamos que en Hechos 9, 31 se dice explícitamente que «la Iglesia gozaba de paz en toda Judea, Galilea y Samaria». Efectivamente, los judíos ortodoxos seguidores del profeta Jesús permanecieron perfectamente integrados en la vida religiosa de la capital de Israel. La sinagoga cristiana, una de las muchas de Jerusalén, no fue nunca reprimida. El problema viajó con los fugados.

En resumen: un grupo de judíos helenísticos, es decir, de lengua griega, residentes o transeúntes en Jerusalén, creyó que el martirio del profeta Jesús marcaba el inicio del tiempo final; en este periodo expectante Israel se abría a todas las naciones, eliminando las prescripciones

limitativas de la Ley, y en particular la circuncisión. En consecuencia, los paganos que deseaban agregarse al pueblo elegido no estaban obligados a circuncidarse, ni a acudir al Templo ni a observar las prescripciones alimenticias. La Ley, sin embargo, seguía vigente para los judíos.

Pero los seguidores helenistas de Jesús no se contentaron con limitar el alcance de la Ley. Ya en sus nuevos predios de Antioquía y de Damasco, donde se habían refugiado, profundizaron en la reflexión sobre el significado de la muerte de Jesús y pusieron las bases de lo que he venido denominando tercer estrato de la exaltación del personaje: Jesús no era un mero profeta, como sostenía la comunidad judía de Jerusalén, sino que había sido resucitado por Dios y había sido designado Mesías-que-ha-de-venir, venida, además, inminente. Este es el mensaje que iba a conmover a Pablo y a motivar su conversión.

Es en los círculos de los helenistas en Antioquía y en Damasco donde hay que situar los primeros pasos de las leyendas (tercer estrato de la tradición) que desembocaron en las narraciones de los Evangelios de la segunda generación cristiana (cuarto estrato de la tradición). La seguridad de la memoria sobre Jesús conservada en Jerusalén no bastaba para ilustrar y vigorizar las nuevas creencias. Había que justificar, en primer lugar, el aparente fracaso de la obra de Jesús².

La resurrección y la designación mesiánica cumplían este objetivo. Se crearon narraciones que exaltaban la figura de Jesús durante su vida terrestre: milagros y predicaciones. Pero hay más. En el primitivo núcleo narrativo, discernible en la fuente del evangelio de Marcos y conocido ya por Pablo, hay dos tipos de noticias de suma gravedad: el rechazo de Jesús por sus familiares y la responsabilidad de los judíos en la muerte de Jesús. La primera noticia es fundamentalmente cierta; la segunda es, como he mostrado en los capítulos 7 y 10, una patraña creada por los grupos de helenistas escapados de Jerusalén, y obedece a su resentimiento hacia los judíos que los persiguieron y hacia los cristianos judíos que se desentendieron de ellos. En la lógica de los helenistas, los judíos celosos de la Ley entregaron a Jesús porque este venía a abolirla. En claroscuro, quedaba comprometida en este proceso la familia de Jesús.

² Véase la magistral exposición de este argumento por Gonzalo Puente Ojea, *El Evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia*, Siglo XXI, Madrid, 1992.

Irrumpe Pablo

La iniciativa de los cristianos helenistas traza un neta línea de demarcación entre los seguidores de Jesús ligados a su familia y a la observancia de la Ley y los creyentes de la diáspora helenística. Una cuarta gran figura histórica, después de Juan, de Jesús y de Santiago, iba a convertir esta línea en un verdadero foso: Pablo, apóstol de Jesucristo, creador de la forma de cristianismo que ha perdurado hasta el día de hoy.

La vida y la obra de Pablo escapan del ámbito de este ensayo mío³, ceñido a la historia de Jesús y su familia. Aquí me limitaré a reseñar los aspectos de la acción de Pablo desde el punto de vista de sus adversarios, la sinagoga cristiana de Jerusalén regida por Santiago. Esta perspectiva es insólita en la historiación, pues siempre se parte de Pablo para arribar a la comunidad de Santiago, mientras aquí es el proceso inverso el que me propongo poner de manifiesto.

Hay en la vida de Pablo un hecho que ha intrigado a los historiadores: muchos indicios apuntan a que Pablo estaba presente en Jerusalén cuando Jesús fue ejecutado. Sin embargo, nunca, ni en su epistolario ni en la leyenda paulina transmitida en Hechos, hace la más mínima referencia a haber sido testigo de este acontecimiento. En el capítulo 1 he aireado esta constatación y la he propuesto como dato cardinal de mi reconstrucción histórica. Veamos ahora cómo relata el mismo Pablo sus primeros contactos con los cristianos de Jerusalén.

La fuente principal, y uno de los documentos fundamentales de la historia de los orígenes del cristianismo, es la Carta a los Gálatas, que contiene una sección autobiográfica.

El primer capítulo de esta autobiografía evoca el pasado de Pablo como perseguidor de la comunidad cristiana y como adepto de un judaísmo riguroso:

Sin duda habéis oído hablar de mi conducta pasada en el judaísmo; con qué saña perseguía yo a la Iglesia de Dios tratando de destruirla y hacía carrera en el judaísmo más que muchos compatriotas de mi generación, por ser mucho más fanático de mis tradiciones ancestrales (Gálatas 1, 13-14).

³ He expuesto este tema en *La sinagoga cristiana*, 2005, págs. 75-97.

La Carta a los Filipenses amplía someramente estas informaciones:

Lo que es yo, ciertamente tendría motivos para confiar en lo propio, y si algún otro piensa que puede hacerlo, yo mucho más: circuncidado a los ocho días de nacer, israelita de nación, de la tribu de Benjamín, hebreo de pura cepa, y por lo que toca a la Ley, fariseo; si se trata de fanatismo (*zêlos*), fui perseguidor de la Iglesia, y si de la rectitud que propone la Ley, era intachable (3, 4-6).

Pablo era un fariseo adicto al sector más fanático. ¿Dónde se produjo el miedo de Pablo en el judaísmo estricto? Probablemente en Jerusalén. En efecto, Jerusalén era el gran centro del fariseísmo riguroso. Por otra parte, solo en Judea era imaginable una «persecución» de tipo religioso, como veremos a continuación.

«Con saña perseguía yo a la Iglesia de Dios tratando de destruirla», declara el apóstol. Y también en 1 Corintios 15, 9: «Perseguí a la Iglesia de Dios».

Estas breves declaraciones plantean dos grandes interrogantes: ¿Cuál era esta «Iglesia de Dios»? ¿En qué consistió la persecución?

Gálatas 1, 21-22 establece claramente que las comunidades perseguidas eran «las de Judea», por tanto, principalmente la de Jerusalén regida por Santiago. La Primera Carta a los Tesalonicenses ofrece otro indicio:

De hecho, vosotros, hermanos, resultasteis imitadores de las Iglesias de Dios de Judea, pues vuestros propios compatriotas os han hecho sufrir exactamente como a ellos los judíos (2, 14).

Esta persecución pudo haber tenido lugar más tarde, pero su simple mención basta para explicitar un hecho genérico del que tomamos buena nota: los grupos cristianos eran objeto de persecución en Judea. Los perseguidores no son difíciles de identificar: son «los judíos» fanáticos, de acuerdo con la descripción que hace Pablo de sí mismo como perseguidor. Y aquí enlazamos con el episodio que he descrito anteriormente y con la crónica de la comunidad judía cristiana de Jerusalén: el surgimiento de una corriente «helenista» y la persecución de que fue objeto. El Libro de los Hechos reseña un acontecimiento del que ahora podremos extraer datos atendibles:

Dando un grito estentóreo (los sanedritas), se taparon los oídos y, todos a una, se abalanzaron sobre (Esteban); lo empujaron fuera de la ciudad y se pusieron a apedrearlo. Los testigos, dejando sus capas a los pies de un hombre joven llamado Saulo, se pusieron a apedrear a Esteban... Saulo aprobaba la ejecución. Aquel día se levantó una violenta persecución contra la Iglesia de Jerusalén; todos, menos los apóstoles, se dispersaron por Judea y Samaría... Saulo, por su parte, se ensañaba con la Iglesia; penetraba en las casas y arrastraba a la cárcel a hombres y mujeres (Hechos 7, 57-8, 3).

Situémonos ahora en el ámbito de la comunidad judía cristiana de Jerusalén. Sabemos ya que la actitud contraria a la Ley la sostuvo un sector de esta comunidad, el de los «helenistas»; este fue el sector perseguido por Pablo. Este, por lo tanto, nunca «persiguió» al grupo de los cristianos judíos observantes de la Ley encabezado por Santiago. Los perseguidos fueron los helenistas. El grupo ligado a Santiago y a la familia de Jesús rechazó también las innovaciones de los helenistas y persistió en su fidelidad a la Ley. No cabe colegir que los de Santiago persiguieran a los helenistas, pero los acontecimientos posteriores manifiestan claramente que los rechazaron, suscitando un perceptible resentimiento en los perseguidos.

Los helenistas abandonaron la ciudad y se instalaron en Antioquía y en Damasco; aquí es probablemente donde Pablo entró en contacto con ellos e inició su aventura espiritual.

La conversión de Pablo

Pablo narra en sencillos términos su conversión:

Y cuando aquel que me escogió desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia se dignó revelarme a su Hijo para que yo lo anunciara a los paganos, no consulté con nadie de carne y hueso, ni tampoco subí a Jerusalén para ver a los apóstoles anteriores a mí, sino que inmediatamente salí para Arabia, de donde volví otra vez a Damasco (Gálatas 1, 15-17).

La conversión de Pablo es uno de los hechos fundamentales de la historia cristiana. Nos gustaría conocer más detalles acerca de sus mo-

tivaciones, de su desarrollo, de sus consecuencias inmediatas. La segunda generación cristiana no debía estar mucho mejor informada, y satisfizo su curiosidad con la emotiva leyenda del «camino de Damasco». A falta de datos concretos podemos centrar nuestra búsqueda en el contexto para hacer resaltar de este modo las escuetas referencias de Pablo.

Hemos visto que Pablo se describía a sí mismo, antes de su conversión, como «zelote» y que este término no tenía en la época connotaciones necesariamente políticas. Pablo aparece en sus escritos totalmente ajeno a las preocupaciones palestinas. Era un típico judío estricto observante de la diáspora, más cercano a Filón que a los mesianismos nacionalistas de Palestina.

El problema más acuciante de las sinagogas de la diáspora era la relación con los paganos, y en particular con el sector de los paganos simpatizante con el judaísmo, los denominados «temerosos» o, en latín, *metuentes*. La toma de posición del fariseo Pablo en este punto es clara: él es un zelote: está a favor de una estricta interpretación de la Ley; los paganos se salvarán entrando en el pueblo de Israel a través de la circuncisión y de la observancia de la Ley.

Cuando en Jerusalén un grupo de judíos, probablemente de lengua griega, anunció un tipo de mesianismo universalista que ponía en peligro la exclusividad de los privilegios de Israel, Pablo reaccionó duramente. Su enemigo no era todo el grupo de judíos seguidores de Jesús, ni tampoco propiamente el profeta mesiánico ejecutado por Pilato. Sus enemigos eran hombres precisamente muy próximos a él por sus preocupaciones, judíos de la diáspora excitados por el espectáculo de los paganos acudiendo a adorar al Dios único.

Acabo de señalar que existía una proximidad motivacional entre Pablo y sus perseguidos: el problema de los paganos. Ahora bien, Pablo describe el motivo de su conversión con estas palabras: «Se dignó revelarme a su Hijo para que yo lo anunciara a los paganos» (Gálatas, 1, 16). Si la confidencia es fiable, el objeto de la conversión de Pablo, su punto de llegada, aparece con toda claridad: es ni más ni menos que el universalismo de los cristianos a los que perseguía. El movimiento de conversión de Pablo discurrió, pues, de la intransigencia farisaicozelota a la apertura judeohelenística. Pablo comprendió que la gloria de Israel estaba en abrir de par en par a los gentiles las puertas de la sinagoga.

¿Qué papel jugó en esta conversión la figura de Jesús? Pablo declara abiertamente que él vio a Jesús resucitado: «Por último se me apareció también a mí, como al nacido a destiempo» (1 Corintios 15, 9). Pablo comprendió súbitamente que la creencia de los helenistas a los que había perseguido, la resurrección de Jesús, marcaba el inicio de los tiempos mesiánicos en los que Israel sería la luz de las naciones.

Es muy probable que la conversión de Pablo tuviera lugar en Damasco, donde se habían refugiado algunos de los fugados de Jerusalén. En la ciudad había muchos *metuentes* y muchas mujeres prosélitas. La fecha se situaría entre los años 34 y 38.

La Carta a los Gálatas sigue informando:

Después, tres años más tarde, subí a Jerusalén para conocer a Cefas y me quedé quince días con él. No vi a ningún otro apóstol, excepto a Santiago, el hermano del Señor. Y en esto que os escribo Dios me es testigo de que no miento. Fui después a las regiones de Siria y de Cilicia. Las iglesias cristianas de Judea no me conocían personalmente; nada más oían decir que «el que antes nos perseguía predica ahora la fe que antes intentaba destruir», y alababan a Dios por causa mía (Gálatas 1, 18-24).

Esta visita tuvo lugar entre 36 y 40. Escrutémosla desde el campo jerosolimitano. La sinagoga cristiana de Jersusalén, pasada la crisis de los helenistas, vivía en paz. De repente, pasados tres años, recibe la visita de un conspicuo representante de los conflictivos helenistas. Nada sabemos de los resultados de este encuentro. Lo único cierto es que no se llegó a acuerdo alguno, aunque tampoco se rompieron las relaciones. Cada grupo siguió su camino bajo el venerado nombre de Jesús. La ruptura total entre cristianos judíos observantes y cristianos negadores de la Ley no tuvo lugar hasta la tercera y la cuarta generación.

Transcurridos quince días en Jerusalén, Pablo pasó a Siria y a Cilicia. La capital de Siria era Antioquía, una de las ciudades más populosas del Imperio. La capital de Cilicia era Tarso. En estas ciudades Pablo «predicó la fe que antes intentaba destruir» y «evangelizó a los paganos» durante catorce años.

La Carta a los Gálatas sigue ofreciendo datos fundamentales para la comprensión de los conflictos que enfrentaron a las primeras comunidades cristianas:

Pasados catorce años subí de nuevo a Jerusalén en compañía de Bernabé, llevándome también a Tito. El motivo de la subida fue una revelación. Expuse a los de allá el Evangelio que pregono a los paganos, y mantuve trato privado con «los respetados». Lo hice para evitar que mis afanes de ahora o de entonces resulten inútiles. Y así fue; ni siquiera obligaron a circuncidarse a mi acompañante, Tito, aunque era griego.

Se debía la cosa a aquellos intrusos, a aquellos falsos hermanos que se infiltraron para acechar nuestra libertad esa que tenemos gracias a Cristo Jesús con intención de esclavizarnos. Ante aquellos ni por un momento cedimos dejándonos avasallar, para que la verdad del Evangelio siguiera con vosotros.

Pues bien, por parte de «los respetados» por ser algo (lo que fueron o dejaron de ser no me interesa nada, Dios no mira lo exterior del hombre), a mí, como decía, «los respetados» no tuvieron nada que añadirme, todo lo contrario: vieron que se me ha confiado anunciar el Evangelio a los incircuncisos, como Pedro a los circuncisos (pues aquel que capacitó a Pedro para el apostolado de la circuncisión me capacitó también a mí para los paganos). Reconociendo el don que he recibido, Santiago, Cefas y Juan, los respetados como pilares, nos dieron la mano a mí y a Bernabé en señal de solidaridad, de acuerdo en que nosotros nos dedicáramos a los paganos y ellos a los judíos. Solo nos pidieron que nos acordásemos de los pobres, y eso en concreto lo tomé muy a pecho (Gálatas 2, 1-10).

Esta nueva visita tuvo lugar hacia el año 51. Veamos cómo se podían ver las cosas en la comunidad de Jerusalén.

Santiago y los suyos discrepaban de los helenistas en el fondo de la cuestión. Probablemente no ponían obstáculo a la admisión de simpatizantes cristianos a título de *metuentes*. Esto se hacía en todas las sinagogas del mundo. Pero si un gentil quería integrarse en el pueblo elegido y pasar a ser un prosélito, tenía que circuncidarse, de acuerdo con la Ley. La práctica de los helenistas y Pablo, de aceptar en el pueblo elegido a gentiles incircuncisos, era completamente rechazable. Con estos antecedentes, los dirigentes de Jerusalén se consideraron obligados a enviar a Antioquía y a Damasco «inspectores» para urgir el cumplimiento de la Ley. Estos «falsos hermanos», como los denomina Pablo, debieron encontrar en Antioquía una situación bastante consolidada: habían transcurrido trece años desde el primer contacto de Pablo con

los jerosolimitanos. Si no hubo otros contactos (y el tenor narrativo de Gálatas más bien los excluye), son muchos años de vida independiente. Tanto alejamiento es indicio de profundas diferencias. La presencia de estos molestos enviados motivó el nuevo viaje de Pablo a Jerusalén.

La reseña que ofrece Pablo de esta reunión adolece de parcialidad, de acuerdo con las noticias que seguidamente él mismo desgrana. No hubo tal «solidaridad», sino una especie de armisticio. Todo lo más que puede colegirse es que los de Jerusalén pusieron un límite que no se podía traspasar so pena de ruptura: los judíos cristianos tenían que observar la Ley en todos sus preceptos: la circuncisión de sus hijos, las normas alimentarias y la no frecuentación de los gentiles, en particular abstenerse de comer juntos. La «libertad» afectaría a los gentiles conversos, no a los judíos. Con todo, no rompieron las relaciones. Pablo siguió reconociendo a los de Jerusalén una cierta primacía, y los de Santiago, por su parte, solicitaron a las comunidades de la diáspora un auxilio económico.

El libro de los Hechos (15, 1-35) ofrece un reseña del encuentro en Jerusalén totalmente deformada por la doctrina de las comunidades cristianas de la diáspora a finales del siglo I. Dejo a los eruditos la tarea de hacerla concordar con la noticia de Pablo.

La continuación de la carta de Pablo pone de manifiesto la persistencia del conflicto:

Pero cuando Cefas fue a Antioquía, tuve que encararme con él, porque se había hecho culpable. Antes que llegaran ciertos individuos de parte de Santiago, comía con los paganos; pero llegados aquellos empezó a retraerse y ponerse aparte, temiendo a los partidarios de la circuncisión. Los demás judíos se asociaron a su ficción y hasta el mismo Bernabé se dejó arrastrar con ellos a aquella farsa. Pero cuando yo vi que no andaban a derechas con la verdad del Evangelio, le dije a Cefas delante de todos: «Si tú, siendo judío, vives según las costumbres paganas y no a la manera judía, ¿cómo intentas forzar a los paganos a las prácticas judías?» (Gálatas 2, 11-14).

La comunidad de Antioquía era mixta, es decir, estaba compuesta por cristianojudíos y por cristianogentiles. Este será el estatuto de la mayoría de Iglesias cristianas de este periodo, como deja traslucir el epis-

tolario paulino. Estas comunidades solo podían subsistir en el seno de la sinagoga, que era su lugar natural.

Cefas, adscrito claramente por Pablo a la misión de los circuncidados, pasó a instalarse a Antioquía. Nada permite suponer que ejerciera labor misional entre los gentiles; su ámbito de influencia fue, consiguientemente, la sinagoga antioquena. La venida de Cefas a Antioquía pudo ser la consecuencia de un distanciamiento entre él y Santiago. Veámoslo desde el punto de vista jerosolimitano.

Santiago se mantuvo acérrimo defensor de la íntegra observancia de la Ley. Pedro se manifestó más conciliador y estuvo dispuesto a admitir la existencia de dos caminos en el breve tiempo que faltaba hasta la venida del reino de Dios: el de los creyentes no circuncidados y el de los judíos circuncidados y circuncidantes. Santiago no se avino a este arreglo, y Pedro decidió abandonar definitivamente la comunidad de Jerusalén, en la que, en cuanto antiguo partidario de la lucha armada, no debía sentirse demasiado cómodo.

Con increíble contumacia, Santiago envió a Antioquía nuevos emisarios para urgir la circuncisión de los conversos del paganismo. Resulta ahora evidente que el «acuerdo» de Jerusalén no había sido bien recibido por los partidarios de Santiago. La reacción de Pablo, como se echa de ver por el tono de su carta, fue airada y puso a las comunidades al borde de la ruptura.

La narración paulina ha configurado ya tres tipos de cristiano: *a)* el judío intransigente que exige la circuncisión de los paganos; *b)* el judío observante que tolera la no circuncisión de los paganos; *c)* el gentil creyente no circuncidado. Y tres corrientes del cristianismo: la de Jerusalén, la de Pedro y la de Pablo. Pronto habrá que añadir un nuevo tipo: el judío que rechaza la circuncisión.

El tipo *b)* aflora en Hechos a raíz del relato sobre una nueva visita de Pablo a Jerusalén hacia el año 56. En este pasaje se mezclan datos indudablemente históricos con desarrollos legendarios. Me atenderé únicamente a una líneas que ilustran el argumento que nos concierne en este apartado:

Quando llegamos a Jerusalén, los hermanos nos recibieron gustosos. Al día siguiente fuimos con Pablo a casa de Santiago, donde estaban también todos los responsables. Pablo los saludó y les contó punto por

punto lo que Dios había hecho entre los paganos por ministerio suyo. Al oírlo, alabaron a Dios y le dijeron: «Hermano, ya ves cuántos miles de judíos se han hecho creyentes, pero todos siguen siendo celosos de la Ley. Por otra parte, han oído rumores acerca de ti: que a los judíos que viven entre paganos les enseñas que rompan con Moisés, diciéndoles que no circunciden a sus hijos ni observen las tradiciones. A ver qué hacemos. Por supuesto, se van a enterar de que has llegado; por esto, sigue nuestro consejo: hay aquí cuatro hombres que tienen que cumplir un voto; llévatelos, purifícalos con ellos y costéales tú el afeitado de cabeza; así sabrán todos que no hay nada de lo que se dice, sino que también tú estás por la observancia de la Ley... (Hechos 21, 17-24).

Esta noticia sirve únicamente para poner de manifiesto que a finales del siglo I, en el momento de la redacción de Hechos, había comunidades de raigambre paulina que sostenían que los creyentes cristianos de origen judío tenían que seguir circuncidando a sus hijos. Los cristianos de origen gentil no estaban sometidos a la Ley, pero los de origen judío sí. El pobre Pablo del pasaje reseñado es presentado, como si tal cosa, como partidario de «la observancia de la Ley». Este no es, como es sabido, el pensamiento de Pablo, para el cual la venida del Mesías ha liberado de la Ley también a los judíos, pero se trata de una componenda irénica que intenta fundir las corrientes de Pablo y de Pedro, bajo la fórmula «Pablo acepta a Pedro» y «Pedro acepta a Pablo».

Implicaciones políticas

Una de las tesis fundamentales de este libro es que Jesús se implicó plenamente en la lucha armada contra Roma, mientras que Santiago y el resto de la familia rechazaron esta opción. Este rechazo no es indicativo de indiferencia hacia el destino de Israel ni de insensibilidad ante los desmanes de los gobernadores romanos. La inmensa mayoría de los israelitas repudiaban el dominio romano y vivían en expectación apocalíptica y mesiánica. El hecho de que no favorecieran la solución armada no implica que despreciaran a los que la adoptaban o la habían adoptado. El fracaso de Jesús no impidió que fuese adscrito a la lista de los héroes del pueblo, y su muerte lo elevó a la categoría de mártir. El

grupo de sus seguidores fue respetado en Jerusalén, y hay indicios de que su número aumentaba progresivamente, incorporando incluso individuos de la clase baja sacerdotal.

Una corriente de modernos intérpretes sostiene que los seguidores de Jesús, con Santiago a la cabeza, mantuvieron el ideal de la revuelta armada. El problema de esta hipótesis es la ausencia de pruebas, incluso indiciaras. Creo que los escasos datos que las fuentes transmiten acerca de la comunidad de Jerusalén se enmarcan mucho mejor en un contexto de expectación apocalíptica que en un proyecto de lucha política.

El principal conflicto que sacudió a la primitiva comunidad cristiana, la secesión de los helenistas, tuvo carácter religioso. El resultado fue el fortalecimiento de la inserción de la comunidad cristiana en el judaísmo celoso de la Ley. En Jerusalén, ciudad pequeña donde todo se sabía, se supo apreciar el rigor de Santiago y los suyos frente a las peligrosas innovaciones de los helenistas y de Pablo. Ahora bien, los acontecimientos externos propiciaron una progresiva radicalización de los judíos celosos de la Ley frente a los desmanes del dominador romano. Los cristianos fueron inevitablemente arrastrados por este movimiento que culminó en el desastre de la guerra.

Entre los años 39 y 41 tuvo lugar uno de los incidentes más graves entre judíos y romanos. El emperador Cayo Calígula pretendió que le fuera erigida una estatua en el Templo de Jerusalén. El legado de Siria, Petronio, quedó horrorizado por la demanda, e interpuso toda clase de dilaciones. Entre el pueblo cundió el amargo recuerdo de la «abominación de la desolación» erigida en el Templo por Antíoco IV, que provocó la revuelta de los Macabeos. Por suerte, Calígula fue asesinado antes de que el proyecto se materializara, y las aguas volvieron a su cauce (amplias reseñas en Flavio Josefo, *Guerra* 2, 184-203, y en Filón, *Legatio*, 203-348). Pero es evidente que el temor y el odio ahondaron sus raíces entre el pueblo. No es descabellado sostener que los sucesos de 39-41 se hallan en el comienzo de la pendiente que llevó a la guerra de 66-70. Y es imposible imaginar a los cristianos de Jerusalén, los herederos del mártir Jesús, ajenos a estas conmociones.

La lapidación de Santiago, que he examinado ampliamente en el capítulo 11, tiene que ser situada en este contexto de creciente exasperación. Después del remanso de paz del reinado de Herodes Agripa I (41-44), el paso de Judea y Galilea a administración directa de Roma acarreo

continuos conflictos, propiciados por procuradores rapaces e incompetentes. Santiago gozaba de consideración entre el pueblo, los fariseos y la clase sacerdotal baja, y en cambio era un estorbo para el sacerdocio saduceo partidario de la convivencia con Roma. Flavio Josefo, al recordar que Santiago era «el hermano de Jesús llamado el Cristo», parece insinuar que el conflicto con Santiago se desarrolló en contexto de expectación mesiánica. El mártir Jesús era ya, para algunos, bandera de insurrección.

Cuatro años después de la muerte de Santiago estalló la revuelta. Los instigadores fueron los sacerdotes de clase baja, que rechazaron seguir ofreciendo el sacrificio diario en el Templo por el emperador y por Roma. La revuelta prendió, y uno de los primeros actos de los insurrectos fue, como de costumbre, quemar los archivos donde constaban las deudas. Los romanos, como era de esperar, atacaron la ciudad, y en el momento culminante, cuando estaban a punto de romper las defensas de los sublevados, el general Cestio dio orden de retirada. Los historiadores se han devanado los sesos para explicar esta increíble decisión, pero los insurrectos, que se sabían de memoria los libros de los Macabeos, no dudaron de que se trataba de una intervención divina, ¡por fin!, a favor de su pueblo.

Los cristianos de Jerusalén, de grado o por fuerza, se vieron envueltos en los terribles acontecimientos que se sucedieron, y fueron completamente exterminados con la destrucción de la ciudad en el año 70. La noticia de Eusebio (*Historia eclesiástica* 3, 5, 3), según la cual los cristianos de Jerusalén se retiraron a Pella antes del desastre final, es considerada legendaria por la mayoría de los historiadores. Había, sin embargo, comunidades cristianas adictas a la Ley en otras regiones de Palestina. Estas sobrevivieron y fueron conocidas por varios escritores cristianos, como Justino en el siglo II y Jerónimo en el siglo IV. Ya ha manifestado que la secta de los ebionitas procede probablemente en línea recta de los primitivos grupos cristianos de obediencia mosaica. Por otra parte, una excelente pléyade de estudiosos siriacistas ha ido desvelando un abigarrado mundo «al este de Antioquía» (ebionitas, el-kasaítas, mandeos, maniqueos...) en el que son discernibles trazos de las creencias de los primeros cristianos de Jerusalén y de Juan Bautista.

Resumen

El movimiento en el cual había participado Jesús prosiguió pero descartando por completo la lucha armada. Pasados algunos años regresaron a Jerusalén en un contexto de expectación escatológica. Entre los que acudieron a Jerusalén se hallaban la madre y los hermanos de Jesús.

Comenzó el proceso de exaltación de Jesús y de Juan Bautista, tenidos por mártires de significación macabea. Jesús fue considerado el profeta cuya muerte martirial anunciaba la llegada del fin de los tiempos, la venida del Mesías. El grupo de fieles de Jerusalén se mantuvo siempre dentro de la más estricta ortodoxia judía. El dirigente de la comunidad fue Santiago el hermano de Jesús.

Un grupo de judíos helenísticos creyó que el martirio del profeta Jesús marcaba el inicio del tiempo final; en este periodo expectante, Israel se abrió a todas las naciones, eliminando las prescripciones limitativas de la Ley, y en particular la circuncisión. En consecuencia, los paganos que deseaban agregarse al pueblo elegido no estaban obligados a circuncidarse, ni a observar las prescripciones rituales. Tanto los judíos en general como los cristianos judíos, cuyo jefe era Santiago rechazaron esta creencia. Los helenistas fueron perseguidos y huyeron a Damasco y a Antioquía, donde pusieron las bases del cristianismo gentil.

Pablo, después de perseguir a los cristianos helenistas, se convirtió a la creencia de sus perseguidos y la llevó al rechazo de la Ley de Moisés. Por este motivo se enfrentó con los cristianos judíos de Jerusalén, y en particular con Santiago. Las dos corrientes cristianas acabaron segregadas. A raíz de la destrucción de Jerusalén en el año 70, los cristianos judíos se dispersaron por las regiones de lengua semítica del Próximo Oriente.



EPÍLOGO

Perfil esquemático de Jesús

MI libro *La sinagoga cristiana* terminaba con un capítulo titulado «Es plausible que...». Allí exponía una visión general del cristianismo primitivo derivada del estudio realizado a lo largo de la obra, y lo hacía sin recurrir ya al lenguaje modal, es decir, a expresiones indicativas de los diversos grados de posibilidad y de probabilidad («es posible», «es probable», «es muy probable», «es plausible»). La modalidad venía expresada una vez por todas en el encabezamiento del capítulo: «Es plausible que...». Con esto quería indicar a las claras que la síntesis interpretativa que ofrecía no tenía para mí valor de verdad, sino que consistía en una teoría cuya única función era el de explicar los hechos mejor que otras teorías concurrentes, tan legítimas como la mía. Pues bien, a pesar de todas las precauciones que tomé para subrayar el carácter hipotético de mis conclusiones, un buen número de críticos las atacaron como si se tratara de tesis dogmáticas y no de tímidas hipótesis.

Repito ahora la misma operación, en este caso respecto a la vida de Jesús. No dispongo de datos históricos suficientes para configurar bajo el modo de la certeza una biografía del personaje. Los hechos ciertos se reducen a las circunstancias de su muerte y a su hermano Santiago, mientras los hechos muy probables se reducen a datos sobre su familia y a su relación con Juan Bautista. Sobre tan magra crónica no se puede tejer un perfil biográfico. Pero no renuncio a intentarlo, adoptando a este fin los métodos de la narrativa histórica, que son los de la lógica hipotético-deductiva, la misma en la que se apoyan los físicos que proponen la teoría del Big Bang. Se trata, según la traviesa expresión de Edward Gibbon, de «ejercer una suave presión sobre los hechos». A ello, pues,

me apresto. Asumo todo lo dicho en el cuerpo de esta obra y, con un ligero empujón, pergeño un perfil biográfico de Jesús esquemático y coherente, siempre, repetiré *ad nauseam*, bajo la enseña de la plausibilidad.

GALILEA, bajo el reinado de Herodes Antipas, vivía en paz e incluso en prosperidad. En una población cuyo nombre no sabemos, pero que se hallaba en una comarca no helenizada, moraba una familia compuesta de padre, José, madre, María, cinco hermanos, Jesús, Santiago, Simón, Judas y Joseto, y algunas hermanas. Israelitas devotos de la Ley y abiertos, como sus conciudadanos, a la expectación de la irrupción salvadora del Dios de Israel, que liberaría al pueblo elegido del yugo de los romanos.

Cuando surgió en el Valle del Jordán la figura de Juan el Inmensor, proponiendo un lavado purificador y anunciando la proximidad del reino de Dios, los hijos de José y María se sintieron interpelados en sus sentimientos religiosos y patrióticos, y acudieron cabe al nuevo profeta para hacerse bautizar y para escuchar su mensaje, de resonancias bíblicas y apocalípticas.

Jesús se distinguió muy pronto por su fidelidad al asceta del desierto, y se unió al grupo de sus discípulos, iniciando una actividad de predicador y de bautizador. En algún momento su familia se congregó en torno a Juan Bautista, dando pruebas del vigor de su vivencia religiosa y apocalíptica.

No todo, sin embargo, era trigo limpio en los vados del Jordán donde Juan inmergía a sus seguidores para el perdón de los pecados. La Galilea autónoma jugaba el papel de santuario y refugio para los movimientos de resistencia contra la dominación romana en Judea, y sobre todo en Jerusalén. Muchos israelitas esforzados soñaban con emular las gestas de los hermanos Macabeos y se preparaban para una revuelta armada en el momento en que los signos del cielo indicaran que había llegado la hora de Yahveh. La predicación de Juan Bautista evocaba estos signos: «Ya está el hacha aplicada a la raíz de los árboles», clamaba aquel profeta vestido de pieles. Tales anuncios no escaparon a los espías de Herodes, que acabó temiendo que Juan suscitaría una revuelta en la que se mezclarían ingredientes religiosos y políticos. Para curarse en salud, Herodes hizo arrestar a Juan y al cabo lo hizo desaparecer.

Los conjurados antiromanos se percataron de que el movimiento de multitudes suscitado por Juan era un excelente caldo de cultivo para su programa levantisco. Hombres religiosos, inspirados en el modelo macabeo, merodearon en torno al Bautista para reclutar adeptos a su programa. Entre los activistas se hallaban Pedro y los hermanos Santiago y Juan. No les costó convencer al entusiasta Jesús, que se unió al proyecto de revuelta armada contra los romanos, aportando al grupo la riqueza de su sensibilidad religiosa, conformada junto al Bautista. En cambio, no convencieron a Santiago y al resto de la familia de Jesús, que se retiraron a su residencia abrigando grandes recelos acerca de los propósitos de aquellos exaltados.

Desaparecido Juan, dispersada la comunidad del Jordán, los conjurados optaron por refugiarse en la seguridad del desierto, donde instalaron sus bases de reclutamiento y de entrenamiento. No estaban ni solos ni aislados. Muchos fieles israelitas participaban en el anhelo de la liberación del pueblo elegido. En particular, un selecto grupo de mujeres de posición ayudó a los revoltosos con su dinero e incluso con su asistencia personal en el campamento del desierto. Las armas no les faltaban, pues disponían de los depósitos secretos dejados por los alzados dos decenios antes. Desde su refugio, los conjurados realizaban campañas de concienciación a través de los pueblos de Galilea, cuidando de dar a sus intervenciones un carácter de religiosidad, por lo demás nada fingida.

Jesús estaba tan convencido de participar en una misión querida por Dios que pronunció el voto de nazareato sobre la liberación de Israel. Se hizo asceta, dejó de cortarse el pelo y pasó a ser conocido en Galilea como el *nazir*.

Su familia se inquietó. Comulgaban con los ideales político-religiosos del movimiento surgido en torno al Bautista, pero rechazaban absolutamente la lucha armada. En este contexto de esperanza pacífica se robusteció la figura de Santiago, en torno al cual se configuró la auténtica herencia de Juan Bautista. Aprovechando una incursión de los conjurados en la comarca de su residencia, los suyos intentaron convencer a Jesús de la inanidad de su intento. «Está enloquecido», decían. Pero Jesús no se dejó rescatar, y rompió con su familia.

Los acontecimientos se precipitaron. El gobernador Poncio Pilato multiplicaba sus agravios y sus escarnios contra el pueblo y contra el Templo. Hubo disturbios ahogados en sangre. En la lejana Roma, un

emperador depravado demostraba con su crápula y con sus crímenes que el Imperio romano era la nueva Babilonia corrompida. El cielo mostraba que eran ya inminentes los signos anunciados por Juan Bautista. La hora de los nuevos Macabeos había sonado.

El proyecto insurreccional se fue perfilando en torno a un levantamiento en Jerusalén con ocasión de la Pascua. La estrategia era la tradicional en las revueltas centradas en la Ciudad Santa. Los amotinados, poco más de un centenar, establecerían su base logística en el desierto de Judea, a poca distancia de Jerusalén. Al atardecer, ocultando sus espadas de dos filos, se irían concentrando en el monte de los Olivos. Cuando se abrieran las puertas de la ciudad entrarían e irrumpirían en el patio del Templo, cerrando los portones y haciéndose fuertes allí. A partir de este momento la iniciativa correspondería a la divinidad, que acudiría, como en tiempo de los Macabeos, a auxiliar a su pueblo asegurándole la victoria contra los romanos.

Más exaltados que perspicaces, los conjurados no contaron con la densa red de informadores del prefecto y del rey Herodes. Ignoraron por ende la desconfianza de las autoridades judías de Jerusalén hacia toda clase de resistencia violenta. No acertaron a conjeturar que, entre unos y otros, los más ínfimos detalles de su plan estaban en conocimiento del prefecto, el cual puso en marcha el dispositivo habitual en estos casos: refuerzo del destacamento de la torre Antonia, vigilancia de las puertas de la ciudad y preparación de la cohorte que al amanecer debía atacar y desbaratar a los revoltosos. La consigna era matar a cuantos se pudiera y capturar a algunos para someterlos a juicio y ejecutarlos en la cruz por delito de sedición.

Al amanecer de un día de abril, cuando la partida de los insurrectos se disponía a bajar del monte de los Olivos, atravesar el torrente Cedrón e irrumpir en la ciudad, los entrenados soldados de la legión auxiliar romana cayeron sobre ellos. La batalla fue corta pero mortífera. Los legionarios acuchillaron a muchos y capturaron a tres, entre ellos a uno de los que parecían encabezar a los galileos. No sabían que habían capturado a Jesús el *nazir*. El resto de los conjurados arrojaron las armas y escaparon al desierto, desde donde regresaron a Galilea desconcertados por el abandono de su Dios.

Los prisioneros fueron llevados inmediatamente al pretorio. En un juicio sumarísimo, sin necesidad de testigos, pues habían sido hallados

con las armas en la mano, Jesús y los dos insurrectos fueron condenados a *mors aggravata* en suplicio de cruz por delito de *laesa maiestas populi romani*. La sentencia se ejecutó inmediatamente. El actuario del prefecto, al redactar la sentencia, que tenía que exponerse por escrito y luego ser remitida a Roma, recabó información acerca del nombre de Jesús. Los informadores sabían que se le llamaba Jesús el *nazir*. El buen hombre, que no tenía ni idea de lo que podía ser un *nazir*, interpretó que se trataba de una referencia a su lugar de origen, e improvisó una elegante latinización del apelativo: Jesús el Nazareno.

Una vez muertos, los cadáveres de los suplicados fueron arrojados a una fosa común en cal viva.

Los dispersados y fugados llegaron a Galilea e informaron de la tragedia a la familia de Jesús. La consternación fue profunda entre sus allegados. Se olvidó por completo la discrepancia que les había distanciado, y, ya que no se le podía honrar como un Macabeo victorioso, se le comenzó a honrar como un Macabeo mártir.

Pasados unos años, cuando en Jerusalén ya casi se había olvidado el incidente, la familia de Jesús, encabezada por Santiago y flanqueada por algunos de los antiguos compañeros del mártir, sintieron de nuevo la llamada apocalíptica y resolvieron congregarse en Jerusalén para esperar, ya sin provocaciones armadas, la venida del Mesías salvador de Israel, que era ya evidente que no podía tardar. El movimiento de Juan Bautista emprendía una nueva singladura, esta vez bajo la reposada y prudente dirección de Santiago, el hermano de Jesús.

Pero tampoco arraigó. El mensaje de Juan, de Jesús y de Santiago se extinguió en el solar semítico. En cambio, trasplantado al medio indoeuropeo por obra y genio de Pablo, transformado en una cosa distinta que de la antigua solo conservaba el nombre, medró y se desarrolló hasta el día de hoy.



Guía de lecturas

LA historiografía del Jesús de la historia dispone en la actualidad de un excelente instrumento bibliográfico: Fernando Bermejo, «Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las “tres búsquedas” del Jesús histórico», en *Revista Catalana de Teologia*, 30 (2005), 349-406, y 31 (2006), 53-114. La revista la publica la Facultat de Teologia de Catalunya, c. Diputació, 231, 08007 Barcelona. El autor analiza críticamente la historia de la investigación desde finales del siglo XVIII hasta las más recientes producciones, ofreciendo de paso un elenco de citas bibliográficas preciso y extenso.

Fernando Bermejo sostiene la vigencia de las conclusiones de los primeros investigadores del Jesús histórico en la época moderna: «Reimarus, Strauss y Weiss son ejemplos de autores de los siglos XVIII y XIX el grueso de cuyas conclusiones está perfectamente vigente hoy en día, constituyendo patrimonio intelectual inexcusable de cualquier exégeta informado cuyo sentido crítico no esté sometido al albur de la moda o a los prejuicios» (Bermejo, 2005, p. 369). En consecuencia, aunque mi apunte bibliográfico pretende ser elemental, citaré a estos tres autores del primer periodo:

Hermann Reimarus (1694-1768): *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des wolfenbüttelschen Ungenmanten*, editado por G. E. Lessing, *Werke. Siebenter Band. Theologiekritische Schriften I und II*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, pp. 492-604.

D. F. Strauss: *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, I-II*, Tübinga, C. F. Osian-der, 1835-36 (reimpr. 1969). Existe una traducción castellana anti-gua, que no he podido localizar.

J. Weiss: *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1900), Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.

Añado algunas obras de la primera mitad del siglo XX cuyas posiciones pueden tenerse mayormente por definitivas, con la ventaja de ser más accesibles, laicas las dos primeras, protestante liberal la tercera:

Alfred Loisy: *Jésus et la tradition évangélique*, París, 1910.

Charles Guignebert: *Jésus*, Payot, París, 1933.

Maurice Goguel: *Jésus et les origines du christianisme*, tres vols., Payot, París, 1947-1955.

La producción contemporánea de origen laico es escasa.

El lector dispone ahora de una excelente introducción a la literatura y al mundo del Nuevo Testamento, redactada por un estudioso laico:

Antonio Piñero: *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid, 2006. La primera edición de esta obra se ha agotado rápidamente.

El importante argumento de los apócrifos ha sido abordado por el mismo autor en dos obras:

Antonio Piñero: *El otro Jesús. Vida de Jesús según los Evangelios apócrifos*, Ediciones El Almendro, Córdoba, 1993.

—, *Los Apocalipsis. 45 textos apocalípticos apócrifos judíos, cristianos y gnósticos*, Edaf, Madrid, 2007 (una cuidada antología).

De la abundante producción de Gonzalo Puente Ojea cito y recomiendo dos obras directamente concernientes a nuestro tema:

Gonzalo Puente Ojea: *El Evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia*, Siglo XXI, Madrid, 1992.

—, *El mito de Cristo*, Siglo XXI, Madrid, 2000.

Otras obras de carácter laico:

- J. Montserrat Torrents: *La sinagoga cristiana*, Trotta, Madrid, 2005.
 S. G. F. Brandon: *Jesus and the Zealots*, Manchester University Press, 1967.
 —, *The trial of Jesus of Nazareth*, B.T. Batsford, Londres, 1968.
 Karlheinz Deshner: *Historia criminal del cristianismo*, vol. I, Martínez Roca, Barcelona, 1990.
 Richard Horsley: *The politics of plot in Mark's Gospel*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2001
 D. C. Allison: *Jesus of Nazareth, Millenarian Prophet*, Fortress, Minneapolis, 1998.

En la siguiente obra colectiva participan autores de diversas orientaciones:

Antonio Piñero (dir.): *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*, Ediciones El Almendro, Universidad Complutense, 1993.

En los ámbitos confesionales, judío, protestante y católico, se han producido en los últimos decenios obras de gran valor informativo. Una crítica rigurosa y objetiva de sus diversas orientaciones ideológicas se hallará en los dos trabajos de F. Bermejo, citados al inicio.

- Geza Vermes: *Jesús el judío*, Muchnik, Barcelona, 1977.
 Joseph Klausner: *Jesús de Nazaret*, Paidós, Barcelona, 1989.
 E. P. Sanders: *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid, 2002.
 Giorgio Jossa: *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina*, Paideia Editrice, Brescia, 1980.
 J. P. Meier: *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, I-IV, Verbo Divino, Estella 1998-2005 (citado varias veces en mi ensayo como muestra de tendencia irremediabilmente apologética).
 R. E. Brown: *La muerte del Mesías*, I-II, Verbo Divino, Estella, 2002.
 G. Theissen y A. Merz: *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca, 1999
 J. Gnilka: *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje*, Herder, Barcelona, 1999.
 J. M. Ribas Alba: *El proceso a Jesús de Nazaret. Un estudio histórico-jurídico*, Editorial Comares, Granada, 2004.

Indispensable leer a Flavio Josefo:

- , *Antigüedades judías, libros XI- XX*, edición de José Vara Donado, Akal, Madrid, 1997 (lectura del libro XX).
- , *La guerra de los judíos*, traducción de J. M. Nieto Ibáñez, Gredos, Madrid, 1997 (lectura de los libros I-II).

En Internet:

Útiles y correctas las siguientes páginas de la Wikipedia (<http://es.wikipedia.org>):

«Nazaret», «Herodes Antipas», «Legión romana» con enlace a «cohorte», «Antigua búsqueda del Jesús histórico», «Tercera búsqueda del Jesús histórico» con enlace a «Jesus Seminar». «Gladius».

Biblia en general: torreys.org/bible/

La Página Racionalista: geocities.com/torosaurio



Dato uno:

Roma no crucificaba a judíos desarmados. A partir de esta afirmación histórica, el autor plantea una tesis que sin duda será tan debatida como reveladora para numerosos lectores.

Lo que conocemos históricamente de Jesús es que fue condenado a *mors aggravata* por el prefecto Poncio Pilato por un delito de sedición.

La *mors aggravata* consistía en castigo de crucifixión, hoguera o fieras en el circo, y se aplicaba a los hombres libres solo por delitos gravísimos, entre ellos la sedición contra el pueblo romano (*laesa maiestas populi romani*).

Dato dos:

Nazaret no figura en la Biblia hebrea ni en ningún documento anterior o contemporáneo al cristianismo. Tampoco la cita Flavio Josefo. En los Evangelios se cita a Jesús seis veces como nazareno y doce como nazoreo, es decir, miembro de una secta judía.

Dato tres:

En los Evangelios encontramos un episodio que narra cómo Pedro, armado con una espada, ataca a un soldado romano. Los judíos, como pueblo ocupado, tenían prohibido ir armados. ¿Por qué Pedro iba armado?

Otros títulos de esta colección:

LOS SIGNOS DE LOS ÚLTIMOS TIEMPOS SEGÚN EL ISLÁM

Andrés Guijarro

LOS APOCALÍPSIS

Antonio Piñero

EL CRISTIANISMO DESVELADO

Luis Antequera

JESÚS. EL GALILEO ARMADO

José Montserrat Torrents