

Joaquín González Echegaray

# Arqueología y evangelios



Joaquín González Echegaray

Arqueología  
y  
evangelios



EDITORIAL VERBO DIVINO  
Avda. de Pamplona, 41  
31200 ESTELLA (Navarra)  
1994

Dibujos: *Alberto Díaz*.

© Joaquín González Echegaray - © Editorial Verbo Divino, 1994.  
Printed in Spain. Fotocomposición: Cometip, S. L., Plaza de los Fue-  
ros, 4. 31010 Barañain (Navarra). Impresión: Gráficas Lizarrá, S. L.,  
Ctra. de Tafalla, km. 1. 31200 Estella (Navarra). Depósito Legal: NA.  
19-1994.

ISBN 84 7151 941 0

# Contenido

<i>Prólogo</i> .....	7
1. Aproximación histórica a Jesús de Nazaret .....	9
1. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia .....	10
2. Evangelios e historia .....	12
2. La Palestina de los años 30 .....	19
1. Herodes el Grande .....	21
2. Los sucesores de Herodes .....	23
3. Los territorios de las tetrarquías .....	26
3. Diferentes culturas .....	33
1. Población helenística .....	35
2. El elemento judío .....	46
4. Bajo las tropas de ocupación .....	53
1. Los gobernadores romanos .....	54
2. Los soldados de la guarnición .....	62
3. Los impuestos .....	68
4. Gobierno autónomo y opinión pública .....	74
5. Las ciudades de Jesús .....	79
1. Cafarnaún .....	79
2. Otras localidades de Galilea .....	87
3. Jerusalén .....	89
4. Otras localidades de Judea .....	97
6. Los caminos .....	103
1. Viajar en los tiempos de Jesús .....	104
2. La <i>Via Maris</i> .....	109
3. Otros itinerarios en el norte de Palestina .....	111
4. Subida a Jerusalén .....	113
7. Rutas marítimas .....	121
1. Gentes de mar .....	121
2. El lago .....	123
3. Singladuras .....	128

## 6 *Arqueología y evangelios*

8. Interludio ecológico .....	137
1. Por las colinas de Galilea .....	138
2. Entre las montañas de Judea .....	140
9. Desierto y montañas sagradas .....	143
1. El desierto de Judá .....	144
2. El culto en la cima de los montes .....	150
3. El desierto y las montañas en los evangelios .....	152
10. Lugares de culto .....	159
1. Las sinagogas .....	161
2. El templo .....	165
3. Lo que dicen los evangelios .....	172
11. Salud y enfermedad .....	179
1. Los enfermos y tullidos .....	180
2. La Piscina Probática .....	185
12. Comidas e invitados .....	191
1. Comedores y equipos .....	192
2. Las comidas del evangelio .....	199
13. Proceso criminal y ejecución .....	213
1. La condena del sanedrín .....	213
2. Sentencia en el pretorio .....	219
3. Crucifixión en el Gólgota .....	226
14. Los ritos funerarios .....	233
1. Las tumbas .....	234
2. Costumbres mortuorias .....	240
15. Testigos de la resurrección .....	245
1. Una inscripción griega en Nazaret .....	246
2. La pretendida violación de la tumba de Jesús .....	247
Selección bibliográfica .....	255
<i>Índice de mapas, planos y figuras</i> .....	263
<i>Índice de nombres propios</i> .....	267
<i>Índice analítico</i> .....	277
<i>Índice de citas bíblicas</i> .....	279

# Prólogo

Sucede con frecuencia que el resultado de los estudios arqueológicos realizados en Tierra Santa apenas resulta accesible a los biblistas y menos aún al público interesado, pero no especialista. Ello es debido a varias causas. Una es la demora natural que lleva consigo el análisis científico de los datos y materiales recogidos en las excavaciones y su posterior publicación; otra quizás sea el hecho de que los primeros resultados aparecen en revistas muy especializadas de no fácil acceso para la generalidad. Sólo al cabo de algunos años, los datos se incorporan a libros de más amplia divulgación, pero aun éstos a veces son de difícil localización, a lo que se une con frecuencia una cierta dificultad inherente a su lectura para el no iniciado. Esto suele ser fruto de un defecto del que adolecemos los profesionales de la arqueología, que, encerrados en nuestra terminología y estilo particular, no sabemos a veces explicar las cosas con suficiente claridad a los demás, sin que por eso nuestros estudios pierdan la debida categoría y rigor científico. Finalmente, las investigaciones se suceden y multiplican con tal rapidez, que lo que hace pocos años se aceptaba prácticamente por todos, hoy puede resultar ya anticuado, a la vista de datos de recentísima adquisición, de modo que el no especialista se encuentra con que libros de tema arqueológico, que ha logrado adquirir no sin cierta dificultad, ya no están vigentes en todos los resultados y afirmaciones que presentan.

Durante mis frecuentes estancias en Tierra Santa suelo ir a visitar los grandes yacimientos arqueológicos, donde han realizado sus excavaciones famosos arqueólogos, y lo hago a veces en compañía de biblistas españoles de nuestro instituto de Jerusalén. Ello da origen a un fecundo intercambio de ideas y puntos de vista distintos entre colegas de diferentes campos, como son la filología y la arqueología, y me doy cuenta, por una parte, del interés que en aquéllos suscita la arqueología, y, por otra, de las dificultades con que tropiezan en disponer de una bibliografía adecuada. Ellos son precisamente quienes reiteradamente me han insistido en la conveniencia de que escribiera para un público relativamente amplio una obra dedicada concretamente al trasfondo arqueológico de las narraciones evangélicas, sin duda fundados, más que en mis dotes pedagógicas para acometer una obra de esta naturaleza, en la falta de libros en español que reúnan tales características. Y esta es la justificación que al lector presento antes de que comience a leer el libro.

Quisiera, no obstante, hacerle también algunas aclaraciones previas acerca del enfoque concreto de la obra. Se trata de un libro fundamentalmente

sobre temas arqueológicos, pero no destinado a los arqueólogos profesionales, sino a un público más amplio; por eso se omiten ciertos detalles técnicos. Naturalmente, para abordar un asunto de estas características resulta imprescindible tocar constantemente aspectos históricos, teológicos, bíblicos o rabínicos. La forma en que éstos se hallan expuestos le puede parecer a un especialista de tales materias un tanto simplista y, en definitiva, pobre, pero debo recordarle que el objeto de la obra se centra en el mundo de la arqueología, y desde él se enfoca todo lo demás.

Tal vez alguien eche de menos aquí alusiones a la «sábana santa» y a otros temas similares, que han sido intencionadamente marginados. El estudio de las «relicquias» de la vida de Jesús veneradas por el pueblo cristiano, muy abundantes por cierto, aunque no todas con el mismo grado de autenticidad o verosimilitud (sábana santa, sudario, madera de la Vera Cruz, santo grial, columna de los azotes, pesebre, etc.), constituiría por sí mismo el objeto de otro libro distinto, en donde a las técnicas arqueológicas habría que unir la investigación histórica a lo largo de la Edad Media, los análisis científicos, etc., todo lo cual se sale ampliamente de los límites que nos hemos fijado en nuestro caso.

Por lo que a la presentación del libro se refiere, hemos de decir que, con el fin de aligerar en lo posible su lectura, hemos omitido las notas bibliográficas de pie de página, sustituyéndolas por una bibliografía breve y orientativa para cada capítulo. Asimismo hemos prescindido en el texto de la referencia precisa en las citas de autores u obras de la antigüedad (Josefo, Tácito, la *Misná*, etc.), que el lector puede encontrar en los libros generales señalados en la bibliografía. Tan sólo hemos conservado las citas bíblicas, procurando incluso que éstas sean bien abundantes para que el lector maneje, sobre todo, los evangelios, que constituyen el medio en que se desenvuelve esta obra. Unicamente cuando copiamos literalmente el texto de algún autor clásico (por ejemplo Josefo), hemos dejado la correspondiente referencia bibliográfica.

Finalmente, y para una mayor comprensión y facilidad del lector, hemos procurado ilustrar la obra con bastantes mapas y planos, y con algunos dibujos de piezas o de reconstrucciones interpretativas, que debo a la amabilidad y talento artístico de mi buen amigo y colaborador don Alberto Díaz.

*J. González Echegaray  
Instituto Español  
Bíblico y Arqueológico  
de Jerusalén  
diciembre de 1993.*

# 1

## Aproximación histórica a Jesús de Nazaret

La arqueología nos brinda toda una copiosa e imprescindible serie de elementos para entender la historia antigua. A través de ella conocemos la realidad del país donde se desarrollan los hechos, las ciudades y lugares que determinan la forma concreta y precisa en que éstos sucedieron, el aspecto material de las casas donde vivía la gente, el ajuar que constituía su patrimonio, los vestidos y adornos que llevaban las personas, los objetos de la vida cotidiana, las vías de comunicación, etc. Además, la arqueología puede eventualmente descubrir inscripciones, donde aparezcan datos nuevos sobre personas o hechos que ayuden a comprender mejor los elementos aportados por las fuentes puramente literarias. A la historia, sin la ayuda de la arqueología, le falta el calor de lo cotidiano y el contacto directo con la realidad, pero la arqueología sin la historia —es el caso de la prehistoria— carece en buena medida del trenzado de los hechos y sus causas, así como de la identificación de personas con su vida y sus nombres.

Naturalmente, para que los datos proporcionados por las excavaciones arqueológicas puedan ilustrar y ayudar a penetrar y comprender un acontecimiento histórico, un personaje o una época, es preciso contrastarlos con las fuentes literarias, con la historia escrita. El contexto arqueológico, que subyace a la historia de Jesús, sólo puede adquirir consistencia y sentido contrastándolo con las propias narraciones evangélicas, ya que éstas son casi las únicas fuentes que poseemos sobre la historia de Jesús, si exceptuamos citas aisladas de otros libros del Nuevo Testamento y de la historiografía profana, como Tácito y Josefo, así como algunas tradiciones recogidas en ciertas fuentes literarias de la Iglesia primitiva.

Por eso, creemos necesario presentar, antes de adentrarnos propiamente en el mundo de la arqueología, un capítulo donde, en forma sencilla y resumida, se dé a conocer al lector medio no familiarizado con el tema la situación actual de las in-

vestigaciones en torno a la naturaleza y valor histórico de los cuatro evangelios.

## 1. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia

Después de los profundos y radicales estudios críticos realizados en este siglo sobre los evangelios, tanto por investigadores protestantes como católicos, empezando por Dibelius y Bultmann y siguiendo por Taylor, Käsemann, Conzelmann, Boismard y tantos otros, sería absurdo dar la espalda a la realidad y seguir leyendo los evangelios como si se tratara de cuatro versiones estrictamente históricas, narradas por testigos presenciales de los hechos, que han intentado contarlas con escrupulosa fidelidad.

Hoy en día sabemos que los evangelios reflejan, sobre todo, la distinta situación de las Iglesias cristianas del siglo I, con sus problemas peculiares de creencias, decepciones, exigencias morales, tensiones con la situación ambiental, etc. En ellos, la figura central es, desde luego, el Cristo de la fe, el Señor resucitado, pero no tal y como sus discípulos le vieron durante su vida mortal, cuando no entendían lo que estaba pasando (Mc 9, 10 y 32; Lc 18, 34 y 45; Jn 2, 21-22, etc.), sino en una visión retrospectiva desde su actual confesión de fe, de su experiencia pascual como testigos del Resucitado. Este testimonio, vivido en distintas comunidades, es el contenido de la versión actual de los evangelios, los cuales, como se sabe, datan, o de algo antes de la destrucción de Jerusalén por Tito en el año 70 (Marcos), o de ligeramente después (Mateo y Lucas), o ya de las postrimerías del siglo I (Juan), en donde se recogen tradiciones y fuentes escritas con anterioridad. De todas maneras, la distancia entre los hechos y su definitiva fijación escrita no es muy grande. Baste pensar que se trata de algo así como si los acontecimientos transcurridos en España durante la República y la siguiente Guerra Civil se hubieran fijado por escrito en los años 60, 80 y 90 respectivamente, es decir, en tiempos en los que aún subsisten testigos presenciales de todos esos hechos.

Pero, insistimos, los evangelistas no tratan propiamente de hacer una historia imparcial de los acontecimientos. Como algunos de nuestros escritores actuales, que tienen y defienden su ideología en la interpretación de los hechos, ellos también partían de su fe, y así veían a Jesús como el Cristo y describían sus enseñanzas y signos en función de esa fe.

La labor del historiador sería, a través de esos escritos, que, por otra parte, no son precisamente ficticios, ni en manera alguna descubren intención de falsedad o engaño, reconstruir la realidad del Jesús pre-pascual, es decir, la figura del Maestro antes de su revelación a los discípulos como resucitado, tal y

como le habrían visto entonces las gentes, o, mejor, como le hubiera contemplado un historiador imparcial que tratara de reflejar con fidelidad su biografía. Este es el paso obligado del Cristo de la fe al Jesús de Nazaret; y no es científico prescindir de este planteamiento y hacer tabla rasa de estas precisiones, mezclando los planos distintos de la realidad.

Decíamos que en los evangelios existen fuentes que cada autor ha manejado a su manera. Algunas de éstas han sido identificadas, como la llamada fuente «Q», una colección de dichos de Jesús, que debía ser bastante conocida en la Iglesia primitiva. Por otra parte, las distintas tradiciones y fuentes han sido reelaboradas y actualizadas de acuerdo con la realidad existente en las Iglesias. Esto resulta, por ejemplo, particularmente evidente en las parábolas de Jesús, donde se ven con frecuencia como dos estratos literarios: uno primitivo, con un significado sobrio, y otro más complejo, que, sin traicionar al primero, trata de «acomodarlo» a los problemas vivos de la Iglesia de entonces. Por ejemplo la «explicación» de la parábola del sembrador (Mt 13, 18-23; Mc 4, 13-20; y Lc 8, 11-15), donde se aprecia ya una alegorización de la parábola y un traslado del sentido inicial simplemente escatológico hacia una psicologización y moralización, propias de la comunidad en la época en que se redactaron los evangelios.

En otros casos se ve que la narración ha sido articulada manejando distintas fuentes, reuniendo en una misma trama hechos en principio dispares, para darles un nuevo significado, de acuerdo, por supuesto, con la fe, sin traicionar la tradición recibida, pero que evidentemente «enmascara» desde el punto de vista histórico una fría reconstrucción de los hechos. Algunos críticos han exagerado tanto este método, conocido con el nombre de «historia de las formas», que para ellos es difícil llegar ya al Jesús histórico, y convierten la narración evangélica en un auténtico mosaico de piezas dispares, cada una de origen diverso, difícilmente identificables desde el punto de vista histórico. Otros –hoy la mayoría– utilizan el método con prudencia y, lejos de «desbaratar» el texto evangélico, han hallado en aquél una ayuda eficaz para penetrar en el sentido de éste, y se esfuerzan por comprender no sólo la fe de la Iglesia primitiva, sino también por llegar al Jesús histórico, que en el fondo no es ni puede ser algo radicalmente distinto del Cristo de la fe.

No podemos seguir aquí insistiendo sobre este interesante tema, porque se sale fuera de la intención del presente libro, e incluso de nuestro propio campo profesional. Por eso remitimos al lector interesado a distintas obras que existen en español, destinadas a un público no especializado, y que tratan con la debida amplitud el tema. Permítasenos, sin embargo, referir-

nos a un caso concreto que puede ilustrar cómo una investigación literaria, siguiendo criterios puramente teóricos, llega a excesos cuando vuelve la espalda a la realidad y a veces al sentido común.

Un conocido autor francés, por otra parte de gran solvencia en el estudio de los evangelios, analiza las fuentes y la estructura literaria de Mc 1, 21-39, donde se narran los hechos de Jesús, primero en la sinagoga de Cafarnaún y seguidamente en la casa de Pedro, donde aquél cura a la suegra de éste. Dicho biblista reconoce la existencia de dos relatos totalmente independientes en su origen, y en cuanto al enlace entre ambos, que supone una unidad de tiempo y lugar, le niega cualquier fundamento histórico o topográfico. Simplemente –dice– se trata de un burdo artificio literario, un «acoplamiento bastante desafortunado». Termina así: «Hemos de concluir que el vínculo existente entre ambos relatos (...) no es sólido, ni puede pretender expresar una secuencia histórica segura: la jornada de Cafarnaún es una composición teológica».

Cualquier persona que conozca las ruinas halladas en las excavaciones de Cafarnaún no podrá menos de admirarse por esta interpretación y dará la razón plenamente a Marcos, que dice llanamente: «Al salir de la sinagoga, se fueron derechos a casa de Simón» (Mc 1, 29). En efecto, la sinagoga de Cafarnaún y la casa de Pedro se hallan en la misma calle, sólo separadas por una manzana de casas, de manera que la distancia entre ambas es de menos de 50 metros. Quien sabiendo los resultados de la arqueología lee el texto evangélico, lo entiende perfectamente y comprende que los acontecimientos pudieron realizarse en el mismo día, uno a continuación de otro, tal y como lo dice Marcos, y que el artificio no está en el texto evangélico, sino en el refinamiento excesivo de una crítica literaria, que desconoce a veces los resultados de otras ciencias históricas.

## 2. Evangelios e historia

Los evangelios no son libros puramente históricos, sino que «han sido escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis en él vida eterna» (Jn 20, 31); o, como se dice en otro pasaje evangélico: «Para que llegues a comprender la autenticidad de las enseñanzas que has recibido» (Lc 1, 4). Sin embargo, los evangelios relatan hechos históricos, aunque condicionados a la principal finalidad de la obra, lo que supone una selección de los acontecimientos (Jn 20, 30), de acuerdo con unos criterios que pueden no coincidir con los de un posible biógrafo moderno de Jesús, e incluso una adaptación de algunos de tales relatos a dicha finalidad, dislocándolos en el espacio o acomodándolos en el tiempo.

Así, por ejemplo, los sinópticos colocan la expulsión de los mercaderes del templo en el único viaje final de Jesús a Jerusalén, mientras que Juan, que narra varios de estos viajes, sitúa la escena en el primero.

Ya en la propia historiografía clásica greco-latina nos encontramos con muchos conceptos que afectan al contenido histórico, los cuales resultan un tanto ajenos a nuestra noción actual de «historia». Así, por ejemplo, es unánimemente admitido que ciertos discursos, y sobre todo las arengas militares, que tanto espacio ocupan en muchas obras del género, no responden a palabras efectivamente pronunciadas por los líderes en aquellos momentos, sino que se trata de composiciones libremente elaboradas por el autor de la obra y puestas en boca de los personajes históricos para dar sentido a la trama de la historia. Son las palabras que debiera haber dicho el personaje según la mente del autor y el curso posterior de los acontecimientos. Corresponden a formulaciones de la «filosofía de la historia» de la obra, más que a palabras reales pronunciadas por un personaje histórico. Piénsese en los largos discursos que jalona obras como *La Guerra Judía* de Flavio Josefo, o *La Guerra de Yugurta* de Salustio. Nadie estuvo allí tomando nota en aquellas críticas circunstancias, ni era posible que un jefe militar, antes de entrar en combate, pudiera dirigirse al aire libre a un auditorio tan numeroso como un ejército de decenas de miles de soldados, que ocupaba kilómetros, incapaz de oír; ni que lo hiciera con tan conspicuos argumentos, sino, a lo sumo, con frases simples y sueltas o con exhortaciones puntuales que iría transmitiendo a medida que desde el caballo pasaba rápidamente por delante de la formación. Tampoco puede descartarse que en alguna de estas arengas se recojan ideas que el jefe realmente expresó en reuniones previas con los mandos; pero en todo caso se trata de reconstrucciones hechas por el historiador.

Esto lo sabía entonces todo el mundo, y no por eso la historiografía clásica estaba condenada a perder su prestigio, ni mucho menos. Desde luego, que éste no es el caso de los discursos de Demóstenes o de Cicerón, pronunciados ante un auditorio mucho más reducido, a veces en el interior de un edificio, y otras en lugares al aire libre dispuestos para ello. Aun así, la versión que de estos discursos poseemos es la que dejaron por escrito sus autores, que no tiene por qué ser exacta a la realmente pronunciada en el momento.

No queremos establecer aquí ninguna comparación concreta entre lo expuesto y los discursos y dichos recogidos en el evangelio, ya que se trata de géneros literarios distintos. Así, por ejemplo, el evangelio de Mateo, como ya hemos indicado, se basa en buena medida en la llamada fuente «Q», que no es

una narración de hechos, sino una verdadera colección de «dichos de Jesús». Tan sólo hemos presentado este ejemplo, ya bien conocido por los historiadores, para que las personas no iniciadas en estos estudios se den cuenta de que la propia historiografía profana adolece de grandes limitaciones en lo que se refiere al concepto ideal que nosotros tendríamos de la «verdadera historia».

Hay quienes creen injusto el trato que la crítica literaria actual dispensa a los textos bíblicos, como si se midieran por distinto rasero la historiografía profana y la bíblica, siempre en detrimento de ésta, a la que se exigiría la comprobación estricta de los hechos y se sometería a una crítica de excesivo rigor. Puede ser que en algún caso esto sea verdad y, de cualquier forma, ello, más que molestar al creyente, debería producirle una satisfacción. Pero, de hecho, en la mayoría de los casos creemos que no es así.

Por vía de ejemplo vamos a referirnos a una obra profana, bien conocida por todos los que han estudiado humanidades, y que probablemente incluso alguno de los lectores la haya traducido parcialmente en sus años de latín cuando estudiaba el bachillerato. Nos referimos a los *Comentarios de la Guerra Civil* de Julio César, obra que se considera continuación de la no menos conocida *Comentarios a la Guerra de las Galias*. Todos damos por sentado que lo que allí se contiene es una relación puntual de los hechos acaecidos entre cesarianos y pompeyanos en los años 49 y 48 a. C., debida a la pluma directa y veraz de uno de los protagonistas, el propio César. Sin embargo, podríamos decir que la crítica literaria «ha entrado a saco» en esta obra, como en tantas otras. Resumiendo aquí a S. Mariner, diremos en primer lugar que ha habido críticos que han negado a César la paternidad de este *Comentario*, incluso ya en la época romana, como el historiador Orosio que la atribuía con evidente error a Suetonio. En la segunda mitad del siglo XIX negaban la paternidad cesariana autores de tanta nota como Mosner, Heidtmann y Wutke. Aunque estas posiciones extremas han sido abandonadas hoy en día, la crítica actual sigue aún negando o poniendo en duda tal paternidad por lo que se refiere a ciertas partes de la obra, como la mayoría del Libro II, según han intentado demostrar R. y P. Menge y E. Meusel.

Por otra parte, después de los estudios de S. Reinach y A. Klotz, el autor de la obra utilizó varias fuentes escritas, bien sean los informes de los legados de César, bien los comunicados de éste al senado, convenientemente refundidos, aunque a veces de forma un tanto arbitraria, pues ya Stoffel, Constans y Fabre, y sobre todo Rambaud, han señalado que César había acomodado los relatos con una clara intención política. Este

último autor analiza incluso las técnicas estilísticas usadas, tales como separación y dispersión de relatos originariamente unidos, omisión de detalles, intromisión de ciertas explicaciones, etc.

No vamos a proseguir más allá por este camino, ya que sólo se trataba de un ejemplo de cuanto realiza la crítica literaria actual, no sólo sobre los textos bíblicos, sino sobre cualquier otro texto literario antiguo. Sin embargo, nadie niega el valor histórico de la citada obra, ni de tantas otras sobre las que en buena medida se fundamenta nuestro conocimiento del mundo clásico.

Los evangelios, aunque no sean propiamente una obra histórica, contienen una amplia información, muy valiosa históricamente, sobre los acontecimientos relacionados con Jesús de Nazaret. No obstante, resulta hoy en día muy difícil escribir, fundándose en ellos, una biografía científica de Jesús. La idea decimonónica, tantas veces intentada, de reconstruir la vida de Jesús (Renan, Fillion...), y que llega hasta Ricciotti, está hoy en crisis, pues no sabemos, en realidad, cuánto tiempo duró la vida pública del Maestro, si dos, tres, cuatro o más años; ni siquiera conocemos con exactitud el año en que murió, si el 30, el 31 o el 33 d. C.; ni podemos reconstruir el proceso de la mayoría de los acontecimientos. Basta leer, por vía de ejemplo, algunos pasajes paralelos en cada uno de los evangelios, y luego compararlos entre sí, para caer en la cuenta de esta imposibilidad. Como caso típico, aunque aquí de importancia secundaria, pongamos las negaciones de Pedro en la noche de la pasión. Todos los evangelistas están de acuerdo en que fueron tres las negaciones, y que tuvieron lugar en el atrio de la casa de uno de los sumos sacerdotes, a requerimiento en algunos casos de una criada. Pero no se puede ir más allá, pues Mateo dice que la primera negación fue al responder a una criada mientras Pedro estaba sentado en el atrio de la casa de Caifás; la segunda contestando a otra criada al salir por la puerta; y la tercera por iniciativa de un grupo ante el que se delató como galileo por su acento. Mal que bien, estas circunstancias podrían compaginarse con lo que dicen Marcos y Lucas, pero, al llegar a Juan, resulta que Pedro estaba en casa de Anás, que la primera pregunta fue de la portera, pero la segunda de un grupo que estaba calentándose al fuego, y la tercera de un siervo del pontífice, pariente de aquel que perdió la oreja en la refriega de Getsemaní.

Mucha mayor trascendencia tienen los acontecimientos que siguen a la resurrección. Según Mateo, Jesús se apareció a las tres mujeres en el camino de vuelta del sepulcro y les dio el mensaje de que los discípulos fueran a Galilea, lo que éstos ejecutaron rápidamente, y allí fue donde recibieron la visita de

Cristo sobre un monte. Marcos en su primera versión (Mc 16, 5-8) no habla sino de la aparición de un ángel y de la necesidad de ir a Galilea. En la segunda versión (Mc 16, 9-20), que es una adición posterior, trata de resumir lo que dicen los demás evangelistas, sin entrar en detalles, ni esforzarse mucho en compaginar los hechos. Pero Lucas manifiesta que las mujeres, cuyos nombres por otra parte no coinciden totalmente con los que da Marcos, tuvieron la aparición de dos ángeles, los cuales no les dicen nada acerca de la marcha hacia Galilea. Los discípulos, pues, permanecen todo el tiempo en Jerusalén hasta la Ascensión, y allí reciben las apariciones del Señor, quien también se había presentado a los discípulos que iban a la cercana aldea de Emaús. Juan, por otra parte, habla de una aparición a María Magdalena a solas, de otras dos apariciones a los discípulos en Jerusalén, y de una tercera junto al lago de Tiberíades.

Los seculares intentos de concordancia entre las cuatro versiones evangélicas siempre han dado lugar a una narración forzada, como ha sucedido cuando se ha tratado de refundir en un solo texto los cuatro evangelios, incluso sólo los sinópticos, que son los más parecidos entre sí. Véase, por ejemplo, el pasaje llamado del «joven rico». Lucas dice que era un hombre principal, y cuando Jesús le indica que guarde los mandamientos, responde que ya viene haciéndolo desde su juventud, prueba de que ya era un hombre maduro (Lc 18, 18-23). Marcos se limita a decir que era un individuo, sin especificar más, pero sigue manteniendo la respuesta del rico, que supone tratarse ya de un adulto (Mc 10, 17-22). Mateo, sin embargo, utilizando la misma expresión, que ahora resulta contradictoria, dice que se trataba de un adolescente (Mt 19, 16-22), y suaviza la respuesta de Jesús, que en los otros evangelios rechaza el apelativo «bueno» referido a él mismo, desvirtuándolo al decir: «¿Por qué me preguntas acerca de lo bueno? Uno es bueno, Dios». Y así podríamos seguir, sin olvidar, como ya dijimos, que para los tres sinópticos Jesús hace un solo viaje a Jerusalén durante su vida de predicación, mientras que, para Juan, Jesús está constantemente yendo y viniendo a la capital con motivo de las distintas fiestas.

De todo esto se deduce la «libertad» con que los evangelistas utilizaron los hechos reales de la vida de Jesús. Esto no quiere decir que sea ya imposible reconstruir la realidad de los acontecimientos y que haya que caer en un escepticismo por lo que se refiere a la historia del Nazareno. De Jesús, además de su doctrina cabalmente transmitida, conocemos más hechos e incluso más palabras auténticas –las llamadas *ipsissima verba*– que de la mayoría de los personajes de la antigüedad. El problema reside en las claves para su identificación precisa. A

veces ignoramos si la forma en que aparece narrado un hecho responde «exactamente» a la realidad, o sólo de una manera vaga; y ciertamente muchas de esas narraciones son rigurosamente históricas, aunque carezcamos del método para comprobarlo. En este sentido hay que hacer ver a los biblistas que la aplicación de la ciencia literaria al texto no es el único método para obtener ese resultado, ya que pueden existir otros, entre los cuales habrá que reconocer un papel importante a la arqueología.

En este momento resultaría muy difícil escribir una vida científica (no simplemente literario-religiosa) de Jesús, dados los grandes problemas planteados y aún no convenientemente resueltos. Por eso son más prácticos los ensayos de aproximación. Naturalmente, nos estamos refiriendo no a la teología, que encuentra sus fuentes primordiales en el evangelio con toda solvencia, sino a las ciencias históricas. De ahí, la utilidad de realizar intentos, como el que este libro en un plano muy modesto pretende, de una «aproximación», en este caso arqueológica, a los evangelios.

## 2

### La Palestina de los años 30

Al hablar aquí de los años 30, evidentemente no nos referimos, como es costumbre, a ese decenio de nuestro siglo XX, sino a los años 30 del siglo I de nuestra era, al comienzo de los cuales tuvo lugar la muerte de Jesús en Jerusalén, precedida de una etapa no muy larga —unos tres años— de actividad pública predicando y realizando curaciones.

Palestina entonces formaba parte de un conjunto abigarrado de países que constituían la frontera oriental del imperio romano, con una población muy mezclada, en donde no siempre predominaba el elemento semita. Todos ellos tenían en común un fuerte barniz helenista, que se manifestaba principalmente en el idioma, ya que el griego era la *lingua franca* de todos estos territorios. También los cultos religiosos helénicos estaban muy divulgados, a veces en sincretismo con divinidades y prácticas orientales. Pero, sobre todo, el estilo de vida, las costumbres, la arquitectura de las ciudades, las prácticas comerciales, eran quizás la herencia más visible de lo que había sido el imperio macedónico, primero en manos de Alejandro, e inmediatamente después en las de sus sucesores, los reyes ptolomaicos y seléucidas, sin olvidar otros Estados que, integrados dentro de aquellas fronteras, constituyan pequeños reinos independientes, pero también fuertemente helenizados.

La política de Augusto desde que accedió al poder, por lo que a esta frontera se refiere, consistió en apoyar y hacer alianzas con pequeños reyezuelos, totalmente sometidos a Roma, pero con una cierta autonomía aparente. Ellos suponían para el Estado romano una especie de muelle periférico capaz de amortiguar las tensiones nacionalistas de toda aquella inmensa región, así como los problemas cotidianos de carácter económico, incluida la siempre conflictiva recaudación de impuestos. Por otra parte, constituyan una primera barrera de contención para las aspiraciones imperialistas del gran enemigo de Roma en el oriente, el reino de los partos, que en más de una ocasión

había desbordado en los últimos años sus límites territoriales, penetrando en dominio romano.

Por eso, Augusto no tuvo intención de aumentar los territorios directamente administrados por Roma, es decir, las provincias imperiales de la zona como Siria, o senatoriales como Asia, administradas por magistrados romanos, y así dejó proliferar junto a ellas pequeños reinos autónomos como Judea, Arabia, el Ponto, Galacia, Cilicia, Comagene y la llamada Pequeña Armenia.

Con el paso del tiempo, a lo largo del siglo I d. C., los sucesores de Augusto fueron lentamente cambiando de criterio, prefiriendo la administración directa de los territorios a través de la creación de nuevas provincias. Justamente a esta circunstancia política obedece la situación de Palestina en la época de la muerte de Jesús, con la coexistencia de autoridades locales como Herodes Antipas y el sanedrín, y de magistrados romanos como Pilato, enfrentados entre sí. De ello hablaremos con mayor detenimiento algo más tarde.

Pero, junto a la finalidad defensiva, las regiones orientales del imperio aseguraban también el mantenimiento del comercio con los países lejanos y ajenos a él. Muchos productos exóticos, altamente cotizados por la sociedad romana, tales como la seda de China, el marfil de la India o los perfumes de Arabia, llegaban en caravanas a través del desierto y se comercializaban y distribuían desde las ciudades orientales del imperio. De ahí el interés por mantener el control romano sobre esos centros comerciales.

Las ciudades y regiones orientales romanas ejercían un gran atractivo sobre la vieja Roma, en otro tiempo austera, pues de allí venían muchos de los productos que ahora se consideraban de moda en la capital del imperio. Esta moda comprendía no sólo las manufacturas y algunas materias primas, sino incluso ciertas ideas, entre las que destacaban las de carácter religioso, ya que la gente en Roma y en las grandes ciudades del imperio conocía y a veces admiraba las ideas religiosas judías, o los cultos místicos procedentes de Egipto (Osiris e Isis), Siria (Adonis y Astarté), Frigia (Atis y Cibeles), Persia (Mitra y Ahura Mazda), que se extendían por todas partes y conseguían adeptos sobre todo entre la juventud. Esta situación llegará a tener su momento culminante en el siglo II d. C. El cristianismo precisamente se propagará por todo el imperio cabalgando a favor de esta corriente.

Los magistrados romanos destinados al oriente gozaban de un cierto privilegio social y eran tal vez envidiados por otros que tenían que ejercer su carrera en países occidentales, sin duda ricos como la Galia o Hispania, pero sin el encanto y atrac-

tivo del mundo oriental. De hecho, algunas de las grandes fortunas en las familias romanas se habían hecho a costa del desempeño de cargos en esa zona del imperio.

Las misiones políticas en oriente tenían como desventaja la lejanía y la necesidad de realizar los viajes en barco, sometidos a las restricciones y contingencias propias de la época. En el siglo I d. C. habían ya desaparecido prácticamente los temibles piratas que sembraron el pánico en la navegación un siglo antes, pero las condiciones del viaje seguían siendo difíciles y aun peligrosas. Palestina no estaba dentro de las grandes rutas marítimas, sino que se accedía a ella a través de líneas secundarias, desde la costa del Líbano o desde Alejandría. En todo caso, el viaje suponía casi unos 15 días de navegación viniendo desde Italia, y cerca de dos meses en viaje de vuelta, a causa de la dirección de los vientos etesios durante el verano. Sólo se podía hacer con garantías desde finales de mayo a mediados de septiembre, pues en invierno no funcionaba el comercio marítimo, y en los primeros meses de la primavera y durante la segunda parte del otoño resultaba un tanto arriesgado a causa de las inesperadas borrascas. Entre las rutas principales entonces existentes figuraba la de Roma-Sicilia-Grecia-Asia Menor, tocando, entre otros, los importantes puertos de Ostia, Nápoles, o bien partiendo de Bríndisi, y siguiendo después a Corinto, Tesalónica y Efeso. Igualmente era importante la ruta que desde Sicilia iba a Creta, Chipre y a la costa siria, haciendo escala, entre otros, en los puertos de Fénix, Rodas, Mira, Atalia y Seleucia. También lo era la ruta de las costas del norte de África, que tocaba los puertos de Cartago, Leptis Magna, Apolonia y Alejandría. Entre todas ellas había rutas secundarias de enlace, que se hallaban a cargo de navieras con buques de cabotaje.

## 1. Herodes el Grande

En el contexto de este mundo oriental, Palestina jugaba un importante papel. Aunque el país carece de buenos puertos naturales y, por tanto, no es un centro distribuidor de comercio, su situación estratégica asegura las comunicaciones, principalmente por tierra, entre los dos antiguos reinos helenistas de Egipto y Siria. Esta condición la tenía el país desde hacía muchos siglos, cuando las grandes potencias del Próximo Oriente eran el Egipto faraónico y los imperios mesopotámicos (Asiria, Babilonia...) o anatólicos (hititas), y en virtud de ella Palestina fue desde siempre tierra disputada y objeto de ambición de los imperios.

Todos los grandes políticos de la transición romana entre la república y el imperio: Pompeyo, César, Antonio y Augusto, supieron apreciar no sólo la importancia excepcional de es-

te territorio, sino también el relieve de un personaje local, Herodes, hijo de Antípatro, primer ministro de la monarquía asmonea, apoyándole para que, hundida irremisiblemente esa monarquía sacerdotal, se hiciera cargo del poder y fundara en el país un nuevo reino vasallo de Roma o aliado (*socius*), como con evidente eufemismo decían los romanos.

Herodes (40-4 a. C.), hombre por otra parte muy helenizado, había demostrado, además, su odio al enemigo público de Roma, los partos, contra los cuales y su aliado Antígoно había luchado no sólo con valentía y astucia, sino también con éxito, contribuyendo a que retrocedieran hasta sus fronteras más allá del Eufrates. Esta condición era un punto clave a los ojos de Roma para reafirmarle en el poder. Por otra parte, Herodes, a lo largo de su prolongada vida, había demostrado ser un hombre fiel a Roma, ciudad que conocía personalmente y a donde mandó para educarse a sus hijos y nietos. Era obsequioso hasta convertirse en servilista cuando se trataba de halagar al poder, pero a la vez astuto hasta el punto de que fue capaz de granjearse la amistad sucesiva de todos aquellos personajes romanos que tras las guerras civiles entre sí fueron ocupando el poder.

Concretamente, Augusto supo valorar sus cualidades y le apoyó hasta conseguir que con él se estabilizara en Palestina un reino de no despreciables dimensiones que comprendía lo que hoy es el Estado de Israel (salvo el Negev) y los llamados «territorios ocupados», más una buena parte de Jordania en su zona más fértil contigua al valle del Jordán. A todo ello se añadía una zona de la Siria actual, en la región del Haurán, al norte del Yarmuk entre el Golán y Jebel ed-Druz. Sólo le faltaba al territorio descrito para redondear sus fronteras una franja costera por el norte que iba desde Dor a Tiro, incluyendo el Carmelo y la ciudad de Akko (San Juan de Acre), entonces llamada Ptolemaida, así como la zona de Beth Shean en el valle del Jordán en ambas orillas, con las ciudades de Escitópolis (la antigua Beth Shean) y Pella, y en la costa sur la ciudad de Ascalón. Estos territorios dependían directamente de la provincia romana de Siria. Pero, en su conjunto, desde los tiempos de Salomón no había existido en el país un reino israelita con un territorio más amplio.

Con razón, Herodes es conocido en la historia con el sobrenombre de «El Grande», aunque en realidad este apelativo fue originariamente usado por Josefo en el sentido de «El Mayor», para distinguirle de sus sucesores de igual nombre. En efecto, además de unas dilatadas fronteras y un prestigio indudable en todo el oriente, Herodes engrandeció por dentro el país, creando ciudades y puertos y, sobre todo, convirtiendo a su capital Jerusalén en una de las mayores urbes del mundo,

especialmente bella por su colossal templo, de nuevo reconstruido y totalmente transformado bajo la dirección del rey.

Sin embargo, Herodes el Grande tuvo como gobernante graves defectos, en gran parte debidos a su psicología. Además de ser un despota despiadado, era un paranoico, con una rara ambivalencia de sentimientos, entre amor y odio, referida a sus personas más allegadas, la cual al final solía terminar en crudelidad inaudita. Era especialmente sensible a la posibilidad de que alguien pudiera arrebatarle el poder. Por eso hizo matar a su querida esposa Mariamme, de la familia asmonea, y que por ello legitimaba su corona; e igualmente a su cuñado Aristóbulo, e incluso asesinó a sus propios hijos Alejandro, Aristóbulo y Antípatro. En este contexto encaja perfectamente la «matanza de los inocentes» narrada por el evangelista Mateo (Mt 2, 16-19), sin que aquí nos detengamos en ulteriores detalles, pues éste, como el resto de los llamados evangelios de la infancia, está narrado en un género literario de tipo midrásico o, mejor, derásico, que requiere una atención especial en su análisis, aunque naturalmente ello no excluya el trasfondo histórico.

Sólo cabe consignar aquí que Jesús nació precisamente «en los tiempos del rey Herodes» (Mt 2, 1), muy poco antes de la muerte de éste, que tuvo lugar el año 4 a. C., es decir, que Jesús nació 4 ó 5 años antes de la era cristiana que, por errores de cálculo del escritor Dionisio el Exiguo (siglo VI), está retrasada unos años sobre la verdadera fecha del nacimiento de Jesús.

## 2. Los sucesores de Herodes

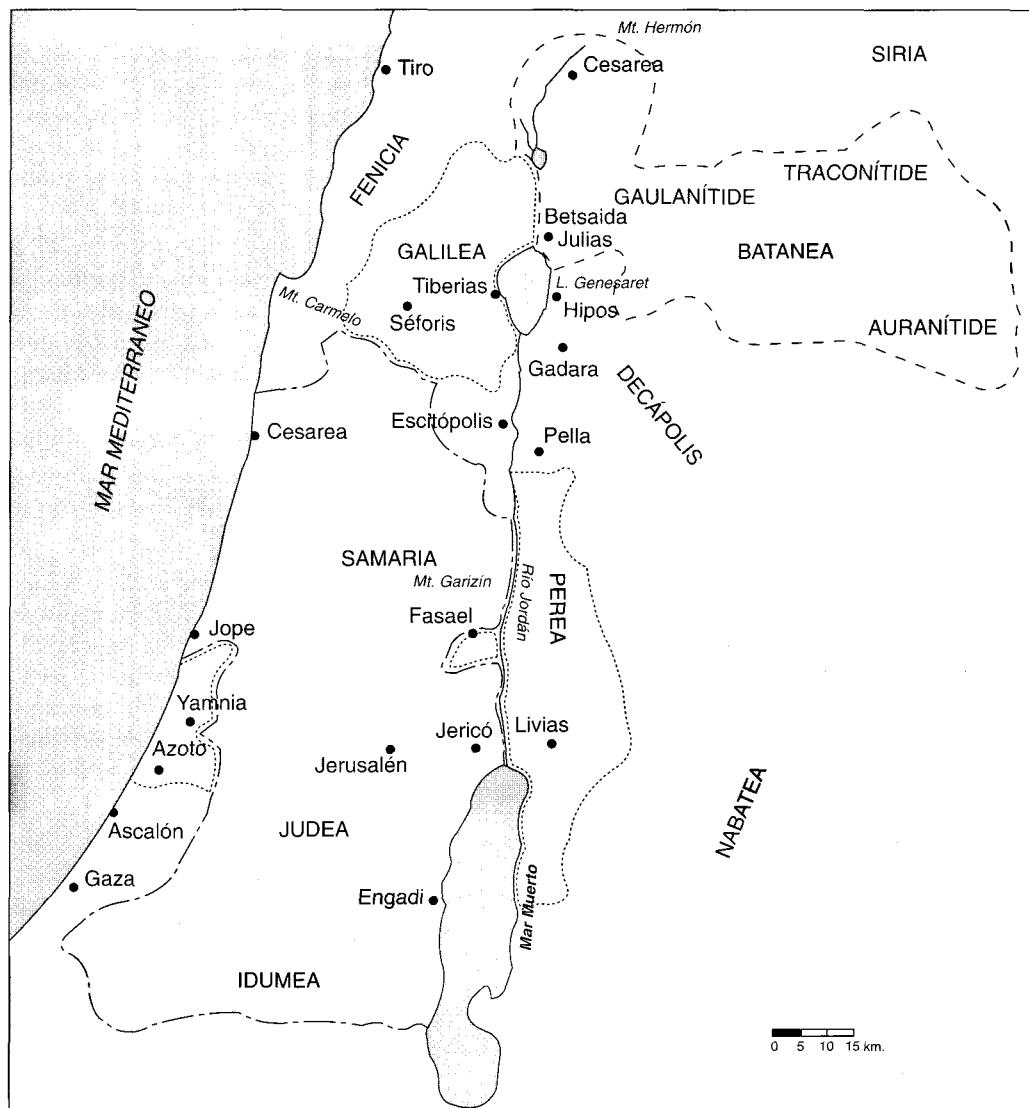
La muerte de Herodes fue acompañada de un episodio particularmente dramático, destinado a dejar constancia del instinto criminal del rey. Según cuenta Flavio Josefo, una cláusula del testamento real consistía en que, para comunicar oficialmente al pueblo su muerte, se convocara en el estadio de Jerusalén a los principales del país, y que allí mismo irrumpieran los soldados y mataran a los invitados. Así, la muerte del tirano no sería objeto de alegría, sino día obligado de luto para todo el país.

Herodes murió en su palacio de invierno de Jericó. De acuerdo con su testamento, fue llevado a Belén y sepultado solemnemente en su fortaleza-palacio llamada Herodium; pero la cláusula que obligaba a la matanza en el estadio afortunadamente no fue cumplida.

El reino quedaba dividido entre tres de sus hijos: Arqueleo, que se llevaba la mejor parte con Judea y Samaría; Herodes Antipas, a quien correspondían Galilea y la Perea; y Felipe, que se quedaba con las regiones de la Gaulanítide, Traco-

nítide, Batanea y Auranítide. Además, Salomé, hermana de Herodes, recibió en posesión los enclaves de Yamnia y Azoto en la costa mediterránea, así como de Fasael en el valle del Jordán. Otros territorios, como las ciudades de Hipos y Gadará con sus distritos, pasaron a engrosar la comarca de la Decápolis, a la que en su día pertenecieron, y, por tanto, a depender directamente de la provincia imperial de Siria. También Gaza, en la costa mediterránea, al sur, pasó a depender del gobernador de la citada provincia.

Arquelao, que llevaba el título honorífico de etnarca, era un hombre despótico como su padre, y fue recibido muy ne-



gativamente por el pueblo. El evangelio participa también en esta postura hostil hacia el nuevo monarca (Mt 2, 22). La situación llegó a ser tan conflictiva, que se hizo precisa la intervención de las tropas romanas, para lo cual el gobernador de Siria, Quintilio Varo, se puso al frente de tres legiones, probablemente la VI Ferrata, la X Fretensis y la XII Fulminata, y penetró en Judea, consiguiendo al fin, tras no pocos esfuerzos, devolver la paz al país. Por su parte, una legación de notables judíos, que había sido enviada a Roma, consiguió que el emperador depusiera al nuevo monarca, el cual precisamente acudía entonces a la capital del imperio para recibir oficialmente la confirmación de su título real. Era el año 6 d. C. Es posible que una de las parábolas evangélicas esté precisamente inspirada en ese hecho (Lc 19, 12-14). En consecuencia, la tetrarquía de Arquelao pasó a ser administrada directamente por Roma, que envió de gobernador a un caballero romano de la clase media, llamado Coponio, con el título de procurador, o tal vez de prefecto.

Herodes Antipas, que llevaba el título de tetrarca (a diferencia de su padre que era monarca, él tenía un poder compartido), era un hombre insidioso y débil, adulador y hábil como su padre, pero sin la grandeza de él. Sus buenas relaciones con Roma, principalmente con el nuevo emperador Tiberio, que veía en él un delator y un confidente capaz de informarle de la situación general, pero, sobre todo, del proceder de los magistrados romanos en aquella zona de oriente, constituyó una pesada y molesta carga para todos los gobernadores. De ahí la tensa situación entre Herodes y Pilato, a la que alude el evangelio (Lc 23, 12). Esta extraña relación entre el emperador y el tetrarca encaja bien con la suspicacia y resentimiento de Tiberio. Por otra parte, Herodes Antipas en su inmoderado afán de adulación levantó una nueva ciudad, convertida en capital de su reino, a la que dio el nombre del emperador. Se llama, puesto que aún subsiste, Tiberias o Tiberíades, y de ella tomó su nombre el lago en cuya orilla se encuentra, lago que iba a convertirse en escenario principal de la predicación de Jesús. También erigió otra ciudad llamada Livias en honor de la madre de Tiberio, la intrigante Livia, esposa que fue de Augusto.

1. Mapa de Palestina a la muerte de Herodes el Grande, con sus distintos territorios y administraciones: la tetrarquía de Arquelao, que después se convirtió en provincia romana, y que incluía Judea, Samaria e Idumea; la tetrarquía de Antipas, con Galilea y Perea; la de Filipo, con la Gaulanítide, Traconítide, Batanea y Auranítide; los distritos de Salomé: Yamnia, Azoto y Fasael; y las regiones circundantes: Fenicia, Decápolis, que pertenecían a la provincia de Siria.

Hombre de instintos no controlados, acabó creando problemas muy graves para Roma. Su ilícita y caprichosa unión con Herodías, mujer de su otro hermano Herodes Filipo (distinto del tetrarca), no sólo le condujo a ordenar la prisión y muerte de Juan Bautista, el profeta admirado por el pueblo, que en su predicación reclamaba el incesto de Antipas, según se narra con gran detención en los evangelios (Mt 14, 1-12; Mc 6, 14-29; y Lc 9, 7-9), sino que le llevó a un peligroso conflicto político con Aretas IV, el rey de los nabateos. En efecto, la

mujer legítima de Herodes Antípasis era la hija del rey nabateo y, viéndose desechada por su marido, aprovechó su estancia en el palacio de Maqueronte, cercano al territorio nabateo, para huir hacia su padre y contarle la situación. Este, ofendido, declaró la guerra al tetrarca. Como los caprichos de Antípasis eran órdenes en Roma, el emperador mandó al gobernador de la provincia de Siria, el legado pro-pretor L. Vitelio, que acudiera con sus legiones y penetrara a través del desierto hasta Petra, la capital nabatea, para castigar al rey Aretas. Vitelio, de muy mala gana, se puso al frente de dos legiones y atravesó con toda la vistosidad de su ejército los territorios de la tetrarquía de Antípasis, lo que llenó de satisfacción a éste, al poder mostrar a sus súbditos que nadie osaba resistir a sus caprichos. La penosa marcha de las tropas hacia Petra fue intencionadamente lenta, y el gobernador, que se hallaba en Jerusalén con motivo de la pascua, al fin tuvo tanta suerte, que recibió la noticia de la muerte de Tiberio antes de que su ejército penetrara en el Sik, la impresionante garganta entre montañas que conduce a la capital nabatea. Vitelio dio orden de retroceder y suspender la expedición, retirándose de nuevo a Siria con sus tropas. A partir de entonces, cambiaron las tornas. Los informes de los gobernadores romanos empezaron a tener mayor peso en Roma que las confidencias del reyezuelo. Al final, Herodes Antípasis acabó destituido y desterrado a las Galias, adonde fue con él su fiel compañera Herodías. Era el año 39 d. C. Los gobernadores romanos de la región respiraron.

Los evangelios ponen en la boca de Jesús el calificativo de «zorro» referido al tetrarca (Lc 13, 32). Por su carácter supersticioso y una cierta inclinación a lo sobrenatural que ya había demostrado con Juan (Mc 6, 20), se interesó y siguió a distancia la trayectoria de Jesús (Mt 14, 1-2; Mc 6, 14-16; Lc 9, 7-9; 13, 31). Al final, el Maestro se vio acusado ante su tribunal en unas circunstancias extrañas, pues no se hallaba entonces bajo su jurisdicción territorial. La reacción de Herodes Antípasis es muy significativa: tenía interés por presenciar algún milagro, y, al no ser atendido por Jesús, le hizo objeto de burla y desprecio, pero no le condenó (Lc 23, 8-11).

El tercero de los tetrarcas era Filipo, del que sabemos muy poco. Duró en su puesto hasta su muerte, acaecida en el 34 d. C. En el evangelio no sale su nombre más que como referencia histórica (Lc 3, 1), o al aludir a la ciudad de Cesarea, capital de su tetrarquía (Mt 16, 13; y Mc 8, 27).

### 3. Los territorios de las tetrarquías

La tetrarquía de Filipo era un territorio complejo, que incluía, por una parte, las fuentes del Jordán, bello paisaje al pie

del Hermón (2.759 m), por donde corren numerosos arroyos, a veces formando cascadas entre rocas y bosques. Allí se levantaba la capital del distrito, llamada Cesarea de Panias, más comúnmente conocida como Cesarea de Filipo. Algo más al sur se hallaba entonces el pequeño lago Hulé, hoy desecado artificialmente y convertido en tierras de cultivo. En él confluían todos los riachuelos y arroyos que vienen de las montañas, y especialmente las principales corrientes fluviales que proceden de las tres fuentes del Jordán. Sus orillas eran terrenos pantanosos, llenos de cañas y juncos.

De aquí parte el verdadero Jordán, con aguas impetuosas y claras, que va encajonándose entre rocas basálticas. La tetrarquía quedaba ahora confinada por su orilla izquierda correspondiendo al territorio de Gaulanítide, un paisaje más bien austero. El Jordán desemboca al norte del bello lago de Gennesaret o de Tiberíades. Los territorios de Filipo se extendían por el nordeste del lago, donde se hallaba la ciudad de Bet-saida. Es un terreno más bien llano y verde, sobre todo junto a las riberas del lago, y algo más montañoso en el interior, donde se cultivaba la vid. La zona oriental y meridional del lago, que estaba incluida en el antiguo reino de Herodes el Grande, ahora —como hemos dicho— había retornado al territorio semiautónomo de la Decápolis, bajo el control directo del gobernador romano de Siria. Comprendía las ciudades de Hipos y Gadara, y corresponde en la actualidad a los altos del Golán, meseta que se asoma por el oriente a poca distancia de las orillas del lago. Es buena tierra de pastos.

Más al este continuaban las posesiones de Filipo, en las regiones entonces llamadas Traconítide, Batanea y Auranítide, que corresponden a las actuales de El-Ledja, En-Nutra —una llanura fértil— y finalmente a la zona montañosa de Jebel ed-Druz (1.839 m).

\*

Por su parte, la tetrarquía de Herodes Antipas comprendía dos regiones muy diferenciadas entre sí e incluso separadas territorialmente por una parte de la Decápolis, que correspondía a las ya citadas ciudades libres de Gadara, Escitópolis y Pella. Estas dos regiones eran la Galilea, a occidente del lago, y la Perea, al oriente del bajo Jordán, pues este río sale de nuevo por el sur del lago e inicia un largo curso, camino del Mar Muerto.

Galilea es un bello país, sin duda el más hermoso de toda Palestina. Comprende dos comarcas: la alta y la baja Galilea. La primera, de paisaje muy quebrado con alturas de hasta 1.200

m, se encuentra al norte, mientras que la segunda, de colinas más suaves, se sitúa al sur de la primera. Ambas constituyen un paisaje verde y pintoresco, acariciado por los vientos húmedos de poniente, que proceden del Mediterráneo.

Entre las montañas aparecen los bellos poblados. En la Alta Galilea llaman la atención algunas aldeas e incluso ciudades, edificadas sobre las cumbres, que pudieran inspirar la frase de Jesús: «No puede ocultarse una ciudad situada en la cima de un monte» (Mt 5, 14). En la Baja Galilea hay que citar inevitablemente la aldea de Nazaret, que hoy es ya una ciudad de 60.000 habitantes. El país estaba entonces lleno de olivos, y era importante el cultivo del lino, además de los viñedos.

Por el levante se desciende a través de colinas y vaguadas hasta el lago. Por el mediodía se extiende el hermoso valle de Esdrelón o Yizreel, una llanura de grandes dimensiones y la más rica de toda Palestina, que no se sabe con seguridad si pertenecía a Galilea o a la tetrarquía de Arquelao. En uno de sus flancos se levanta solitario y vigilante el monte Tabor (588 m), del cual parece una réplica a menor tamaño el Givat Hamoré (515 m), también llamado «Pequeño Tabor», ambos aún dentro de la Galilea.

La amplia llanura en su extremo sureste, antes de confundirse con el valle del Jordán, ciertamente no era del dominio de Antipas, pues, según hemos indicado, integraba el territorio de la ciudad de Escitópolis (Beth Shean) en la Decápolis. A su vez, en su extremo noroeste –pues aquélla sigue una trayectoria oblicua con respecto a las coordenadas geográficas y al eje de la mayoría de los sistemas montañosos– se encuentra la costa mediterránea y el Carmelo, que entonces pertenecía a la Fenicia, formando parte de la provincia de Siria.

En el siglo I d. C., la Galilea era un país verdaderamente rico, como se deduce de las noticias y descripciones de Josefo, si bien iba percibiéndose en ella una creciente crisis económica, principalmente en el campo constituido por 204 pueblos, debido a la superpoblación, siendo el número de sus habitantes de unos 360.000.

Perea, cuya etimología significa «al otro lado» del Jordán, comprendía, en efecto, la parte más occidental de la actual Transjordania, con el profundo y relativamente ancho valle del río, hoy en día muy fértil y poblado a causa de un cuidado sistema de riegos, y con una franja de la meseta contigua, buenos terrenos para el cultivo de secano de cereales, sobre todo en el sur, concretamente en la zona de MÁdaba, aunque esta ciudad quedaba ya fuera del territorio. Entre la meseta de unos 800 m de altitud y el valle del Jordán, que ocupa la parte más profunda de una fosa tectónica de 300 a 400 m bajo el nivel del

Mediterráneo, hay un declive abrupto, cortado en algunas zonas por los afluentes del Jordán. Es el caso del Yarmuk, al norte de Perea y fuera ya de su territorio, y dentro de éste, del Yabok, algo más al sur, y finalmente del Arnón, que a través de una impresionante garganta vierte ya sus aguas en el Mar Muerto. El último bastión de la Perea al este del Mar Muerto, en una zona esteparia, era el palacio-fortaleza de Maqueronte, desde el que escapó la esposa de Herodes Antipas, y donde, según Josefo, tuvo lugar el banquete seguido de la danza de Salomé y la degollación de Juan el Bautista. Sus ruinas han sido excavadas en la actual Mukawir entre 1978 y 1981 por un equipo de arqueólogos italianos del Estudio Franciscano de la Flagelación de Jerusalén. Era un establecimiento de gran amplitud, con un lujoso palacio con patios, peristilo, triclinios, termas y toda clase de dependencias anexas. En las mazmorras del mismo debía hallarse prisionero Juan el Bautista, arrestado mientras predicaba en el Jordán, algo más al norte (Mt 4, 12; Mc 1, 14; Lc 3, 19-20).

\*

La tetrarquía más extensa e importante era la de Arquelao, después administrada directamente por Roma con el nombre de Judea, pero que, en realidad, comprendía los territorios tanto de Judea, como de Samaría e Idumea.

Incluía la franja de la costa mediterránea desde Cesarea del Mar hasta Jope o Yaffo, ambas ciudades inclusive. Son tierras de dunas junto al litoral y de llanuras fértiles algo más al interior, que se prolongaban también hacia el sur frente a los territorios de las ciudades ajenas de Yamnia, Azoto, Ascalón y Gaza. Más hacia el este, comienza en Judea una tierra de colinas, también verde, llamada la Sefela, que sirve de paso y transición entre las llanuras costeras y la áspera montaña de Judá. Esta zona intermedia falta, en cambio, más al norte, donde las montañas de Samaría o de Efraín descienden bruscamente. La montaña de Samaría es menos hosca que la de Judá. En aquélla predomina más el verdor y en sus valles relativamente amplios se ven buenos campos de trigo y otros cereales. Por el contrario, la montaña de Judá es más dura y pelada. En ambas se cultiva la vid y son abundantes los olivos. Las alturas más conocidas son los montes Garizín (881 m) y Ebal (940 m) en la de Samaría, y el Monte de los Olivos (815 m) y Jebel Jalil (987 m) en la de Judea.

A causa del húmedo viento marítimo del poniente, toda la vertiente occidental desde las cumbres montañosas hasta la costa es fértil cuando el suelo lo permite. Estos vientos son los que traen las lluvias de invierno (meses de enero y febrero) y

también las llamadas lluvias tardías en abril y las tempranas a finales de octubre y en noviembre. En Jerusalén, la media pluviométrica anual es de 600 mm, más que en París (552 mm) y que en Madrid (442 mm). La lluvia cae con mucha intensidad, pero en menor número de días que en los paisajes atlánticos. Es, en definitiva, un clima del Mediterráneo sur, con un sol abrasador, que eleva las temperaturas en verano a cifras del orden de 30° C. Pese a ello, la montaña, debido a su altura y a la presencia de los indicados vientos, posee un fondo frío cuando o donde no da el sol, y las noches son frescas aun en verano.

Frente al sistema mediterráneo descrito, que dulcifica hasta cierto punto el ambiente de la montaña de Judá, aunque no tanto como en la verde Galilea, hay épocas del año en que predomina el viento del levante, es decir, del desierto. Entonces se produce un ambiente seco y cálido, que hace subir enormemente las temperaturas por encima de los 30° C. Es típico de los meses del final de la primavera y del otoño. Esta lucha entre los dos vientos, que regulan el clima de la región y facilitan la predicción del tiempo, está también recogida en el evangelio: «Cuando veis levantarse una nube sobre el poniente, decís: Va a llover, y así es. Y cuando sentís soplar el viento del sur, decís: Va a hacer calor, y así sucede. ¡Hipócritas!, si sabéis discernir el aspecto de la tierra y del cielo, ¿cómo no discernís el tiempo presente?» (Lc 12, 54-56; cf. Mt 16, 2-3).

Más allá de la línea de cumbres hacia el levante, que se halla al socaire de los vientos húmedos y de cara a los vientos secos, el paisaje cambia por completo. A ello se une un descenso de altitud notable y en poco espacio, pues el valle del Jordán, como hemos dicho, se encuentra en una profunda fosa tectónica, en la cual el Mar Muerto, con sus 403 m bajo el nivel del Mediterráneo, constituye el punto más hondo de toda la superficie del planeta. El aire mediterráneo, que consigue atravesar la barrera de montañas, se reseca inmediatamente, pues hay más de 1.400 m de diferencia entre las cotas extremas, lo que supone una subida de temperaturas de 14° C. Como consecuencia, la vertiente oriental de la montaña, especialmente de la montaña de Judá, es un desierto inhóspito, donde las temperaturas pueden subir hasta los 50° C a la sombra. La idea impropia que algunas personas tienen del desierto como llanura no es aplicable a este caso, pues aquí el paisaje es muy quebrado, con peñas desoladas y profundos barrancos, por donde sólo corre el agua torrencial de la lluvia contadas horas de aún más contados días del invierno. Despues de las lluvias, una especie de terciopelo verde claro cubre la superficie del desierto por muy poco tiempo. Este paisaje continúa por el bajo valle del Jordán y en las riberas del Mar Muerto, donde

sólo la existencia de oasis, como el de Jericó o el de Engadí, pone una nota exuberante y alegre en la tremenda aridez del contorno. Por añadidura, el Mar Muerto, como su nombre indica, es un lago de aguas salobres, lo que impide en él la vida. Carece, pues, de peces, y sus orillas son besadas directamente por el desierto.

# 3

## Diferentes culturas

Estamos habituados a identificar los términos de *país* y *cultura*. Así nos parece normal que en Francia vivan los franceses con su lengua propia y con su cultura más o menos homogénea, y que el número de inmigrantes extranjeros, aún no totalmente asimilados, no pase de ser una minoría. Esto sucede con distintos matices en Gran Bretaña, Alemania, Italia o España.

Cuando se habla de la Palestina de los tiempos de Jesús, alguien podría pensar que, pese a la partición política del país, allí predominaba una cultura única, la judía, con una sola lengua, una religión, aunque con diferentes sectas, unas costumbres comunes dentro de las variedades regionales, unas instituciones similares para todo el territorio. Nada más lejos de la realidad. El elemento israelita no pasaba de ser una de las diferentes culturas existentes en el país; si se quiere, la más importante, pero nada más. Y esto puede decirse que no sólo ha ocurrido en el siglo I, sino en cierto modo a lo largo de toda la historia de Israel.

Aún hoy, cualquiera que visite el país es consciente de este hecho, aunque tal vez pueda atribuirlo a la ausencia masiva de judíos en el territorio durante muchos siglos, debido a los avatares políticos que han configurado el fenómeno de la «diáspora». Sin embargo, y con diferentes matices, esto ha sido una constante en toda la historia bíblica. Basta leer, por ejemplo, el libro de los Jueces o el libro 1 de Samuel para comprobar las diferencias entre los israelitas y los pueblos cananeos que vivían en la misma tierra y con quienes estaban frecuentemente en lucha. La preponderancia política del elemento israelita sobre las otras culturas en tiempos de la monarquía, es decir, entre los siglos X y VI a. C., no consiguió borrar los influjos cananeos, especialmente en el orden religioso, como reiteradamente aparece de manifiesto en el libro 2 de Samuel y en los libros de los Reyes. La caída de la monarquía del norte a finales del siglo VIII a. C. supone el exilio de una parte de la población israelita y, de acuerdo con la política asiria, el desarrai-

go étnico. Más tarde, el destierro a Babilonia de la más representativa parte de la población del reino de Judá a principios del siglo VI a. C. favoreció el desarrollo de los elementos no israelitas en la tierra. La vuelta del exilio setenta años después y las nuevas oleadas de inmigrantes judíos, que en ocasiones fueron retornando, nunca consiguieron contrarrestar del todo la importancia cultural de la población no judía del país. Ni siquiera el «renacimiento judío» de la época de los macabeos y su florecimiento durante la monarquía asmonea fueron capaces de borrar la cada vez más numerosa población no judía y su creciente influjo. La guerra contra Roma de los años 66-73 d. C., que llevó consigo la destrucción de Jerusalén, y la de los años 132-135 d. C., con la fundación de la nueva Aelia Capitolina de corte pagano, para sustituir a la vieja Jerusalén, darían un golpe decisivo al judaísmo palestino, que quedó arrinconado en ciertas áreas, como Galilea. En realidad, hasta los modernos acontecimientos que precedieron y llevaron a la proclamación del Estado de Israel en 1948, no puede hablarse de una presencia masiva de judíos en Palestina. Aun así, hoy en día la comunidad árabe del país, incluyendo la de los llamados «territorios ocupados», se acerca a los 2 millones de individuos, sobre una población judía de algo más de 4 millones. La comunidad árabe tiene su lengua propia y sus costumbres e instituciones peculiares. Dentro de ella se inserta fundamentalmente la heterogénea comunidad cristiana, con sus diversos ritos e iglesias, pero cuya población total no llega a las 200.000 almas. Hay otras comunidades menores, como la drusa, la samaritana, la bahábí, con sus propias peculiaridades.

En los tiempos de Jesús, la presencia de paganos, llamados frecuente y abusivamente «griegos», era muy notable, sin que poseámos elementos para reconstruir estadísticamente las proporciones de la población. La lengua de éstos era el griego en lo que se ha llamado dialecto *koiné*. Se trataba de la lengua franca de todo el Próximo Oriente, mucho más de lo que ahora pueda ser el inglés, y era conocida y hablada por la mayor parte de la población, sobre todo en las ciudades.

También entre los llamados griegos, pero sobre todo entre los judíos, se hablaba el arameo, lengua semítica muy extendida por todo el Próximo Oriente, y que había llegado a ser el idioma oficial en los tiempos del imperio persa, a causa de su difusión. Las minorías judías más integristas y conocedoras de la ley seguían hablando, al parecer, el hebreo. Por su parte, el latín en esta parte oriental del imperio nunca pasó de ser simplemente lengua oficial con escasísima incidencia en el uso cotidiano. Desde luego, la lengua habitualmente hablada por Jesús debió ser el arameo en el dialecto galileo, pero es posible que también entendiera el griego, sin descartar que a su vez

tuviera conocimientos del hebreo. Actualmente es normal, entre la gente de Palestina, que cualquiera hable o al menos «se defienda» en una o dos lenguas, además de la suya propia.

Hoy, al visitante de Jerusalén le suele llamar la atención el hecho de que los nombres de las calles de la ciudad vieja aparezcan en rótulos escritos en tres lenguas: árabe, hebreo e inglés. Es todo un símbolo de la multiplicidad de culturas. En la época de Jesús, esta multiplicidad era aún mayor, y resulta un notable error por parte de ciertos estudiosos de la Biblia tratar de comprender el ambiente evangélico aferrados tan sólo al conocimiento de la cultura judaica. A este respecto, es altamente significativo el dato evangélico de que el rótulo sobre la cruz con la causa de la condena de Jesús «estaba escrito en hebreo, latín y griego» (Jn 19, 20). Por su parte, años después, al ser apresado Pablo en Jerusalén, los Hechos de los apóstoles consignan expresamente que, cuando éste hablaba con el tribuno, comandante de la guarnición romana, lo hacía en griego, pero, cuando se volvía a los judíos que le acusaban, les hablaba en arameo (Hch 21, 37-40).

## 1. Población helenística

La cultura «griega», en realidad una simbiosis de elementos helenísticos y semíticos, donde predominaban la lengua griega y la religión pagana, era prácticamente la única existente en las regiones palestinas no incluidas en las tetrarquías. Nos referimos a parte de la Fenicia, la Filistea y la Decápolis. Esta última, a pesar de su nombre que hace referencia a «diez», comprendía en la época de Jesús las ciudades de Hipos, Gadara, Dión, Abila, Escitópolis, Pella, Gerasa y Filadelfia. Más que una verdadera confederación, era simplemente una región donde existían ciudades autónomas helenistas con sus correspondientes territorios rurales, las cuales, como ya hemos dicho, dependían directamente del gobernador romano de Siria.

Hipos, que corresponde a la actual localidad de Qal'at el-Husn, cerca de la ribera oriental del lago de Genesaret, era una ciudad pagana, y como tal aparece citada en las fuentes rabínicas y en Josefo. Cuando la guerra del 66-73 d. C., los habitantes secuestraron a los pocos judíos que en ella residían y dieron muerte a la mayor parte de ellos.

Gadara es la actual Umm el-Qeis, al sur del Yarmuk, y cuyo territorio llegaba hasta la orilla meridional del lago de Genesaret. Fue siempre una ciudad en lucha contra los judíos, pese a haber sido conquistada por Alejandro Janeo y haber pertenecido al reino de Herodes el Grande hasta su muerte. Sin embargo, Josefo habla reiteradamente de las protestas de los gadarenos ante Augusto contra la dominación judía. Como Hipos, retornó a la Decápolis a la muerte de Herodes, y tam-

bién en ella se produjo una matanza de judíos durante la guerra romano-judía conocida como Primera Revuelta (66-73 d. C.). En el evangelio se dice que los habitantes de esta ciudad rogaron a Jesús y a sus discípulos que abandonaran su territorio (Mt 8, 28-34). De estas dos ciudades se conservan las ruinas, y en las de la segunda excava en la actualidad una misión arqueológica alemana.

Dium o Dión posiblemente debe situarse en Tell el-Ashari, al norte del Yarmuk y unos 30 km al este del lago de Genesaret. También ésta fue conquistada por Alejandro Janeo, pero después de su restitución autonómica por Pompeyo no volvió a caer en manos judías. Acuñó moneda propia y se regía por la era pompeyana.

Algo más al sur y al otro lado del Yarmuk estaba la ciudad de Abila (hoy Tell Abil), igualmente incorporada al reino de Judea en los tiempos de Alejandro Janeo, y liberada por Pompeyo. Desconocemos la cuantía de la colonia judía en ella existente, pero la población de la ciudad, casi en su totalidad, era pagana, como en el resto de las ciudades helenistas de la Decápolis. Sus ruinas son excavadas en la actualidad por una misión arqueológica norteamericana. Junto a esta ciudad y ligeramente al sur se citan Capitolias y Rafana, que posiblemente son la misma ciudad, que correspondería a Er-Rafeh, pero no es segura su inclusión en este territorio.

Escitópolis, la antigua y moderna Beth Shean, es la única ciudad decapolitana de Cisjordania. No sabemos con seguridad a qué debe su nombre griego: «ciudad de los escitas», pero no puede descartarse que se tratara de una fundación para veteranos mercenarios de origen escita en el ejército de los ptolomeos. Cayó en poder de los judíos en tiempos de Juan Hircano y fue liberada por Pompeyo. La colonia judía en Escitópolis y su extenso y rico territorio está cifrada por F. Josefo en 13.000 individuos, a los cuales dieron muerte los ciudadanos helenistas durante la guerra del 66, a pesar de que se habían puesto de su lado y no del de los atacantes. Posiblemente el hecho de su situación en Cisjordania favoreció la implantación de una densa colonia judía, pero la ciudad como tal era pagana y de una importancia muy considerable, a juzgar por las magníficas ruinas que todavía hoy se siguen excavando por arqueólogos israelíes.

Pella corresponde al actual Khirbet Fahil en Transjordania, al comienzo de la subida desde el valle del Jordán a la meseta y aproximadamente al sureste de Escitópolis. Allí existen unas importantes ruinas que hoy en día excavan arqueólogos australianos. Como la mayoría de las otras ciudades de la Decápolis, Pella cayó en manos de Alejandro Janeo y fue después

liberada por Pompeyo. También fue atacada en la guerra del 66. Poseía entonces una colonia judía, al parecer en su mayoría cristiana, según sabemos por Eusebio de Cesarea. Si no es fundación del propio Alejandro Magno, sí parece en todo caso de finales del siglo IV a. C. Acuñó moneda propia.

Gerasa (hoy Jerash) es la gran ciudad de la Decápolis y, sin duda, una de las ciudades verdaderamente importantes de todo el imperio. Sus ruinas resultan impresionantes por su belleza y grandiosidad, y son objeto de excavaciones arqueológicas desde los «años 20» hasta nuestros días por instituciones de distintos países, entre los que figura también España. La riqueza de esta ciudad se debía fundamentalmente al control que ejercía sobre el comercio caravanero del oriente a través del desierto. Debió ser fundada por el propio Alejandro Magno y, como las anteriores, no se libró de la conquista del rey asmoneo Alejandro Janeo, si bien éste murió precisamente mientras sometía el territorio de la ciudad. Igualmente fue liberada por Pompeyo. La comunidad judía que habitaba la ciudad no debió ser numerosa y fue respetada por los ciudadanos durante la guerra del 66-73 d. C.

Otra ciudad importante era Filadelfia, la actual Ammán. Sus ruinas son monumentales, en especial el bello teatro. Han sido excavadas por misiones arqueológicas de algunos países, incluida España. Aunque se trata de la antigua capital de los ammonitas (Rabbat Ammón), fue refundada como ciudad helenística por Ptolomeo II Filadelfo. Igual que la anterior, acuñó moneda. Ignoramos si tenía o no colonia judía, pero lo que sí sabemos es que no cayó en manos judías ni en los tiempos de la monarquía asmonea, ni con motivo de la guerra del 66 d. C., a pesar de haber sido atacada, según nos refiere Josefo. También tuvo serios conflictos con los judíos de la vecina Perea en el año 44 d. C., por razones de fijación de linderos.

El territorio de la Decápolis como tal aparece mencionado tres veces en los evangelios (Mt 4, 25; Mc 5, 20; y 7, 31), aludiendo al hecho de que también entre su gente había seguidores de la palabra de Jesús, sin duda pertenecientes a las comunidades judías de la región.

\*

Fuera de la Decápolis y dentro del distrito de Fenicia, en la costa mediterránea, perteneciente, por tanto, igualmente a la provincia de Siria a pesar de ser tierra palestina, se hallaba la muy importante ciudad helenística de Ptolemais (o Ptolemaida), que corresponde a la antigua y actual Akko (San Juan de Acre). Antes de su conquista por Alejandro Magno, fue una

conocida ciudad cananea. El nombre de Ptolemais le fue impuesto por Ptolomeo II. En ella se acuñaron monedas en todas las épocas desde Alejandro Magno hasta el período romano. Fue lugar estratégico para el acantonamiento de tropas durante las guerras entre los reyes helenistas egipcios (dinastía ptolomaica) y los sirios (dinastía seléucida), así como después en época romana. Sirvió asimismo de residencia real con carácter temporal en varias ocasiones. Nunca perteneció políticamente a territorio israelita desde los tiempos de Salomón. No obstante, la colonia judía allí residente en la guerra del 66 d. C., que fue masacrada por la población pagana, era de 2.000 individuos. Las principales excavaciones arqueológicas en la ciudad helenística se realizaron en los años 50 y 60 por arqueólogos israelíes e italianos.

La otra ciudad importante, aunque no tanto como Ptolemais, fue Dora, también sobre la costa mediterránea, al sur del Carmelo. Era una ciudad pagana, que cayó en manos de Alejandro Janeo, y que, como otras, fue liberada por Pompeyo. Acuñó moneda propia. La colonia judía de la ciudad era restringida, hasta el punto de que los ciudadanos paganos no tuvieron la debida consideración con ella, cometiendo algunos abusos y no respetando sus costumbres, según nos cuenta Josefo. Las ruinas de la ciudad y el puerto están siendo excavadas en la actualidad por la Universidad Hebrea de Jerusalén, en colaboración con otras entidades judías.

Geba, en la salida de la llanura de Esdrelón hacia el Mediterráneo, fue otra ciudad helenística que, a pesar de pertenecer a Herodes el Grande, a su muerte pasó a ser dependiente de Siria. La población era fundamentalmente pagana y estuvo al lado de Roma durante la guerra del 66 d. C. Fue repoblada por licenciados del ejército mercenario de Herodes. Es posible que corresponda al actual El-Harithiyeh, en las estribaciones del Carmelo.

\*

Vayamos ya a las ciudades paganas insertas dentro del territorio judío, comenzando por la tetrarquía de Filipo. Digamos de antemano que esta región, conquistada por el rey judío Alejandro Janeo, y ampliamente dilatada en sus fronteras por Herodes el Grande, sufrió la presión político-religiosa del primero de estos reyes coaccionando a las gentes a adoptar la religión judaica. Aun así, la mayoría de la población permaneció en sus creencias tradicionales, y sólo la presencia creciente en el país de colonos judíos daba a estos territorios un cierto ca-

rácter judío. Las ciudades más importantes ciertamente eran en su mayoría paganas. La capital se llamaba Paneas (ciudad del dios Pan), cuyo nombre cambió Filipo por el de Cesarea, en honor a Augusto. La ciudad siguió siendo fundamentalmente pagana. Debió ser un gran conjunto urbano. Ahora está siendo excavada por arqueólogos israelíes. Hay a la vista algunos monumentos, como los santuarios rupestres de su dios patrono.

Otra ciudad relativamente importante, aunque no de la categoría de la anterior, fue Julias, refundada por Filipo en honor de la hija de Augusto, sobre la antigua ciudad o pueblo de Betsaida. Su población debió ser mixta judeo-pagana, conservando aún en buena medida su antiguo nombre. Estaba situada a unos 2,5 km de la actual ribera norte del lago de Genesaret, al oriente de la desembocadura del Jordán, correspondiendo al lugar hoy en día llamado Et-Tell. Desde 1988 viene siendo excavada por la Universidad de Haifa. Entre los materiales recogidos en las excavaciones destacan los elementos relacionados con la pesca. La ciudad estaba edificada en una terraza a 25 m de altitud sobre la llanura, y su extensión era de unas 8 ha, pero el caserío urbano y los barrios periféricos pudieron extenderse en un área mayor, sin que sepamos dónde se encontraba exactamente el puerto, pues la ribera norte del lago ha debido sufrir modificaciones importantes. Las nuevas investigaciones parecen excluir a la vecina localidad de El-Araj, con restos arqueológicos no anteriores al siglo IV d. C., como el posible puerto de Betsaida, pese a lo que se había supuesto y aparece escrito en varias publicaciones.

Finalmente hemos de citar aquí la ciudad de Canata en la Auranítide, sobre las estribaciones del Jebel ed-Druz, con unas magníficas ruinas, aunque aún no suficientemente estudiadas. Plinio cita esta ciudad como parte de la Decápolis, pero, dada su situación, indudablemente pertenecía a la tetrarquía de Filipo en la época que aquí nos ocupa, sin que tengamos noticia alguna de la cuantía de su colonia judía, que, en todo caso, habría de ser escasa, dadas las circunstancias. Acuñó moneda propia siguiendo la «era pompeyana». De otras ciudades menores de la tetrarquía, cuyo nombre conocemos por distintas fuentes, nada podemos decir al respecto.

Las ciudades de Cesarea (Panias) y Julias (Betsaida), sobre todo esta última, fueron visitadas por Jesús. De la primera se habla en Mt 16, 13; Mc 8, 27; aunque los textos se refieren más bien al entorno de la ciudad. La segunda aparece siete veces citada en los evangelios (Mc 6, 45; 8, 22; Lc 9, 10; Jn 1, 44; y 12, 21), y es recriminada porque, a pesar de los milagros en ella realizados, no se había convertido (Mt 11, 21; Lc 10, 13).

Pasamos ahora a la Galilea. Aquí la presión cultural judía fue mucho mayor que en la tetrarquía de Filipo. No sólo se dejó sentir con cierta intensidad la política judaizante de Alejandro Janeo, sino que surgió un movimiento inmigratorio de gentes procedentes de la Judea propiamente dicha, apoyado por las autoridades religiosas, con el fin de reafirmar el judaísmo en una región que tradicionalmente había sido muy pagana, ya desde tiempos antiguos, pues Isaías se refiere a ella como *Galil ha-Goyim* = El distrito de los gentiles (Is 8, 23 - 9, 1), en una expresión recogida en el evangelio para reafirmar aún en tiempo de Jesús ese rasgo de identidad (Mt 4, 12-15). Tampoco puede olvidarse el factor económico, pues la rica Galilea atraía, sin duda, a las gentes de la áspera montaña de Judá.

En este contexto de la inmigración judía en Galilea y de los asentamientos preferentemente en las villas y aldeas del campo hay que encajar la presencia en Nazaret del matrimonio José y María, procedentes de Belén de Judá, según aparece en los evangelios de Mateo y Lucas. José, como otros muchos judíos, formaron parte de ese plan de judaización de la bella Galilea.

Pero las grandes ciudades del país, una vez más, seguían siendo paganas, aunque tal vez en ellas las colonias judías fueran aquí algo más numerosas que en la Decápolis o en la tetrarquía de Filipo. La más importante, y que durante muchos años sirvió de capital, fue Séforis, en el corazón de la Baja Galilea. Sus ruinas se encuentran en la localidad de Zippori y son actualmente objeto de excavación y estudio por parte de sendas misiones arqueológicas norteamericanas. Destaca entre aquéllas un espléndido teatro, que fue levantado precisamente en época herodiana. Era una ciudad francamente importante, y de corte helenístico, con una población que puede calcularse en unos 50.000 habitantes. Durante la época de Herodes el Grande debió estar habitada en su mayoría por judíos helenizados, pero el ejército del gobernador de Siria, Quintilio Varo, penetró en ella en el año 4 a. C. con motivo de los disturbios producidos en Palestina a la muerte de Herodes el Grande, e incendió la ciudad. Sus habitantes, judíos revoltosos, fueron vendidos como esclavos. A partir de entonces, la mayoría de la población de esta ciudad, de nuevo reconstruida y ahora llamada «la imperial» (*Autocratoris*), debió ser predominantemente pagana. No obstante, en los tiempos de la guerra del 66 d. C. los judíos ya eran allí mayoría, aunque, dado su carácter helenizante, se pusieron del lado de los romanos, según nos cuenta Flavio Josefo.

La otra gran ciudad de Galilea era Tiberias (o Tiberíades), fundada por Antipas entre el año 20 y el 23 d. C. en honor del emperador Tiberio, y convertida desde entonces en capital de

la tetrarquía. Corresponde a la actual ciudad de su nombre en las riberas del lago. Acuñó moneda y tenía una estructura política de carácter helenístico. Para su fundación, Herodes Antípas recurrió a elementos no judíos, pues éstos en su mayoría se negaron a vivir en una ciudad edificada sobre tumbas, que contaminaban ritualmente a sus moradores. En efecto, Josefo nos dice que en los desmontes para la explanación de la nueva urbe se descubrieron numerosas sepulturas. A pesar de ello, la colonia judía fue paulatinamente creciendo y en la época de la guerra contra Roma se puso del lado de los sublevados. Sabemos que la ciudad poseía un magnífico estadio y un palacio real en cuya fachada había representados algunos animales, lo que de nuevo sentó mal a los judíos integristas, que no toleraban ninguna imagen de animal, de acuerdo con Ex 20, 4; Dt 4, 16-18; y 5, 8. Entre 1973 y 1974, varias instituciones científicas israelíes realizaron excavaciones al sur de la ciudad actual, donde se cree que la antigua ciudad ocupaba una extensión de unas 30 ha, pero la mayoría de las ruinas halladas datan de finales de la época romana, salvo una monumental puerta de ciudad, que puede datarse en el siglo I d. C., probablemente en la época de la fundación de ésta.

La región de la Perea fue judaizada con bastante intensidad. La única ciudad helenística, situada en su demarcación, de que tenemos noticias hasta ahora, es Livias, erigida por Antípas en honor de la esposa de Augusto. Está localizada al noreste del Mar Muerto, en Tell er-Rame, junto al Wadi Hesban.

Tanto una como otra región de la tetrarquía de Antípas fueron objeto de las andanzas de Jesús durante su predicación. La ciudad de Séforis no es citada por el evangelio, pero cabe pensar que sería muy visitada por Jesús en su juventud, estando sólo a 5 km de Nazaret. Más aún, dado que Jesús, lo mismo que José, no eran agricultores, sino artesanos (Mt 13, 55; Mc 6, 3), y que Nazaret era una aldea pequeña y pobre donde no tendrían habitualmente mucho trabajo, hay que suponer que en ocasiones se desplazarían a la gran ciudad para trabajar en ella y regresar en la noche a Nazaret.

Tiberias es citada una sola vez en el evangelio, aludiendo a gentes que, provenientes de la ciudad en barcas, habían ido al norte del lago a oír la predicación de Jesús (Jn 6, 23). Pero, de hecho, durante su vida pública, no consta que Jesús haya predicado en ninguna de las dos grandes ciudades.

\*

Dentro de la propia tetrarquía de Arquelao, que constituía el núcleo judío por excelencia, sorprende el número y la im-

portancia de las ciudades helenísticas. En primer lugar hay que citar a Samaría, refundada por el propio Alejandro Magno con veteranos macedonios de su ejército. Herodes le cambió el nombre por el de Sebaste (Augusta) en honor al emperador, y la enriqueció sobremanera haciendo de ella una gran ciudad y asentando allí a muchos de los licenciados mercenarios de su ejército. Pese a su tradicional nombre, nada tenía que ver con la facción político-religiosa de los samaritanos, que vivían más bien en las aldeas de la comarca. En cambio, la población de Samaría / Sebaste era pagana prácticamente en su totalidad y, como hemos visto, de probada raigambre griega, hasta el punto de que incluso sirvió de cantera para el reclutamiento de soldados romanos con destino a la guarnición de todo el país, según veremos en el capítulo siguiente. Las ruinas de la ciudad aún hoy en día resultan impresionantes. Las últimas excavaciones se llevaron a cabo allí en los años 30, dirigidas por un distinguido equipo inglés, norteamericano y judío. Era muy importante el templo erigido al emperador Augusto como divinidad.

Otra gran ciudad helenística fue Cesarea del Mar, llamada antes Torre de Stratón. Fue, como casi todas, conquistada por Alejandro Janeo y liberada por Pompeyo. Perteneció al reino de Herodes, quien le dio la nueva denominación en honor al emperador y la convirtió en el gran puerto de Palestina. Cuando los romanos se hicieron cargo directamente de la administración del país a través de los procuradores, se convirtió en capital y residencia oficial de éstos. A pesar de todo ello, la colonia judía de la ciudad, no siendo mayoritaria, sí era suficientemente numerosa. Ello provocó frecuentemente contiendas y hasta revueltas callejeras entre paganos y judíos. Bajo el imperio de Nerón se retiraron oficialmente los derechos ciudadanos de la minoría judía, y durante la guerra del 66 d. C. fueron masacrados allí más de 20.000 judíos, si hemos de creer a Flavio Josefo. La cifra es significativa, pues indica lo popular que era la ciudad, probablemente la más importante de todo el país, ya que los judíos no eran más que una minoría. Las ruinas de Cesarea han sido excavadas entre los años 50 y 60 por arqueólogos israelíes e italianos. En la actualidad, las investigaciones, principalmente de carácter submarino, se concentran en el estudio del puerto y son llevadas a cabo por la Universidad de Haifa.

Otras ciudades helenísticas de Judea eran Apolonia, Antípatris y Fasael. La primera estaba en la costa, entre Cesarea y Jope; la segunda, algo más al interior, aunque en la llanura, era una refundación herodiana de la antigua Afek; la tercera se hallaba en el valle del Jordán, al norte de Jericó, y fue atribuida a Salomé en la repartición del reino de Herodes. En los años 60,

el Departamento de Antigüedades de Israel realizó excavaciones en Antípatris.

En los evangelios no aparecen citadas todas estas ciudades, ni consta que fueran visitadas por Jesús. En cambio, en los Hechos de los apóstoles se habla de la ciudad de Samaría y de la predicación allí del diácono Felipe, de origen helenista, así como de la visita de los apóstoles Pedro y Juan (Hch 8, 5-25). Repetidas veces aparece Cesarea visitada igualmente por el diácono Felipe (Hch 8, 40), que acabará viviendo en ella (Hch 21, 8); por el apóstol Pedro (Hch 10, 1-48; 11, 11), y por Pablo, que no sólo la visita en algunas ocasiones (Hch 18, 22; 21, 8-14), sino que permanecerá preso en la ciudad durante dos años (Hch 23, 23-36; y caps. 24-26). También se habla de ella con motivo de la muerte allí de Herodes Agripa (Hch 12, 19-23), y de la presencia en Jerusalén de cristianos procedentes de Cesarea (Hch 21, 16). Finalmente, se cita asimismo Antípatris, donde Pablo pernoctó en una ocasión (Hch 23, 31).

\*

Debemos referirnos ahora finalmente a los territorios palestinos de la costa mediterránea al sur de Jope, pero que no formaban parte de la tetrarquía de Arquelao. En primer lugar hay que citar la ciudad helenística de Yamnia (hoy Yavne, con su puerto de Yavne-Yam). Una vez más, esta ciudad cayó también en manos de Alejandro Janeo y fue liberada por Pompeyo. Perteneció a Herodes, y éste la dejó en herencia a su hermana Salomé. Después pasó a Roma. Su población era mixta, predominando más el elemento pagano que el judío. En 1983 se realizaron allí algunas excavaciones por parte del Departamento de Antigüedades de Israel, que pusieron a la vista ruinas de época romana, como complemento de las excavaciones de los años 60 referentes en este caso a la Edad del Bronce.

Más al sur está la vieja ciudad filistea de Azoto (Ashdod), también conquistada y prácticamente destruida por los judíos en la época asmonea, devuelta a su libertad por Pompeyo y reconstruida por el gobernador romano Gabinio. También pasó de las manos de Herodes a las de su hermana Salomé, y de ésta a la dependencia directa de Roma. Nunca fue ciudad judía, pero sí debió tener una colonia relativamente importante de judíos. Como la anterior, poseía un puerto sobre la misma costa (Ashdod-Yam). Sus ruinas fueron excavadas por arqueólogos israelíes en los años 60-70.

A continuación tenemos Ascalón (Ashkelon), más al sur, que corresponde a la actual localidad de su nombre. Fue en su tiempo una de las «cinco ciudades de Filistea». No llegó nunca

a ser ciudad dependiente de Judea, ni en los tiempos de los asmoneos, ni bajo Herodes. Permaneció siempre como ciudad autónoma dentro del imperio romano. En la época de la guerra del 66 d. C. había allí una colonia de 2.500 judíos. Se trata, sin duda, de una gran ciudad, algunas de cuyas ruinas están a la vista, principalmente después de las excavaciones allí realizadas en los años 20 por los arqueólogos ingleses, completadas últimamente por los israelíes en 1985 y 1986.

En fin, hay que citar aquí a Gaza, otra de las viejas ciudades filisteas, conquistada por el propio Alejandro Magno. Más tarde lo fue por Alejandro Janeo y después por Herodes. A la muerte de éste, pasó a depender directamente de la provincia de Siria. La colonia judía debió tener mucha importancia. Las principales excavaciones allí realizadas datan de los años 20, en la época del Mandato Británico.

Otras ciudades helenísticas de la zona, más secundarias, fueron: Antedón, también llamada Agripias (en honor de Marco Agripa), entre Gaza y Ascalón; y la vieja ciudad de Rafia, al sur de Gaza. Ambas pertenecieron a Herodes, y a su muerte pasaron directamente a depender de la provincia romana de Siria.

Ninguna de estas ciudades aparece en los evangelios, pero sí en los Hechos, como es el caso de Gaza (Hch 8, 26).



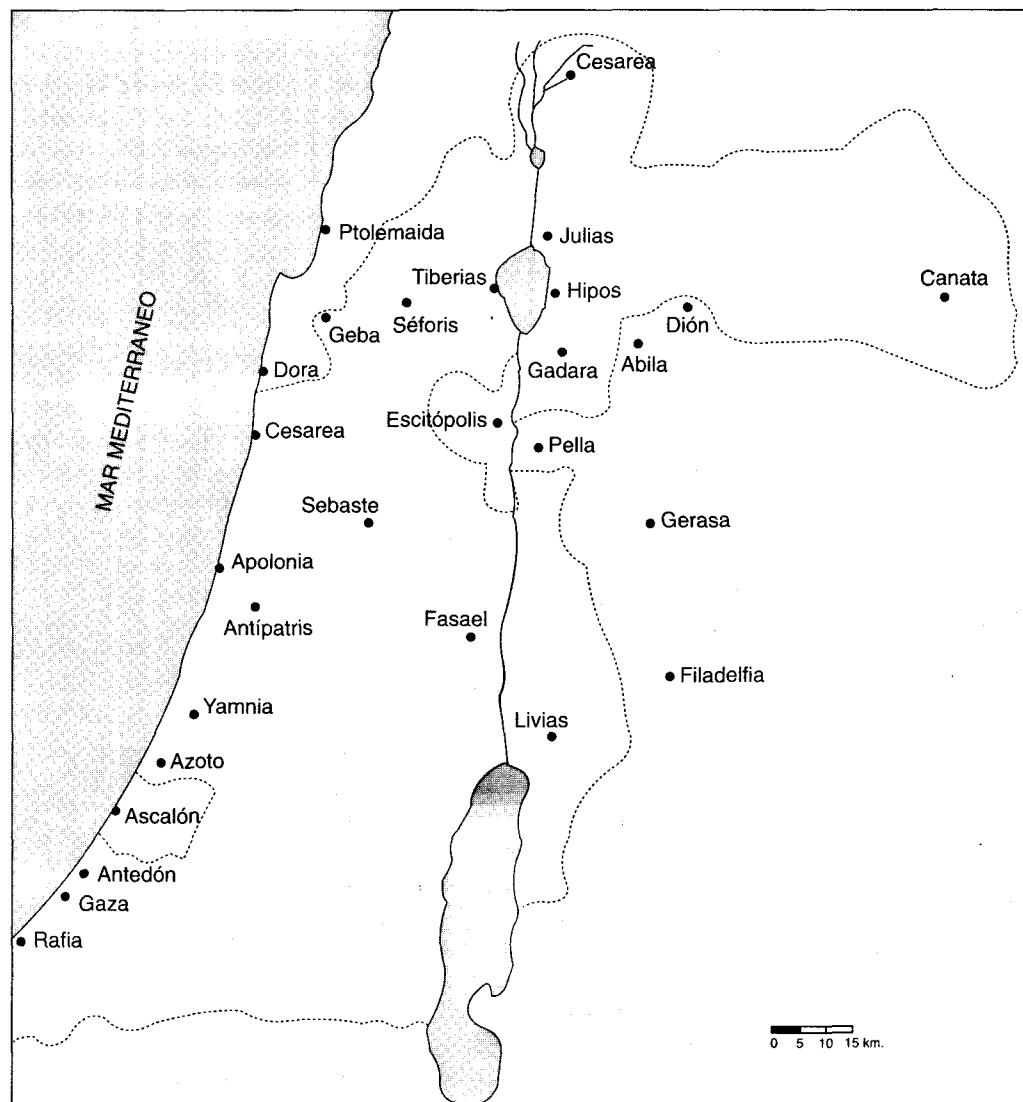
Todas estas ciudades helenísticas se regían de acuerdo con los principios políticos de la *polis* griega. Tenían un consejo, la *boulé*, a cuyo frente podía estar un arconte. Acuñaban moneda propia con inscripción en griego y estaban libres de impuestos directos, aunque esta autonomía variaba según los casos. Cada ciudad poseía una *chora* o territorio rural dependiente de ella. El estilo de vida era típicamente griego, con gimnasios y estadios para el deporte, hipódromos para las carreras, teatros y odeones para las representaciones, y baños públicos.

Pero lo que para nuestro caso resulta más sorprendente, por tratarse de ciudades palestinas, eran los cultos paganos que en ellas tenían lugar. Del estudio de las fuentes literarias, de la epigrafía y numismática y, sobre todo, de las excavaciones arqueológicas realizadas en estas ciudades, sabemos que se tributaba culto a Zeus, entre otros lugares, en Ptolemaida, Dora, Canata, Escitópolis, Gadara, Panias y Gerasa, donde tenía un magnífico templo. Atenea era venerada en Canata; Afrodita en Ascalón y en Gaza; Pan en Cesarea de Filipo; Poseidón en Gerasa y Ascalón; Heracles en Gadara, Filadelfia y Ascalón; Nike en Ptolemaida y Cesarea del Mar; la diosa Tyke en Ca-

2. Mapa de Palestina con las ciudades helenísticas en la época de Jesús. Obsérvese cómo la mayoría de ellas se concentra en el norte: Galilea, tetrarquía de Filipo, Decápolis y en la costa mediterránea.

nata, Gadara, Cesarea del Mar y Gaza. Especial relevancia tenía el culto de Artemisa, a quien se veneraba en Rafia, Canata y Gerasa, donde tenía un monumental santuario. Igualmente el de Apolo en Canata, Gerasa, Ascalón, Gaza y Rafia; y, en fin, el culto romano al emperador contaba con magníficos templos en las dos Cesareas y en Samaria.

Resulta verdaderamente sorprendente contemplar un mapa de Palestina viendo en él señaladas las ciudades helenísticas, y comprobar hasta qué punto era un país dominado por la cultura griega. En este contexto se explica el pasaje del evangelio, cuando Jesús durante su vida pública envía a sus discípulos a



predicar y a curar enfermos a las ciudades y pueblos del país, pero les recomienda que entonces no entren en las ciudades paganas (Mt 10, 5).

Entre los paganos, no sólo de Palestina, sino de otras partes, había ciertamente un número creciente de admiradores de la religión judaica, algunos de los cuales adoptaban el judaísmo en su integridad, incluida la circuncisión y todas las complicadas prácticas. Son los llamados «prosélitos» o conversos. Pero había también otros gentiles que sólo compartían las grandes ideas religiosas de Israel, pero no el estilo de vida judaico. Estos eran llamados «temerosos de Dios». De los primeros se habla en el evangelio, cuando Jesús recrimina la hipocresía de los doctores de la ley que son capaces de recorrer el mar y la tierra para ganar un prosélito, aunque luego lo conduzcan al infierno (Mt 23, 15). También aparecen citados en los Hechos de los apóstoles (Hch 2, 11; 13, 43), donde se dice, además, que uno de los primeros diáconos, llamados Nicolás, era un prosélito de Antioquía (Hch 6, 5). Los segundos constituyeron uno de los factores más importantes en la primera difusión del evangelio en el mundo pagano, pues fue entre ellos donde tuvo más éxito el cristianismo, que participaba de los principios religiosos judíos, sin comprometerse en sus complicadas prácticas (Hch 10, 1-6; 13, 16 y 50; 16, 14; 17, 4 y 17; 18, 7).

No es de extrañar, pues, que el propio evangelio haga alusión al hecho de que «algunos griegos», procedentes sin duda de las ciudades helenísticas vecinas, quisieran entrevistarse con Jesús (Jn 12, 20-22), y no lo es menos que se dirigieran precisamente al apóstol Felipe, que, aunque judío, tenía nombre griego y era originario de la ciudad helenista de Julias-Betsaida, coincidiendo en ambas cosas con Andrés, que es el otro personaje que sale a colación en este pasaje evangélico.

## 2. El elemento judío

Precisamente porque es más frecuente situar a Jesús en un ambiente judío, y, para ilustrarlo, existen numerosas publicaciones, vamos nosotros ahora a tratar este tema de forma muy breve y esquemática.

Todo lo expuesto en el apartado anterior no quiere decir que el elemento judío fuera secundario en la Palestina de Jesús, ni que resulte intrascendente reconstruir la ambientación judía para entender los evangelios. En la región de Judea había una gran ciudad netamente judía, que era Jerusalén, y con ella una constelación de pequeñas ciudades también judías, a las que pertenecían distintos pueblos y aldeas. La organización político-territorial de las poblaciones judías estaba basada en el sistema de las toparquías descrito por Josefo y Plinio, que, por cierto y por paradójico que parezca, era también de origen he-

lenístico, tomado de la administración ptolomaica de Egipto, a la que perteneció Palestina durante el siglo III a. C.

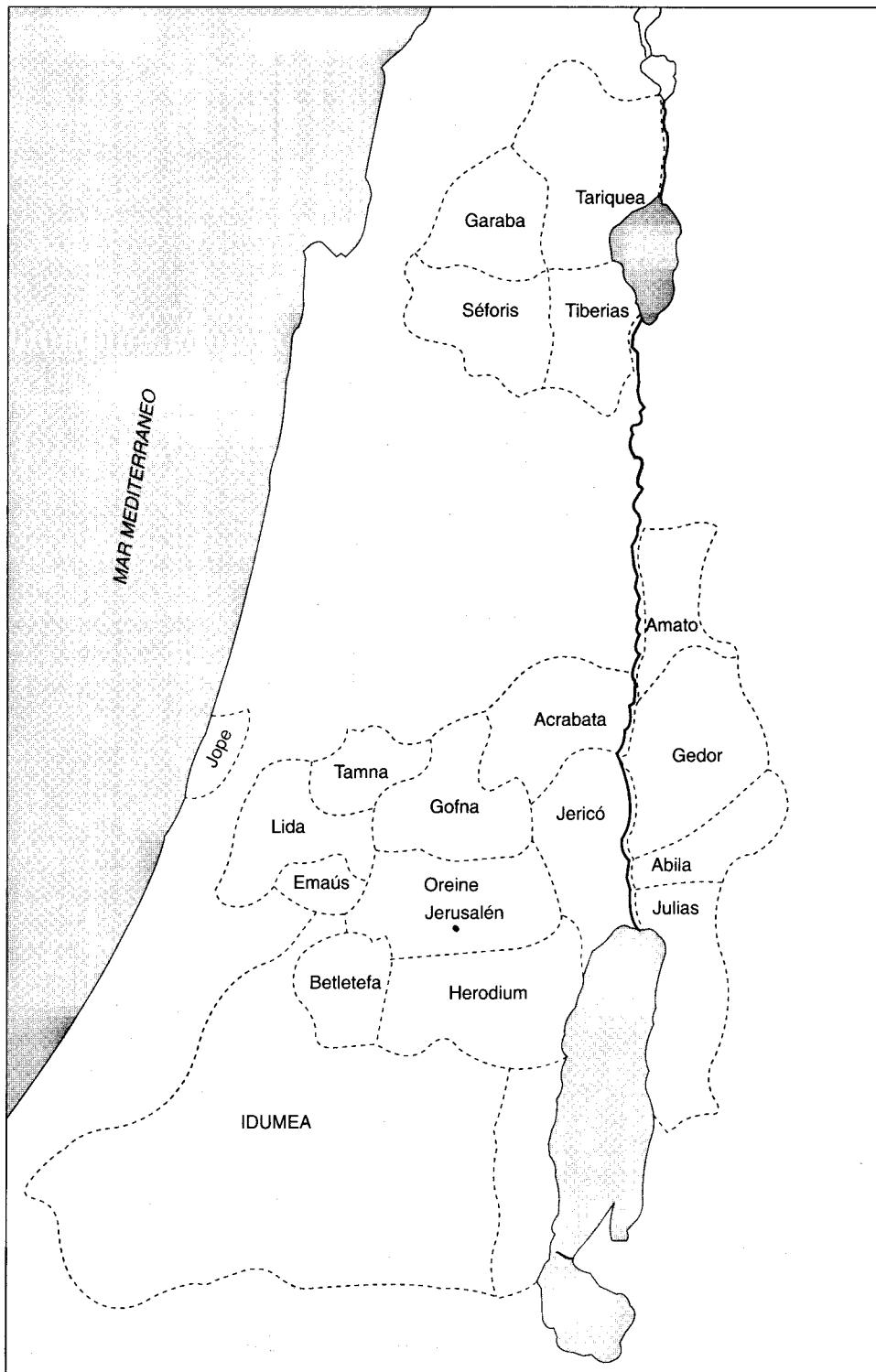
En Judea-Samaría se cita una docena de toparquías, es decir, distritos en los que las aldeas aparecen adscritas a una ciudad. Estas toparquías eran: Jerusalén, llamada también por an-tonomasia La Montaña (Oreine); Gofna (hoy Jifnah), al norte de Ramallah; Tamna (hoy Khirbet Tibneh), al oeste de la anterior; Acrábatta (hoy Aqrabba), al sureste de Nablus; Lida (hoy Lod), junto al actual aeropuerto nacional de Tel Aviv; Jope (hoy Yaffo, barrio sur de Tel Aviv), que era el puerto de Judea; Emaús (hoy Imwas, cerca de Latrún); Betletefa (hoy Beit Nettif), al sur de Beth Shemesh; Idumea, que es nombre de región y no de ciudad, pero esta última pudo ser Bet Guvrin, al sur de la anterior; Engadí, en un oasis a orillas del Mar Muerto; Herodium en Belén, y Jericó en un oasis del bajo valle del Jordán.

En la tetrarquía de Antipas, menos judaizada, algunas capitales de toparquías parecen coincidir con ciudades helenistas. Así, en Perea se citan Julias/Livias, Abila (Khirbet el-Kefrein), ligeramente al norte de ésta, y probablemente Gedora (Tell Jadar), cerca de Salt, así como Amato (Tell Ammatha), en el valle del Jordán, al norte del Yabok. En Galilea se mencionan Tiberias, Tariquea que es Mágdala, también a orillas del lago, un poco más al norte, y acaso igualmente Séforis y Garaba (Arrat el-Batuf), al nordeste de Séforis.

Si la tierra de Israel estaba «invadida» por los asentamientos urbanos helenistas, a su vez éstos y casi todas las grandes ciudades de la cuenca del Mediterráneo, incluida Roma, se hallaban también «invadidas» por colonias judías más o menos numerosas según los casos, en torno a las cuales gravitaba un número apreciable de simpatizantes, según ya hemos expuesto. Se trata del judaísmo de la diáspora o emigración, que sirvió para canalizar la primera difusión del cristianismo por Asia, África y Europa. Todos estos judíos seguían afectivamente vinculados a Jerusalén y Judea, y los que podían acudían aquí en peregrinación, especialmente con motivo de las grandes fiestas. El número de éstos últimos se puede contar por decenas y acaso hasta por cientos de miles en algunas ocasiones.

\*

Lo que a nosotros quizá llame más la atención de la religión judaica de entonces sea su carácter rigorista en las prácticas, dado que se sobrevaloraba el cumplimiento meticoloso y literal de los preceptos (había 613 mandamientos). Esto se manifiesta principalmente en el sistema de comidas, donde la di-



visión bíblica de animales puros e impuros (Lv 11) y las prescripciones respecto a su forma de matarlos (desangrándolos) impedía prácticamente a los judíos tomar cualquier tipo de carne que no estuviera estrictamente controlada por ellos en todo el proceso desde el matadero a la mesa, y, por derivación, cualquier tipo de alimento. Igualmente, las múltiples vías de contaminación o impureza legal, tanto de origen bíblico como de la tradición (*Misná*), les impedían, por ejemplo, entrar en casa de los paganos bajo ningún concepto. Asimismo estaban obligados a purificarse lavándose con frecuencia y lavando los objetos de uso. En consecuencia, y pese a la vecindad entre paganos y judíos, se levantaba de hecho un muro infranqueable entre ambos, que psicológicamente les hacía a los judíos cerrarse cada vez más sobre sí mismos. Naturalmente, no todos cumplían estas normas (Mt 15, 1-2; 23, 4; Mc 7, 1-2; Lc 11, 46; Jn 7, 22; Hch 15, 10), y había judíos muy helenizados poco o nada practicantes, pero que siempre resultaban mal vistos, sobre todo en los medios más ortodoxos del judaísmo. La adopción de nombres griegos para la onomástica estaba ya muy generalizada, empezando por los reyes, tanto asmoneos como herodianos (éstos todos tenían nombres griegos), y afectaba incluso a las clases judías dirigentes y ortodoxas. No era infrecuente el uso simultáneo o indistinto del nombre griego y el hebreo. San Pablo, por ejemplo, tenía dos nombres: el latino Paulo y el hebreo Saulo.

Los evangelios se refieren constantemente a estos rasgos de las costumbres religiosas judías. A la interpretación puramente formalista en el cumplimiento de las leyes (Mt 23, 16-24; Lc 11, 42, etc.), al afán de purificar las cosas presuntamente contaminadas (Mt 15, 2-11; 23, 25; Lc 11, 37-40, etc.), a las prohibiciones de entrar en casa de los gentiles o paganos (Mt 8, 5-8; Jn 18, 28; Hch 11, 3; etc.), al rigorismo en el cumplimiento del descanso sabático (Mt 12, 1-14; Mc 1, 21-26; 2, 23-28; 3, 1-8; Lc 6, 1-11; 13, 10-17; 14, 1-6; Jn 5, 8-11; 9, 13-16), etc.

\*

Dentro del judaísmo había grupos ideológicamente muy distintos. Estos eran los saduceos, los fariseos y los esenios.

Los primeros formaban una facción, muy extendida entre la clase sacerdotal, cuyas principales características eran una interpretación muy sobria de la ley mosaica, unida a una cierta apertura al helenismo. En consecuencia, de las Sagradas Escrituras admitían sólo la Tora o Pentateuco, es decir, el llamado Libro de Moisés (Génesis, Exodo, Levítico, Números y Deuteronomio), subestimando a los profetas y escritores sapienciales, y no aceptando la tradición oral. Tenían una concepción

3. Mapa de las «toparquías» o distritos administrativos de los territorios judíos. Véase cómo se limitan a Judea, Galilea y Perea, quedando fuera Fenicia, la tetrarquía de Filipo, la Decápolis, Samaria, y prácticamente todas las ciudades de la costa.

bastante materialista de la religión, rechazando la creencia en la otra vida, así como la existencia de ángeles o la resurrección de los muertos (Mt 22, 23-32; Mc 12, 18-27; Lc 20, 27-39). Durante la época asmonea fueron partidarios de Aristóbulo II en su lucha contra Hircano II, y en el tiempo de Jesús trataban de mantener buenas relaciones con los romanos. Anás y Caifás eran saduceos, y ese afán conciliatorio con el poder establecido fue entre otras razones la causa de la decisión de acabar con Jesús (Jn 11, 47-50). Sus enemigos declarados eran los fariseos, y de ahí los conflictos y disputas que surgían entre ambos (Hch 23, 6-10).

Los fariseos constituían un grupo importante, que tenía prácticamente copados los puestos de escribas o doctores de la ley. Eran mucho más observantes que los saduceos y más estrictos en el cumplimiento de todos los preceptos. Su teología era, a su vez, más espiritualista, pues admitía la supervivencia después de la muerte, la existencia de ángeles y espíritus, y la resurrección de los muertos. Para ellos no sólo contaba la Torá, sino los profetas, y probablemente también los escritores sapienciales, así como, desde luego, la tradición. El judaísmo actual es en buena medida descendiente de este importante grupo. Si bien coincidían con Jesús en su teología y en el aprecio de la Sagrada Escritura, divergían de la Iglesia primitiva en que ésta no admitía la tradición rabínica y era liberal en el cumplimiento de los preceptos.

Jesús, considerado en su tiempo como rabino, estuvo en constante trato con los fariseos (Lc 7, 36; Jn 3, 1-2), pero su carácter abierto frente a las prescripciones legales determinó el choque definitivo (Mt 23, 1-36). Pablo había sido también fariseo (Hch 23, 6).

La tercera facción político-religiosa estaba constituida por los esenios y grupos afines. Procedían en su mayoría de la clase sacerdotal y, en todo caso, de su círculo de influencia, pero eran diametralmente opuestos a los saduceos. Consideraban que éstos detentaban injustamente los puestos de responsabilidad en el templo, empezando por el sumo sacerdote, y su oposición era tan radical que habían tomado la decisión de apartarse definitivamente del templo y del culto que en él se celebraba. Poseían una teología bastante más espiritual, y en ese aspecto se hallaban más próximos a los fariseos, así como en su acendrada preocupación por la guarda de las prescripciones, especialmente en lo tocante a las purificaciones. Pero, a diferencia de éstos, ponían el acento en el contenido íntimo y en el auténtico espíritu religioso, más que en la materialidad literal de la ley. Muchos de ellos vivían en comunidad monacal una vida de ascesis rigurosa y guardaban el celibato, mientras que algunos permanecían en el mundo y se casaban, manteniendo

tan sólo ciertos lazos de vinculación con la comunidad. Así, sabemos que, junto al Mar Muerto, en Qumrán, había un cenobio muy importante dedicado a los de la «estricta observancia», mientras que en la propia Jerusalén existía, a su vez, un barrio, en el sur de la ciudad, donde habitaba la mayoría de los miembros «seglares» del grupo.

Ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento se habla expresamente de los esenios, y cuanto sobre ellos conocemos se debe a otras fuentes contemporáneas, como Flavio Josefo, o a los descubrimientos arqueológicos de textos a ellos pertenecientes. No obstante, ahora que conocemos la literatura de las comunidades esenias, se aprecia un indudable parentesco en algunos aspectos con la doctrina evangélica; principalmente hay paralelos literarios con ciertas expresiones e ideas que vemos también en el evangelio de Juan. A su vez, existen autores que creen que Juan Bautista pudo tener alguna relación con la comunidad de Qumrán, e incluso pertenecer a ella.

Al margen de todos estos grupos ortodoxos judíos, hemos de traer aquí a los samaritanos, una facción perfectamente diferenciada de las demás por su carácter heterodoxo y por las relaciones de enemistad declarada entre aquéllos y ésta. El origen de los samaritanos hay que buscarlo en los inmigrantes mesopotámicos forzados por la política asiria a ocupar los territorios a su vez abandonados por las gentes de Israel obligadas a ir al destierro a la caída de Samaría el 721 a. C. Estos se mezclaron con la población israelita remanente y dieron lugar a una cultura mixta, donde la propia religión era un sincretismo o combinación de elementos paganos e israelitas. Cuando los judíos volvieron de su destierro de Babilonia a partir del siglo VI a. C., aquellas poblaciones híbridas del norte del país quisieron participar en la reconstrucción del templo de Jerusalén e integrarse en la nueva comunidad, pero los judíos se lo impidieron en razón de preservar la religión nacional en su integridad. Desde entonces viene la marginación de los samaritanos y sus enconadas contiendas contra los judíos. Como reacción contra el de Jerusalén, edificaron un nuevo templo a Yahvé sobre la cima del monte Garizín, lugar, por otra parte, de viejas resonancias histórico-religiosas para Israel, desde los tiempos de Josué (Jos 24, 1-28). Este templo sería derruido por Juan Hircano en el 128 a. C.

Los samaritanos aceptan la Tora (el Pentateuco), de la cual poseen una versión propia, distinta del texto masorético. Tienen sus propios sacerdotes, sus cultos al aire libre sobre el monte Garizín, así como una modesta tradición de interpretación bíblica. Es un pueblo cerrado sobre sí mismo, en el que se ha venido practicando la endogamia desde tiempo inmemorial, por lo que se han acentuado algunos caracteres «raciales» del

grupo, se ha empobrecido genéticamente la población, y en la actualidad no subsisten más que 500 individuos pertenecientes a él.

En la época de Jesús se hallaban ya de alguna manera presentes todos estos factores, si bien el número de individuos era bastante superior al actual. En todo caso, habitaban aislados en pequeñas poblaciones del campo en torno a la ciudad helenista de Samaría, eran despreciados por los judíos, y, a su vez, ellos respondían obstaculizando y boicoteando todo lo que tuviera relación con el culto de Jerusalén. Siendo Pilato gobernador de Judea-Samaría, el año 35 d. C. éste tomó una fuerte represalia contra los samaritanos haciendo una masacre precisamente en el monte Garizín, cuando un individuo se dirigía allí con el pueblo porque había prometido descubrir los utensilios culturales de la época de Moisés, lo que le llevaría a proclamarse Mesías. La trascendencia política que tuvo el hecho le costó el puesto al gobernador, ya que el legado de Siria lo puso en conocimiento de Roma y, al año siguiente, Pilato tuvo que dirigirse a la metrópoli imperial para presentar explicaciones sobre lo sucedido.

Los samaritanos son frecuentemente citados en los evangelios. Se hace referencia a la inveterada enemistad entre judíos y samaritanos (Jn 4, 9); más aún, para un judío el nombre «samaritano» era un verdadero insulto (Jn 8, 48). Por su parte, los samaritanos dificultaban sistemáticamente cualquier asunto en el que figuraran los judíos (Lc 9, 53-54). Jesús los compara con los paganos, al recomendar a sus discípulos, durante su misión provisional en vida del Maestro, que no prediquen en las aldeas samaritanas (Mt 10, 5). Sin embargo, la valoración que en los evangelios se da a los samaritanos es en conjunto muy positiva, quizá para fustigar el orgullo de los judíos ortodoxos (Lc 17, 11-19; 10, 30-37).

# 4

## Bajo las tropas de ocupación

Un elemento importante, para reconstruir la situación ambiental de los hechos narrados por los evangelios, es tener muy en cuenta lo que en aquellos momentos significaba el estado de ocupación militar del país. Nos referimos concretamente a Judea, donde tuvieron lugar los últimos y decisivos acontecimientos de la vida de Jesús.

Quien no haya pasado en su vida por la experiencia de vivir en un país controlado por un ejército extranjero, difícilmente puede hacerse a la idea de lo que ello supone para el ciudadano de «a pie». Hay una constante tensión psicológica, que se pone de manifiesto cada vez que se ve pasar a los piquetes de soldados por las calles. Ello comporta una humillación y una amenaza permanentes. Se masca una sensación de que todo está controlado, de que se ha perdido la libertad, y con ella la esperanza. Es una angustiosa sensación de impotencia. Si además, como es lógico, los soldados inspeccionan, intervienen, registran y tratan con hostilidad y a veces con desprecio a la población, la situación se agrava crecientemente hasta producir en las gentes un agobio y una rabia insostenibles. Por eso sucede con frecuencia que la tensión tiende a aliviarse momentáneamente mediante actos de protesta y revueltas callejeras, que, en definitiva, no hacen más que generar una situación aún más difícil.

Esto es lo que sucedía en Judea en los tiempos de Jesús, y esa tensión acumulada durante muchos años llevaría a la guerra suicida del año 66 d. C., conocida en la historiografía judía como «Primera revuelta». Los evangelios están llenos de alusiones a todas estas realidades. En ellos se habla de soldados crueles, de exacción de impuestos por parte de la potencia dominadora, de estado de constante vigilancia a cargo de las autoridades, de inquietud en las masas y de distintas tendencias y reacciones entre los dirigentes más representativos del pueblo. Determinar el grado de agitación política existente durante los

últimos años de la vida de Jesús, es decir, en los años 30, y calibrar la forma en que Roma ejercía entonces su dominio sobre el país, es el tema del presente capítulo.

Una vez más, la actual situación de Palestina puede ilustrarnos vivamente acerca de lo que sucedía hace veinte siglos. Cualquiera de los muchos peregrinos y turistas que hoy acuden a Tierra Santa ha visto, principalmente en la llamada «Ciudad Vieja» de Jerusalén, es decir, la zona árabe, a piquetes de soldados israelíes bien armados que recorren las callejuelas, que se apostan detrás de las almenas de la muralla, vigilándolo todo, y, a veces, que, además de las armas reglamentarias, llevan una especie de «bat» de «baseball» en la mano para intervenir eficazmente contra los posibles tumultos, justamente igual que los soldados romanos, a quienes el gobernador Pilato en una ocasión les armó simplemente con un garrote para golpear a la multitud, según nos cuenta Flavio Josefo. Otras veces, afortunadamente las menos, hacen uso de sus armas reglamentarias, y la violencia estalla en toda su fuerza, provocando heridos y muertos.

Esta paradójica situación, naturalmente contemplada desde el punto de vista de la población árabe, y absteniéndonos de dar aquí ningún juicio de valor sobre el hecho, puede ilustrar lo que era la Jerusalén de los tiempos de Jesús para la población judía de entonces, controlada por las tropas de ocupación romana.

## 1. Los gobernadores romanos

Desde la destitución de Arquelao en el año 6 d. C., Judea con sus anexiones de Samaría e Idumea pasaron a integrar formalmente los territorios del vasto imperio romano. Por consiguiente, hubo un cambio radical en la administración, que dejó de ser la de un simple protectorado para convertirse en una verdadera provincia romana, con sus magistrados, funcionarios, tropas acantonadas, sistema de impuestos, leyes y administración de justicia, comunes a todo el imperio. Naturalmente, la administración romana no era por completo idéntica en unas provincias que en otras, ni todas las ciudades tenían el mismo rango y los mismos derechos. Estas últimas podían ser de mayor o menor rango, colonias, municipios romanos, municipios de derecho latino, ciudades libres, ciudades federadas y ciudades estipendiarias. Las provincias como tales podían ser senatoriales, imperiales y procuratorianas. Dentro de cada provincia había diversos distritos, llamados conventos jurídicos, al frente de los cuales estaba una ciudad que daba nombre al territorio y donde tenían lugar las asambleas regionales. A veces, esta administración se solapaba con otra llamada de «diócesis»,

a cuyo frente había una autoridad ejecutiva con el nombre de «legado jurídico». Otras, subsistían administraciones de tiempos anteriores, como era el caso de las toparquías, de que ya hemos hablado. En fin, la administración romana en la primera mitad del siglo I d. C. —época a la que aquí nos referimos— era bastante compleja, y resultaría prolijo y farragoso para un libro como éste descender a detalles.

Respecto a las ciudades, que por su naturaleza constituyan la base estructural del imperio —no se olvide que Roma era una ciudad y no una nación—, ya hemos hablado con anterioridad y apenas vamos a añadir ahora algunas puntualizaciones. En todo el territorio sólo había una colonia, que era la ciudad de Ptolemaida (aunque sólo a partir de los tiempos de Claudio). La colonia constituía jurídicamente una réplica en escala menor de la propia Roma, manteniendo idéntica administración y privilegios. En definitiva, los ciudadanos libres de una colonia tenían los mismos derechos que si hubieran nacido en Roma, y, por tanto, gozaban de la codiciada ciudadanía romana. Este es el caso de Pablo, nacido en la colonia romana de Tarso, con nombres, títulos y derechos romanos, de los que el apóstol se sirvió en más de una ocasión, pues en aquella época un ciudadano romano no podía ser encadenado o azotado sin haber sido antes juzgado, y tenía derecho a apelar a los tribunales de la metrópoli (Hch 16, 36-39; 22, 24-29; 23, 26-27; 25, 10-12, 20-21 y 25-27; 26, 31; 28, 16 y 19). Las colonias se formaban estableciendo en las ciudades antiguas o de nueva planta un asentamiento de ciudadanos romanos que, por lo general, eran licenciados del ejército.

No había al parecer en Judea municipios romanos o de derecho latino, pero sí ciudades libres y federadas, como debieron serlo Cesarea y Sebaste, igual que la mayoría de las otras ciudades helenísticas del resto de Palestina. En éstas se conservaban los derechos y tradiciones locales, pero estaban vinculadas al imperio por un pacto (*foedus*), en virtud del cual acataban las autoridades y leyes generales de aquél y se comprometían al pago de algunos tributos. Por el contrario, las ciudades estipendiarias, a las que debió pertenecer el resto de las ciudades de Judea, incluyendo Jerusalén, eran consideradas «ciudades sometidas», que no gozaban de exenciones y privilegios, y cuyo territorio no era propio, sino perteneciente al Estado. Para disfrutar de su utilización y de los productos del mismo, tenían que indemnizar al Estado central un fuerte impuesto (*stipendium*).

Por lo que al tipo de provincia se refiere, Judea era procuratorial. Las provincias senatoriales, como su nombre indica, estaban controladas por el senado romano, que nombraba en ellas gobernadores con el título de procónsules. Eran provin-

cias pacificadas desde tiempo atrás, por lo que no necesitaban tropas de guarnición. Este era el caso, por ejemplo, de la provincia Bética en Hispania, con Córdoba de capital, o el de la provincia llamada Asia en Anatolia occidental, con Efeso como ciudad sede del gobierno. Por el contrario, aquellas provincias en las que habían existido recientemente problemas de nacionalismos y de orden público, o que se hallaban en las fronteras del imperio a merced de las incursiones de los bárbaros, estaban reservadas al emperador, que imponía en ellas su administración directa nombrando a los gobernadores, los cuales recibían el título de «legados de Augusto pro-pretores». Estos legados tenían a su mando una o varias legiones, que velaban por la integridad de la provincia y por las fronteras del imperio. Tal era en Hispania el caso de la provincia Tarraconense, con la capital de su nombre, a la que pertenecía la levantisca cornisa cantábrica, y en el oriente la provincia de Siria, regida desde Antioquía, que lindaba con territorios controlados por árabes y partos.

Había finalmente otras provincias, en número de 15, pero más bien de escasa entidad, que, dependientes del emperador, no estaban gobernadas por un magistrado de la clase senatorial, como eran los procónsules y legados propretores, sino por funcionarios de la clase media, es decir, lo que se llamaba «caballeros romanos», gente por lo general adinerada y experta en negocios preferentemente bancarios, que así introducía en su carrera política (*cursus honorum*) un cargo de evidente dignidad. Estas son las provincias procuratorianas. Su gobernador, con el título de procurador, no disponía de legiones a su mando, sino sólo de unidades auxiliares, y estaba obligado a reclamar el apoyo militar de las provincias imperiales contiguas en caso de emergencia, lo que daba a los legados de éstas una especie de supervisión y autoridad moral sobre los modestos gobernadores de las provincias procuratorianas. Este era el caso de Mauritania o de Córcega en el occidente, y de Judea en el oriente. El título de procurador se aplicaba originaria y normalmente a ciertos altos funcionarios que llevaban los asuntos económicos, bien en la metrópoli, o en las provincias. Como éstos pertenecían a la clase ecuestre, de ahí que los gobernadores de aquel tipo de provincias ostentaran también dicho título. Se da el caso de que Egipto, que, pese a su importancia, era una provincia singular por ser patrimonio personal del emperador, estaba también gobernada por un procurador, si bien en este caso, y dada su singularidad, disponía de legiones a su mando.

Ahora bien, existe un problema, más que jurídico, puramente nominal, sobre cuándo comienzan los gobernadores de provincias procuratorianas a llamarse «procuradores», lo que

tiene su importancia en relación a los evangelios, ya que éstos se refieren con frecuencia a tales gobernadores. En Egipto no recibieron nunca el título de procurador (lat. *procurator*; gr. *epitropos*), sino el de prefectos (lat. *praefectus*; gr. *eparchos*). Es posible, aunque no del todo seguro, que en las demás provincias se llamaran también así hasta la reforma del emperador Claudio (41-54 d. C.), cuando se generaliza el título de «procuradores». Dentro de la carrera política de los procuradores, aunque muy representativo y bien retribuido (100.000 sextercios), el cargo de gobernador no era el más importante, pues los caballeros romanos podían aspirar a cargos económicos clave en la propia administración central del Estado.

Flavio Josefo suele llamar al gobernador de Judea, incluso al de la primera época (antes de Claudio), procurador, rara vez prefecto y algunas veces simplemente gobernador (*hegemon*) en sentido lato. También Tácito llama a Pilato «procurador». Una interesantísima inscripción hallada en el teatro de Cesarea



4. Inscripción romana de Cesarea, donde figura el nombre de *Pontius Pilatus* como prefecto de Judea. Apareció en el teatro romano de Cesarea. Reutilizada la piedra en época del Bajo Imperio para servir de escalón, la inscripción habría pertenecido a un edificio público dedicado a Tiberio, construido por el gobernador Pilato en el siglo I.

Marítima en 1961 habla del gobernador Poncio Pilato y le titula «prefecto de Judea», dando al parecer la razón a los que creen que éste y otros gobernadores anteriores al año 41 d. C. no usaban aún el título de procuradores. Así, pues, el nombre más común en este tipo de provincias debió ser el de *praefectus pro legato*.

El evangelio de Mateo siempre llama al prefecto-procurador con el nombre genérico de gobernador (gr. *hegemon*), lo mismo que Lucas dos veces y los Hechos de los apóstoles. En el resto de los evangelios no se le da título alguno.

El primer gobernador de Judea fue un tal Coponius (6-9 d. C.), del que poco sabemos, salvo que en su tiempo tuvo lugar un obligado censo de la población, recién incorporada al imperio, lo que originó serias revueltas, al principio acalladas por la intervención conciliatoria del sumo sacerdote Joazar, y después con la represión y muerte de uno de los cabecillas, Judas de Gamala, llamado también el Galileo, al que se refiere el rabino Gamaliel (Hch 5, 37).

Después viene como gobernador M. Ambibus (9-12 d. C.), en cuyo tiempo se incorporaron a la procura los pequeños territorios que habían pertenecido a Salomé. Su sucesor fue L. Annius Rufus (12-15 d. C.). Durante su mandato se produjo la muerte de Augusto. El nuevo emperador Tiberio nombró como gobernador a Valerius Gratus, que permaneció once años en el poder (15-26 d. C.). Sus relaciones con las autoridades locales no debieron ser muy buenas, puesto que destituyó sucesivamente a cuatro sumos sacerdotes, tres de los cuales había nombrado él mismo. Su sucesor fue Pontius Pilatus, que iba a ser gobernador durante diez años (26-36 d. C.), del que nos dan bastantes noticias Josefo, Filón y, por supuesto, el Nuevo Testamento.

Pilato era un hombre de la clase media romana (un caballero), cuyo nombre gentilicio (lat. *nomen*), Poncio, parece pertenecer a una dinastía de origen no romano, sino italiano. El *cognomen* familiar, Pilato, que significa armado con un *pilum* (lanza), debe referirse a alguna acción bélica en la que se distinguió un antecesor de nuestro personaje. Filón le describe como un hombre avaro, cruel, altanero e inflexible, pero la fuente no es muy de fiar, siendo Filón judío y recogiendo además calificaciones procedentes de Herodes Agripa, que quería justificar la supresión de la procura en favor de su nueva monarquía. La tradición cristiana, en cambio, le es algo favorable, como puede comprobarse incluso en los evangelios y en los escritos posteriores de autores cristianos, como Tertuliano, y sobre todo en la Iglesia oriental.

Su gobierno estuvo marcado por peligrosos enfrentamien-

tos con los judíos, a quienes ciertamente no tenía simpatía y en ocasiones parece incluso despreciar. Se ha dicho que Pilato pudo ser una especie de agente en Palestina del ministro de Tiberio, L. Aelio Sejano, quien trató de seguir una política claramente antijudía en todo el imperio, según nos refiere Filón. No puede rechazarse de plano esta aseveración, aunque tampoco puede afirmarse con seguridad.

El primer choque entre Pilato y los judíos se produjo de forma deliberada por parte del gobernador. La clase dirigente judía era muy sensible al riguroso cumplimiento de las prescripciones religiosas externas en la ciudad santa de Jerusalén. Una de ellas, fundada en Ex 20, 4; Dt 4, 16-18; 5, 8, consistía en eliminar imágenes profanas (pinturas o esculturas), sobre todo si tenían una connotación pagana, y, de manera especial, si la exhibición de tales figuras se hacía en el templo o sus proximidades, pues entonces el acto revestía la gravedad del sacrilegio. Hasta entonces, las tropas romanas, que patrullaban por la capital religiosa judía, habían tenido la precaución de no exhibir sus estandartes y enseñas militares, que llevaban representaciones odiosas para la mentalidad judía. Más tarde vemos la naturaleza de estas enseñas. Por lo demás, en el resto del país, y concretamente en su capital política, la ciudad de Cesarea, las unidades militares ostentaban con naturalidad estas imágenes, sin que ello creara ningún problema.

Pilato, sin embargo, para provocar a los dirigentes religiosos, ordenó que la guarnición de Jerusalén penetrara durante la noche en la ciudad desplegando sus enseñas militares, y que éstas quedaran expuestas en los cuarteles. Entre ellas figuraba la efigie del emperador divinizado. El tumulto que se produjo fue de una dimensión quizá no sospechada por el gobernador. Una copiosa representación del pueblo con sus dirigentes bajó a la ciudad de Cesarea y permaneció allí en huelga de protesta durante cinco días. Pilato les convocó en el estadio para darles una explicación, y ésta consistió en que los numerosos soldados allí previamente apostados desenvainaron sus espadas y amenazaron desafiantes a la multitud. La commoción en toda la provincia fue tan grave que, al fin, el gobernador reconsideró su actitud y mandó retirar las enseñas militares de la ciudad santa.

Pero no quedó ahí el asunto. En su obstinación de dar una lección a los judíos, Pilato hizo colgar en un sitio muy visible del palacio de Herodes en Jerusalén unos escudos que, aunque no tenían imagen alguna, llevaban la inscripción con el nombre del emperador. De nuevo el pueblo se amotinó seriamente, y los dirigentes, sin duda apoyados por la infalible recomendación del tetrarca Antipas, puntearon al gobernador y trasladaron el asunto a Roma. Tiberio ordenó a Pilato que retirara los

escudos a Cesarea. Todos estos hechos, con su punto de cierta humillación, encendieron un rencor en Pilato, que esperaba cualquier ocasión para manifestarse sin piedad contra la pertinacia judaica.

Años después, se produjo un nuevo enfrentamiento. Si en los casos anteriores no puede negarse una provocación del gobernador, aunque también será preciso reconocer la intransigencia de los notables de la nación judía, ahora, al menos desde nuestra perspectiva actual, se nos antoja que la razón se hallaba más del lado de Pilato. Este, que no fue un mal gobernante, se venía preocupando eficazmente de las obras públicas en la provincia. Entre éstas se había llevado a cabo una importante conducción hidráulica a Jerusalén, que permitía disponer de agua abundante en el templo, donde ésta era de extrema necesidad higiénica, dado el carácter cruento de los numerosos sacrificios que allí se celebraban cotidianamente. En el capítulo siguiente hablaremos de esta traída de aguas. Pues bien, cuando llegó el momento de afrontar los gastos, Pilato no dudó en echar mano del erario del propio templo, en cuyo beneficio se había hecho principalmente la obra. La clase dirigente se indignó y lo tomó como si se tratara de un sacrilegio. Cuando Pilato subió a Jerusalén, se encontró con una multitud amenazante en la plaza, posiblemente frente al palacio de Herodes, que era su residencia oficial. Pero, entre la gente congregada, el gobernador había camuflado a sus propios soldados vestidos a la usanza del país, pero que portaban debajo de sus capas unos garrotes con los que apalearon a la multitud. La jornada terminó trágicamente, después de producirse numerosos heridos y muertos.

Josefo nos cuenta todavía una última revuelta sofocada sangrientamente por parte de Pilato, de la que esta vez fueron protagonistas los samaritanos, y a la que ya nos hemos referido con anterioridad al hablar de éstos. También dijimos allí que el incidente, de nuevo presentado en Roma ante el emperador, le costó el puesto al recalcitrante prefecto de Judea.

A Pilato le sucedió Marcellus (36-37 d. C.), y quizás a éste un tal Marullus (37-41 d. C.), si no es otro nombre del mismo personaje. Después, Judea volvió a convertirse en «reino aliado», esta vez a favor de un nieto de Herodes el Grande, llamado Herodes Agripa, personaje intrigante en la corte imperial, amigo personal de Calígula y de Claudio. Su muerte prematura determinó la nueva conversión del territorio en provincia romana, esta vez incluyendo las demarcaciones de las antiguas tetrarquías de Antipas y Filipo, salvo un pequeño territorio de esta última atribuido a Herodes Agripa II. Los nuevos gobernadores se llamaban ya indudablemente «procuradores». Sus nombres son: Cuspidus Fadus (44-46 d. C.), A. Tiberius Julius

(46-48 d. C.), Ventidius Cumanus (48-52 d. C.), Antonius Felix (52-60 d. C.), Porcius Festus (60-62 d. C.), Albinus (62-64 d. C.) y Gesius Florus (64-66 d. C.), dos de los cuales, Félix y Festo, nos son conocidos por su intervención en el arresto del apóstol Pablo, narrado en los Hechos de los apóstoles (caps. 23-26). Pero nada vamos a decir aquí de todos estos gobernadores, que caen ya fuera del tiempo abarcado por las narraciones evangélicas.

Sí queremos referirnos a las noticias que los evangelios nos dan acerca del gobernador Poncio Pilato. Su nombre es citado por Lucas en la solemne presentación del comienzo de la vida pública de Jesús, al enmarcar cronológicamente por las distintas autoridades (emperador, gobernador, tetrarcas, sumos sacerdotes) la predicación del Bautista (Lc 3, 1-2). La noticia que nos transmite igualmente el evangelio de Lucas acerca de una matanza de galileos en el templo de Jerusalén, y que desconocen otras fuentes, concuerda perfectamente con el ambiente de tensión entre el gobernador y los judíos, tanto por el espíritu vengativo y provocador de aquél, como por la intransigencia y fanatismo de algunos de éstos (Lc 13, 1). Téngase en cuenta que aquí, como en algunas otras citas, la palabra «galileo» pudiera no tener un sentido étnico estricto, sino ser utilizada simplemente como sinónimo de «revoltoso».

Pero donde la figura de Pilato se convierte en primer actor de la escena es en los relatos de la pasión. Mateo nos lo presenta receloso con los judíos y con ganas de absolver a Jesús, por el hecho de haber descubierto que aquéllos le tenían envidia (Mt 27, 18). Trata de salvarle con la estratagema de contraponerlo a Barrabás, recibe un recado de su mujer invitándole a que abandone el caso contra ese justo (Mt 27, 19) y, finalmente, «viendo que no conseguía nada, sino que el alboroto iba en aumento» (Mt 27, 24), se lava las manos ante el pueblo en un acto simbólico de excusarse de toda culpa antes de pronunciar la sentencia.

Marcos en una narración más sobria presenta también a Pilato queriendo soltar a Jesús por haberse dado cuenta de que le habían entregado por envidia y utilizando el recurso de Barrabás, pero desconoce los detalles de la esposa del gobernador y del lavatorio de manos. Lucas, por el contrario, es más prolífico en el relato. Omite lo de la envidia y los otros detalles citados, pero presenta a Pilato disponiendo de más recursos con el fin de librar a Jesús, como es el pasaje del envío del preso a Herodes Antipas. Insistentemente recalca cómo el gobernador declara una y otra vez: «No encuentro culpa alguna en este hombre» (Lc 23, 4, 14 y 22).

Pero donde se ve con más claridad el antagonismo entre

Pilato y los judíos, especialmente los dirigentes del pueblo, es en el largo relato de Juan. El gobernador aparece malhumorado desde el primer momento en que recibe a los notables y se cambian palabras desagradables entre ellos (Jn 18, 29-31). El interrogatorio de Pilato a Jesús demuestra el carácter escéptico de aquél y su desprecio a los judíos (Jn 18, 35 y 38). Aparece como decidido a soltar al preso, pues no encuentra en él delito (Jn 18, 38), insistiendo machaconamente en ello; pero también se manifiesta su carácter débil, puesto que trata de buscar excusas para tomar su decisión, tales como la contraposición con Barrabás y la pena de la flagelación para suscitar la compasión en el público. Claramente se pone de relieve el odio existente entre el gobernador y el pueblo, así como la amenaza de que éste pueda valer sus derechos denunciando la conducta de aquél, como de hecho sabemos que ocurrió en otras circunstancias a las que ya nos referimos anteriormente: «Si pones en libertad a este hombre, no eres amigo del César» (Jn 19, 12). Entonces es cuando Pilato deja el juego peligroso del forcejío y condena solemnemente a Jesús como verdadero rey de los judíos. Se toma así la revancha de las presiones que éstos habían ejercido sobre él y trata de humillarlos al reconocer oficialmente la realeza de Jesús, y tomarle a mofa pública no como persona, sino en cuanto rey del pueblo judío. Esta actitud suscitará las protestas de los sacerdotes, que son desestimadas con desprecio por el gobernador (Jn 19, 21).

La pintura de Pilato en los evangelios coincide pormenorizadamente con lo que la historia nos ha transmitido de los gobernadores romanos de Judea, y más concretamente de este difícil y controvertido personaje. Su nombre pasará después a otros libros del Nuevo Testamento (Hch 3, 13; 4, 27; 13, 28; 1 Tim 6, 13) y a la tradición cristiana, para quedar fijado definitivamente en el credo, siendo éste el único nombre profano que figura en la profesión de fe cristiana, y el tercer nombre de persona después del de Jesús y de María.

## 2. Los soldados de la guarnición

Siendo Judea una provincia procuratorial, su gobernador —como ya hemos dicho— no disponía de un ejército regular, es decir, legiones a su mando. Los legionarios eran ciudadanos romanos, aunque en aquella época muchos de ellos, procedentes de provincias, adquirían el título de ciudadanía al alistarse a la legión bajo la condición de permanecer en ella hasta su licenciamiento, 20 ó 25 años después. Este ejército regular dependía sólo, salvo casos excepcionales, de legados imperiales de rango senatorial, y no de procuradores del orden ecuestre. Por eso, las provincias procuratorianas carecían de legiones, que se hallaban acantonadas en las vecinas provincias imperiales.

Los procuradores disponían de tropas auxiliares, no formadas en principio por ciudadanos romanos, si bien dichos soldados adquirían como recompensa la ciudadanía sólo a su licenciamiento, tras 20 ó 30 años de servicio. Aunque la diferencia jurídica entre un legionario y un soldado auxiliar pueda parecer puramente nominal, no lo era en efecto, y de ahí las implicaciones referidas respecto al mando (*imperium*). Desde el punto de vista táctico, las tropas auxiliares tenían su peculiar organización. No eran simples partes de grandes unidades como la legión, que viene a equivaler a nuestras actuales divisiones. En efecto, la legión poseía un contingente teórico de unos 6.000 legionarios, a los que se unían unidades de caballería, artillería y a veces las propias tropas auxiliares (*auxilia*) de infantería y caballería, además de secciones de ingenieros, intendencia y sanidad. El soldado auxiliar, si era de infantería, estaba encuadrado en una cohorte (batallón) y, si de caballería, en un ala (regimiento). Pero estas unidades tenían en sí nombre y entidad propia, así como mandos especiales, y podían ser atribuidas como tropas suplementarias a una legión, según hemos visto, o también permanecer aisladas como guarnición local, y ser así distribuidas por el imperio. El nombre de «cohorte» coincide con el de las unidades regulares que integraban la legión, compuesta de 10 cohortes legionarias, pero éstas naturalmente eran de legionarios, mientras que aquéllas no.

La cohorte auxiliar era un batallón teóricamente de un millar (*cohors milliaria*) o de medio millar (*cohors quingenaria*) de hombres, según los casos, aunque en la práctica estas cifras no eran tan redondas. En el primer caso estaba mandada por un tribuno (gr. *chiliarchos*), en el segundo por un prefecto (gr. *eparchos*). La primera se componía de diez centurias, y la segunda de cinco o seis. Al frente de cada una de estas centurias o compañías había un centurión (gr. *ecatontarchos*).

El ala auxiliar era un regimiento de caballería, mandado por un *praefectus*, independientemente de que aquélla fuera miliaria o quingenaria. Estaba dividida en 24 ó 16 escuadrones (*turmae*) según los casos, al frente de los cuales iba un *decurio*. Había también *cohortes equitatae*, que, siendo de infantería, llevaban una sección montada.

Las tropas auxiliares por lo general se reclutaban en las provincias entre distintas nacionalidades. De ahí que llevaran el nombre de estos pueblos: Cohorte I Augusta de los Tracios (*I Cohors Augusta Thracum*), o Ala veterana de los Gétulos (*Ala Veterana Getulorum*). Solían ser enviadas a territorios muy distantes de su lugar de origen, para evitar compromisos con la población. Así, los africanos de Argelia o Túnez podían ir a Germania, y los galos, por ejemplo, a Siria. Después, como el ejército romano era muy conservador en su organización, y

las unidades permanecían años y aun siglos acantonadas en una misma región, los efectivos de estas tropas iban siendo renovados, a medida que se licenciaban sus componentes originales, por otros soldados reclutados en muy diversos sitios, sin excluir en la práctica el propio país donde estaban de guarnición, pues se entiende que una región en la que ha permanecido una unidad militar más de 25 años es ya normalmente un territorio romanizado, es decir, plenamente integrado en el imperio, donde no caben pequeños nacionalismos provincianos. Los oficiales de estas tropas tenían que ser ciudadanos romanos; más aún, los tribunos o comandantes debían ser caballeros romanos.

No hay que confundir estas tropas auxiliares, de tanta importancia en la estrategia del imperio, con otras tropas irregulares, reclutadas entre los bárbaros que a veces integraban también el ejército imperial. Nos referimos a los llamados *numeri o symmachiai*, mandados por un *praepositus* y equipados a la usanza del país de origen. Los soldados auxiliares, aunque de segunda categoría, pertenecían verdaderamente al ejército romano e iban equipados a la romana, como veremos, estando sometidos en todo a la disciplina militar romana.

Por lo que sabemos, principalmente a través de Josefo, las mismas unidades militares de la provincia procuratorial de Judea permanecieron allí durante toda la existencia de la misma, es decir, desde el año 6 d. C. hasta la guerra del 66 d. C. Eran, al parecer, cinco cohortes de infantería y un ala de caballería. Parece ser que, de aquéllas, dos eran miliarias y tres quingenarias, mientras que desconocemos si el ala era de una u otra clase, lo que quiere decir que el número total de efectivos de la guarnición no pasaba de unos 4.500 hombres. El lugar habitual de residencia del ejército era la capital civil de la provincia, es decir, Cesarea. Pero en Jerusalén había permanentemente de guarnición al menos una cohorte miliaria, acuartelada en la Torre Antonia, en el ángulo noroccidental del templo. Otros pequeños destacamentos se situaban en ciudades secundarias, como Jericó, y en la fortaleza de Masada.

Respecto a la identificación de las unidades, sabemos que el regimiento de caballería era un *Ala Caesariensium et Sebasteriorum*, es decir, de soldados no judíos reclutados en las ciudades de Cesarea y Sebaste (Samaría). Esta unidad proviene ya desde los tiempos de Herodes el Grande y continuó también como tal en el pequeño interregno de Herodes Agripa. Cuando se produjeron tumultos en Cesarea en tiempos del procurador Floro entre la población pagana y judía, el regimiento se puso decididamente del lado de los helenistas. Después de la Gran Guerra, la unidad fue enviada fuera del país por el emperador Vespasiano. Por los Hechos de los apóstoles conocemos

el nombre de dos cohortes llamadas Itálica y Augusta, cuyos centuriones aparecen citados en relación con Pedro y Pablo respectivamente (Hch 10, 1; 27, 1). Es muy difícil y comprometido tratar de identificar éas y las demás unidades de Judea. Es posible que la primera fuera la *Cohors II Italica Voluntariorum Civium Romanorum*, cohorte especial de origen italiano, como su nombre indica, que por otros testimonios epigráficos sabemos estuvo durante el imperio de guarnición en Siria y otras regiones orientales. Esta era miliaria y con una sección montada. Probablemente a ella y a su estancia en Cesarea alude una moneda de esta ciudad resellada con la marca ITAL. Las monedas que servían para la paga de los soldados solían contramarcarse con las iniciales de la unidad militar o con la cabeza de un águila. En nuestro caso se trataría de la Cohorte Itálica.

La citada en segundo lugar y que llevaba el apelativo de Augusta resulta de difícil localización, pues este nombre era común a muchas cohortes. No puede descartarse la posibilidad de que se trate de la *Cohors I Augusta Praetoria Lusitanorum*, de origen hispánico. Por de pronto, es absolutamente cierto que estaba de guarnición en Judea el año 86 d. C., como consta en un diploma de la época. En el siglo II pasó de guarnición a Egipto. Era una cohorte quingenaria y con una sección montada. Las otras tres cohortes nos son desconocidas, pero nosotros hemos sugerido en alguna ocasión que pudieran ser la *I* y *II Thracum* (de Tracios) y la *II Cantabrorum* (de Cántabros), pues todas ellas, junto con la de Lusitanos, se hallaban acantonadas en Judea a raíz de la Gran Guerra del 66 d. C.

El ala de caballería auxiliar llevaba como enseña un *vexillum* o estandarte, si bien no tenemos noticia de que éste u otro tipo de enseña militar fuera también portado por la cohorte auxiliar. En cambio, las unidades menores que componían ésta, es decir, las centurias, sí eran portadoras de enseñas de rango menor y llevaban su abanderado o *signifer*, lo mismo que las turmas de caballería. Tanto en las alas como en las cohortes auxiliares había un *imaginifer*, que llevaba sobre un asta la imagen del emperador divinizado y otros motivos religiosos. Es muy probable que, precisamente a causa de estas últimas imágenes, surgiera el primer problema de Pilato con los dirigentes judíos de Jerusalén, según ya explicamos en el apartado anterior, pero tampoco puede desecharse la idea de que las enseñas de centuria tuvieran, entre otras, la figura de un jabalí, como no era infrecuente dentro del ejército (éste era, por ejemplo, uno de los emblemas de la Legión IV Macedónica, o de la X Fretensis, que estará después de guarnición en Jerusalén a partir del año 70 d. C.). La presencia visible de una figura porcina entre las tropas acuarteladas en la Torre Antonia, si-



5. Soldado de una cohorte auxiliar de origen hispano. Es el portador de las enseñas militares (*signifer*) de la Cohorte V de Astures (Según una estela del museo de Bonn). Como otros *signiferi*, tanto legionarios como auxiliares, lleva sobre su cabeza una piel. Así serían los portaestandartes de la guarnición romana de Judea en la época de Jesús.

tuada en un ángulo de la explanada del templo, podría tomarse, en efecto, como la «abominación de la desolación», dado el carácter impuro y repulsivo que este animal guarda para los judíos.

Los soldados de la caballería auxiliar llevaban como armamento defensivo una coraza de cuero, un escudo oval de madera recubierto de cuero y un buen casco metálico con una amplia cogotera, bisera y carrilleras metálicas, adornado con plumas de colores. Como arma ofensiva, una larga espada de doble filo (*spatha*) colgando de un correaje en bandolera sobre el costado derecho, y una lanza de casi 2 m de longitud terminada en una gruesa punta metálica. A veces también poseían jabalinas ligeras para ser arrojadas. El uniforme consistía en una túnica sobre calzones de cuero, botas y un manto militar (*sagum*).

Los soldados de la infantería auxiliar portaban como arma defensiva una coraza de cuero, aunque no siempre, y una serie de tiras metálicas largas por delante, que, colgando del cinturón, les protegía la parte delantera de la túnica. Esta llegaba formando pliegues hasta la rodilla y estaba ligeramente recogida por los lados. Las piernas iban desnudas y los pies podían ir calzados con sandalias. El soldado tenía un casco metálico y un escudo grande rectangular plano. Portaba la espada larga (*spatha*), colgada en bandolera sobre el costado derecho, mientras que en el izquierdo llevaba un puñal. En ocasiones podía utilizar lanza y cubrirse con un *sagum* o manto militar. No faltaban unidades auxiliares, cuya principal arma era el arco y las flechas (*sagittarii*). Parece ser que éste era el caso de la Cohors II Italica, a la que antes nos hemos referido. Los soldados de estas unidades no llevaban escudo, ni, por supuesto, lanza.

Así, pues, los soldados de los evangelios no eran legionarios romanos, como frecuentemente se los ha pintado, sino tropas auxiliares, procedentes algunas veces de las ciudades helenísticas del país, otras –como caso excepcional– de Italia, y la mayoría de provincias entonces poco romanizadas, tal vez de Hispania y de Tracia, ésta en los confines de la actual Bulgaria. Su atuendo y armamento, aunque era sensiblemente uniforme para todo el imperio, difería algo del de las legiones romanas. Así, por ejemplo, en infantería, el legionario llevaba el *gladius* o espada corta, el auxiliar llevaba la *spatha* o espada larga; el legionario portaba un escudo cuadrangular, pero de superficie curva, el auxiliar un escudo plano; el legionario llevaba el clásico *pilum* o lanza arrojadiza, el auxiliar del siglo I podía no utilizar lanza, y cuando la llevaba se servía de la *lancea*, más ligera; el legionario llevaba armadura metálica, el auxiliar, o no

la llevaba, o ésta era normalmente de cuero; la túnica asimismo era diferente, así como el casco, etc.

A los soldados de las tropas de ocupación en Judea, cuando se trataba de momentos de crisis, podían sumarse las legiones de la vecina provincia de Siria al mando de su legado, como de hecho se dio en más de una ocasión. Aparte de la intervención ya reseñada de Quintilio Varo en el 4 a. C., hay que citar la de L. Vitelio en el 37 d. C. para marchar contra los nabateos, y la de C. Cestio Galio, ya en el 66 d. C., siendo Gesio Floro el último procurador de Judea, y como preludio de la Gran Guerra.

En los evangelios aparecen los soldados romanos en las narraciones de la pasión. El tribuno de la cohorte miliaria de Jerusalén (*chiliarchos*) al frente de una patrulla está presente, según Juan, en la detención de Jesús en Getsemaní (Jn 18, 3 y 12). Estos soldados de guarnición son los que proceden a aplicar a Jesús el suplicio de la flagelación con la consiguiente farisa de la coronación de espinas (Mt 27, 27-30; Mc 15, 16-19; Jn 19, 1-5). Ellos son los que ejecutan la crucifixión (Mt 27, 31-38; Mc 15, 20-27; Lc 24, 26-33; Jn 19, 16-24). Como extranjeros que no entienden el arameo, pero que han oído hablar de Elías como un héroe nacional israelita, creen que a él llama Jesús cuando comienza a recitar el Salmo 22 con las palabras «Eli, Eli, lema sabactani» (Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado), y, sin duda, con ánimo de aliviar su sed, empapan una esponja en el «agua del botijo», que habían llevado consigo para aguantar la guardia en el calvario durante las horas del centro del día, y se la aplican a los labios de Jesús con el asta probablemente de una lanza (Mt 27, 45-49; Mc 15, 34-36; Jn 19, 28-30). Es conocida por las fuentes históricas la existencia de una bebida refrescante, una especie de sangría de agua y vinagre, que tomaban los soldados romanos y que se llamaba *posca*. Finalmente, uno de ellos, precisamente con su *lancea* (gr. *logche*), como expresamente señala el evangelista Juan (Jn 19, 32-34), hiere el pecho de Jesús ya muerto.

Como figura especialmente resaltada en los relatos de la pasión aparece uno de los centuriones de la cohorte, el cual tenía a su cargo la ejecución, y que aparece reconociendo el carácter sobrenatural de Jesús ante los hechos que sobrevienen a su muerte (Mt 27, 54; Mc 15, 39; Lc 23, 47) con una frase convertida en los evangelios en una confesión de fe cristiana («Verdaderamente éste era el Hijo de Dios»), y que originariamente podría haber sido algo así como: «Verdaderamente éste era el hijo de un dios». Este mismo centurión es el que certifica la muerte del ajusticiado ante el gobernador (Mc 15, 44-45).

Aparte de los evangelios, y aunque cae ya fuera de nuestro

objetivo, los soldados romanos de la guarnición de Palestina son ampliamente citados en los Hechos de los apóstoles. Es el caso del centurión Cornelio, de la Cohorte Itálica de guarnición en Cesarea (Hch 10), el del tribuno de la cohorte de Jerusalén llamado Claudio Lisias, que aparece mencionado con sus centuriones y su tropa (Hch 21, 31-40; y caps. 22 y 23); por cierto, que ésta debió ser una de las citadas *cohortes equitatae*, puesto que tenía una sección montada, parte de la cual, es decir, dos turmas con un componente de 70 soldados de a caballo, acompaña a Pablo hasta Cesarea. Es también el caso del centurión Julio, de la Cohorte Augusta, que con un piquete de soldados emprenderá el viaje por mar, custodiando a Pablo hasta llegar a Roma (Hch 27 y 28).

La cita del evangelio de Lucas, que se refiere a soldados escuchando la predicación del Bautista, y a quienes éste les dice: «No uséis la violencia, no hagáis extorsión a nadie y contentaos con vuestra paga» (Lc 3, 14), alude probablemente a soldados mercenarios del pequeño ejército de Herodes Antipas, de cuya organización no poseemos datos, pues un poco más adelante en este mismo texto se dice que el tetrarca mandó encarcelar a Juan (Lc 3, 20). Ello pudiera sugerir que éste se hallaba entonces bautizando en territorio de su jurisdicción, es decir, en la ribera izquierda del Jordán, que corresponde a la Perea y no a la provincia romana de Judea (Jn 1, 28; 10, 40).

Igual sucede con el famoso centurión de Cafarnaún, tan alabado por Jesús (Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10), y que probablemente era un pagano del grupo conocido como «temerosos de Dios», de que ya hemos hablado. No debe tratarse de un centurión romano, como frecuentemente se dice, sino de un capitán de centuria del ejército mercenario de Antipas, ya que Cafarnaún no pertenecía entonces a la provincia de Judea, sino a la tetrarquía de aquél, y parece inconcebible la presencia de tropas romanas dependientes del prefecto de Judea en territorios de la jurisdicción del puntilloso y, por otra parte, políticamente bien situado, Herodes Antipas. La narración del evangelio de Juan, que suele considerarse como paralela, le llama simplemente «funcionario real» (Jn 4, 46-53).

### 3. Los impuestos

La opresión de una potencia dominadora sobre un país se materializa no sólo por la presencia física de las tropas de ocupación, sino por la misión que en buena medida vienen ellas a desempeñar y de la que son garantía: la exacción de impuestos con destino a la metrópoli.

Judea, como otras provincias del imperio, estaba obligada al pago de cuantiosos tributos. En su caso concreto, la cuantía de los mismos se calcula que afectaba al 50% del total anual de

ingresos de una familia, por lo que las provincias de Siria y Judea, según Tácito, se habían ya quejado a Roma en el año 17 d. C.

Los impuestos eran, en primer término, indirectos (*vectigalia*), gravando el comercio, es decir, los productos que entraían y salían no sólo en la provincia, sino en cada ciudad, así como todas las transacciones comerciales. El Estado alquilaba la recaudación de los impuestos indirectos a entidades privadas, con lo que se aseguraba su cobro y se ahorraba el personal. Estos exactores privados, obligados a pagar al Estado un tanto alzado que se había estipulado previamente, se las arreglaban luego para explotar a los contribuyentes y obtener así pingües ganancias. Se trata de los publicanos, que nos son muy conocidos a través de su aparición constante en los evangelios. En la provincia de Judea no eran propiamente romanos, sino judíos, y en su caso palestinos paganos, que se dedicaban a ese negocio. Trabajaban no sólo para Roma, sino para los tetrarcas, y hasta para los municipios, que cobraban también sus tasas.

Además de los impuestos indirectos, el Estado romano cobraba los tributos directos, que eran de dos clases: uno por patrimonio de carácter territorial, según las propiedades de cada familia (*tributum soli*), y otro personal que afectaba a cada individuo prescindiendo de la cuantía de sus bienes (*tributum capitinis*). Para llevar a cabo el cobro del impuesto patrimonial, el Estado se valía en Judea de la administración territorial de las toparquías, que debía contar con una sección catastral. El segundo había que hacerlo efectivo directamente en el gobierno, o a los funcionarios dedicados a su cobro. Naturalmente, para este caso era necesario disponer de un censo de la población puesto al día. La confección minuciosa de este censo fue llevada a cabo bajo las órdenes del gobernador de Siria, Quirino, el año 6 d. C., en el momento en que la antigua tetrarquía de Arquelao pasó a transformarse en provincia romana. La consiguiente inquietud en la provincia y la reacción de Judas de Gamala, llamado también el Galileo, apelando a la sublevación general, se debe no precisamente a la materialidad del censo, sino a lo que llevaba consigo, que era el pago del impuesto personal.

El evangelio de Lucas se refiere expresamente a este censo al hablar del viaje del matrimonio José y María a Belén (Lc 2, 1-5). Puesto que el nacimiento de Jesús debió ser hacia el año 5 a. C., aún en los tiempos del rey Herodes, y este censo tuvo lugar 10 años después, no se ve, a primera vista, la forma de compaginar ambos datos. Ello ha dado lugar a numerosas discusiones y teorías entre los expertos, desde intentar traducir el texto evangélico diciendo que «este censo fue anterior al del

gobernador Quirino», hasta desacreditar el valor histórico del texto lucano, admitiendo en él un anacronismo. La cuestión hoy en día, después del exhaustivo estudio de Pierre Benoit, está planteada y comúnmente admitida en estos términos: El censo a que se refiere el evangelio se debe, en efecto, como en él se dice, a un intento general de censar la población del imperio, al menos en su zona oriental, de acuerdo con las disposiciones del emperador Augusto. En él entraban también los Estados asociados, como era el reino de Herodes. Debió comenzar hacia el año 7 a. C., siendo gobernador de Siria, Saturnino, y continuó después bajo el gobierno de Varo al final del reinado de Herodes, para concluir en los tiempos de P. Sulpicio Quirino (año 6 d. C.) con el cambio de administración, urgiendo y extremando minuciosamente su realización, ya que, a partir de ese momento, serviría de referencia para el tributo personal, lo que hizo que los judíos se lo tomaran más en serio, y diera lugar a la revuelta de Judas. Este censo llevó por tanto en Judea el nombre de Quirino, y así lo cita el evangelio, aunque de hecho hubiera comenzado con anterioridad, incluso algunos años antes del nacimiento de Jesús. El hecho de que el evangelio de Lucas lo señale como motivo del viaje desde Nazaret a Belén supone, en efecto, que se trataba de un censo anterior al directamente relacionado con el *tributum capitum*, puesto que afectaba por igual a los habitantes de Judea y Galilea. Más aún, cabría pensar en que de alguna manera estaba también relacionado con la situación catastral, puesto que no sería necesario ir al «lugar de origen» a empadronarse solamente para un censo de carácter individual, si no estuviera vinculado con el problema de la identificación de las propiedades familiares en el campo.

En el caso de las tetrarquías autónomas, como la de Antipas, era éste quien debía pagar al Estado romano un tanto alzado, encargándose él de la recaudación, lo mismo que había sucedido en el reino de su padre. La tetrarquía de Antipas daba una recaudación de 200 talentos hebreos al año, es decir, dos millones de dracmas áticas de plata, mientras que la de Filipo estaba tasada en la mitad. Sin embargo, el rendimiento tributario de la antigua tetrarquía de Arquelao estaba calculado en 600 talentos, según los datos que nos aporta Flavio Josefo. Naturalmente, los impuestos se pagaban con las monedas en curso, por lo que debemos dedicar aquí un pequeño espacio a analizar el numerario en circulación en la época de Jesús.

Había dos tipos de monedas: las de plata y las de bronce (Mt 10, 9). Las primeras no eran locales y estaban en curso en toda aquella zona del oriente. Las segundas —la calderilla— sí eran de acuñación local. De todos modos, hay que tener en cuenta un hecho, que a veces se olvida, y es que las monedas

con frecuencia trascienden cualquier encasillamiento cronológico y geográfico; se difunden y persisten fuera de todo control. Como ejemplo, el lector español sabe que las monedas de 25 pts. de 1957 con la efigie de Franco, «Caudillo de España por la Gracia de Dios», todavía están en curso en 1993, a pesar de los cambios políticos y de las variaciones en el valor de la peseta. Cuando hablamos, pues, de las monedas que circulaban en la época de Jesús, no hay que olvidar que nos referimos a las más habituales, sin excluir la posibilidad de que se emplearan otras de distintas partes del imperio y de épocas pasadas.

Entre las monedas de plata corrientes hay que citar el denario imperial de Tiberio, que llevaba su efigie en el anverso con la inscripción: *Tiberius Caesar, divi Augusti filius, Augustus* = Tiberio Cesar Augusto, hijo del divino Augusto; y la figura sentada de la diosa Paz en el reverso. Esta debió ser la moneda que le presentaron a Jesús cuando pidió que le enseñaran el dinero con que se pagaba el *tributum capitinis*, a juzgar por la descripción que hace el evangelio (Mt 22, 17-21; Mc 12, 14-17; Lc 20, 20-25). Un denario equivalía a un día de jornal de un obrero (Mt 20, 2), lo que supone un valor apreciable. Por eso, los discípulos de Jesús estimaban que 200 denarios podrían ser suficientes para que pudieran comer algo 5.000 personas (Jn 6, 7), y el costosísimo perfume que María derramó sobre los pies de Jesús, y provocó las críticas de algunos discípulos por lo que podría suponer de derroche, estaba tascado en 300 denarios (Mc 14, 4-5; Jn 12, 5). Con dos denarios estimaba el samaritano de la parábola que podía atenderse en la posada al que había sido agredido en el camino de Jerusalén a Jericó (Lc 10, 35).

Otras monedas de plata en curso eran la pieza de dos dracmas o didracma (medio siglo), acuñada en Antioquía, que llevaba en el anverso la efigie de Augusto y en el reverso la del dios local, y la de cuatro dracmas o tetradracma (un siglo), acuñada en la ciudad de Tiro, que llevaba la efigie del dios tiro Melkart, que corresponde al Hércules clásico. Esta moneda llamada estáter es la que encontró Pedro en la boca de un pez que pescó en el lago de Genesaret y con la que él y el propio Jesús sufragaron el impuesto religioso que anualmente había que pagar al templo de Jerusalén, que era de medio siglo por persona (Mt 17, 24-27). También estaba en uso el medio siglo de Tiro, de iguales características que el siglo entero, pero de menor tamaño y peso, e incluso es probable que éste fuera entonces más frecuente que el didracma de Antioquía. Un solo dracma (equivalente a un denario) era la moneda que, en la parábola de Jesús, una mujer había perdido en su casa y estaba afanosa tratando de encontrarla (Lc 15, 8-9).

Todas estas monedas con representaciones humanas, e in-



6. Algunas monedas romanas en curso en la Palestina de la época de Jesús: anverso y reverso de un siclo de Tiro (plata, diámetro aprox. 27 mm), de un denario de Tiberio (plata, diámetro aprox. 18 mm) y de un leptón de Pilato (cobre, diámetro aprox. 16 mm). La primera era la moneda de curso oficial en el templo de Jerusalén. Con la segunda se pagaba el tributo a Roma. La tercera era la que echaba en el cepillo del templo una pobre viuda.

cluso con alusiones netamente paganas, eran «dinero pecaminoso», que un buen judío debería teóricamente despreciar; era la *mammona iniquitatis* (el dinero de la maldad) de que se habla en Lc 16, 9, al referirse a la parábola del administrador infiel, dinero con el que, no obstante, se puede hacer el bien. Para las transacciones en el templo de Jerusalén sólo se admitía el siclo o el medio siclo de Tiro, a pesar de su carácter pagano.

Por eso, las otras monedas tenían que ser cambiadas. Esta era la misión de los cambistas, cuyas mesas volcó Jesús (Mt 21, 12-13; Mc 11, 15-17; Jn 2, 14-15). Las 30 monedas de plata que los sacerdotes dieron a Judas (Mt 26, 15; 27, 3-6) por su traición serían probablemente 30 siclos de Tiro.

Respecto a las monedas de bronce, que evidentemente no resultaban las adecuadas para el pago de los tributos, hemos de decir que eran, como es natural, muy abundantes, pero también muy variadas. En primer lugar, se utilizaban monedas romanas normales, como el as, que entonces era la 16ava parte de un denario (Mt 10, 29); el dupondio, equivalente a 2 ases (Lc 12, 6), y probablemente otras que no salen en el evangelio, como el sextercio y el semis. Pero principalmente se usaba el dinero de bronce del país.

Estaban en curso aún monedas de Herodes el Grande, e incluso de la época de los reyes asmoneos, principalmente de Alejandro Janeo, así como las monedas acuñadas por los tetrarcas Antipas, Filipo y Arquelao. Todas ellas eran legalmente puras, pues intencionadamente se había prescindido en ellas de la representación de efigies o símbolos paganos. Algunas de Herodes y Filipo, que no eran ortodoxas desde el punto de vista religioso, probablemente resultaban más raras. Acaso pueda parecer significativo que los judíos de entonces se limitaran a ser cumplidores de sus leyes religiosas sólo cuando se trataba de las monedas de poco valor, pero en realidad lo que sucedía es que a las autoridades del país únicamente les estaba permitida la acuñación de este tipo de monedas, y no las de plata.

Pero quizá las monedas de bronce de mayor circulación eran las que habían sido acuñadas por los propios gobernadores romanos de Judea. Las había de Ambibulus, con la representación de una palmera; de Valerio Grato, con una palma o con pámpanos; y, sobre todo, de Pilato, el cual, en su afán de hostigar a los judíos, había ido introduciendo en ellas ya algunos símbolos paganos, como el *simpulum* o recipiente para las libaciones y el *lituus* o vara de los augures, junto con la inscripción en griego de Tiberio César.

A estas pequeñas monedas de bronce hay también probable referencia en los evangelios, como cuando Jesús aconseja ponerse a bien con el adversario, para que no te entregue al juez, y el juez al alguacil, y no salgas de la cárcel hasta que hayas pagado el último «cuadrante» (Mt 5, 25-26). O como cuando Jesús estando en el templo llama la atención de sus discípulos sobre una pobre viuda que echaba dos *minuta* o *lepta* en el cofre de las ofrendas (Lc 21, 1). De estas monedas, la primera es la cuarta parte de un as, y la segunda la mitad de

la primera, es decir, los dos minuta o lepta que echaba la viuda eran un cuadrante. A estos valores responden, pues, las acuñaciones provinciales a que nos hemos referido, teniendo en cuenta que el as de Judea parece que valía algo menos que el romano, es decir, 1/24 de denario. También estaban en circulación en la época de Jesús las monedas de las ciudades autónomas helenistas del país, a las que nos referimos en el capítulo anterior, pero es evidente que no podemos entrar aquí en más detalles y discusiones que cansarían al lector.

Ya hemos aludido globalmente al hecho de que los publicanos o cobradores de impuestos para Roma salen con mucha frecuencia en el evangelio, como corresponde a su protagonismo social, siendo blanco de todas las críticas y desprecios en un país sometido a una potencia extranjera. Lo curioso es que la valoración que de ellos se da en el evangelio suele ser positiva, tal y como paradójicamente sucede con todos aquellos elementos minusvalorados o despreciados en una sociedad teocrática por su carácter de «pecadores», en este caso los samaritanos, las prostitutas, los paganos y los publicanos. No citaremos textos concretos, por ser muy abundantes. Sí, en cambio, vamos a referirnos a dos por su especial significado que ilustra la misión de los publicanos como aduaneros. Uno de ellos, el relativo al propio apóstol Mateo o Leví, que cobraba los arbitrios en Cafarnaún, ciudad fronteriza entre las tetrarquías de Antipas y Filipo (Mt 9, 9; Mc 2, 14; Lc 5, 27); y el otro, el de Zaqueo, que era un personaje importante en la profesión, «jefe de publicanos y rico» (Lc 19, 1-2), y que trabajaba para el gobierno romano de Judea en la ciudad fronteriza de Jericó, muy transitada como paso obligado desde la tetrarquía de Antipas (Perea) a la provincia romana.

#### 4. Gobierno autónomo y opinión pública

A pesar de que la provincia de Judea era, como hemos visto, un país sometido a Roma, con todo lo que ello suponía: gobierno romano, tropas de ocupación, exacción de impuestos, los judíos gozaban a la vez de ciertas consideraciones y deferencias por parte de la cúpula imperial, y estos privilegios eran, en buena medida, debidos al carácter singular de su religión, que en el fondo resultaba admirada y respetada por los paganos. Esta situación se vio respaldada jurídicamente por algunas disposiciones dadas por el propio Julio César, con el fin de proteger a los judíos dispersos por todo el mundo. Así, por ejemplo, éstos gozaban del privilegio de no ser citados a juicio en día de sábado. En compensación, los sacerdotes del templo de Jerusalén ofrecían dos veces al día el sacrificio de un buey y dos corderos, pidiendo a Dios por la salud del emperador y el éxito de sus empresas.

Por lo que respecta a la política interna de la provincia, la consideración imperial hacia el judaísmo se traducía en la aceptación de un peculiar gobierno autónomo, que ejercía su jurisdicción conviviendo dentro del marco general de la administración romana. Este gobierno autónomo era de carácter teocrático, pues se ejercía a través de un consejo presidido por el sumo sacerdote, y afectaba, sobre todo, a materias relacionadas con la complicada legislación religiosa de los judíos. Sin embargo, el nombramiento del cargo de sumo sacerdote estaba reservado al gobernador romano, con lo que las riendas del control político de la provincia estaban de hecho en manos de la autoridad romana. Los sumos sacerdotes pertenecían siempre a dos o tres familias de la alta aristocracia sacerdotal. En la época de Jesús, la familia preferida fue la de Anás. El mismo desempeñó el cargo durante nueve años. Tras un brevísimo intervalo, en el que fue sumo sacerdote Ismael, hijo de Fabi, el cargo volvió a la familia de Anás, siendo designado para su desempeño Eleazar, uno de los hijos de éste. Al año siguiente, ocupó el sumo sacerdocio un representante de otra familia, Simón, hijo de Canit, para volver al siguiente a la familia de Anás, en este caso a manos de su yerno Caifás, que disfrutó la prebenda nada menos que durante 17 años, en cuyo tiempo se produjo la condena a muerte de Jesús. Después de Caifás, todavía seguirán siendo sumos sacerdotes sucesivamente otros dos hijos de Anás, Jonatán y Teófilo. Así se entiende muy bien por qué, en la narración de la pasión según san Juan, la figura de Anás, aun sin ser entonces el sumo sacerdote, acapara toda la atención en el juicio contra Jesús (Jn 18, 13-24).

El Consejo de Gobierno llevaba el nombre de Gran Sanedrín, deformación hebrea de la palabra griega *synedrion*, con la que el romano Gabinio había designado unos consejos políticos regionales en la nueva administración del país. El sanedrín residía en Jerusalén, era de carácter aristocrático, entendía en cuestiones administrativas, judiciales y religiosas, y estaba compuesto por 71 miembros, rememorando el antiguo consejo judicial de Moisés (Nm 11, 16), sacados entre los príncipes de los sacerdotes (de la facción saducea), los escribas o doctores de la ley (fariseos) y los senadores o ancianos, aristócratas laicos. Esta triple composición aparece expresamente reseñada en los evangelios (Mt 27, 41; Mc 11, 27; 14, 43 y 53; 15, 1). Así vemos en los evangelios que un escriba o maestro de la ley como Nicodemo era miembro del sanedrín (Jn 3, 1-21; 7, 50-51), pero también lo era un laico adinerado como José de Arimatea (Mt 27, 57; Mc 15, 43; Lc 23, 50). El presidente de este consejo rector de la nación judía era el sumo sacerdote (Mt 26, 57; Mc 14, 53). El sanedrín juzgaba según la ley judía, pero tenía unos límites impuestos por la autoridad romana, más allá

de los cuales no estaba autorizado a pasar. Así, por ejemplo, discute entre los especialistas actualmente si el sanedrín podía o no aplicar bajo ciertas condiciones la pena de muerte, tema del que hablaremos en el capítulo correspondiente de esta obra (13). Lo que sí es cierto es que contaba con una guardia propia, la del templo, distinta de las tropas romanas de ocupación, algo así como nuestros agentes de seguridad privada o nuestros guardias jurados. Estos incluso practicaban detenciones cuando el acusado tenía que comparecer ante el sanedrín, por tratarse de asuntos que incumbían a su competencia (Jn 7, 32 y 45-46; 18, 3; Hch 4, 1-3; 5, 17-27).

Antes de finalizar este ya largo capítulo, debemos preguntarnos hasta qué punto el pueblo, la opinión pública, tomaba una postura decididamente adversa a las autoridades romanas y a sus tropas de ocupación. Es evidente que un pueblo sometido detesta a sus dominadores y prefiere la libertad. No hay duda de que esto sucedía también con los judíos palestinos en la época de Jesús. Pero el problema es otro. La pregunta que aquí nos hacemos es acerca del grado de conciencia del pueblo en torno a la necesidad de organizarse y provocar un levantamiento para expulsar a los romanos del país. Nos interesa saber si existía una organización «terrorista» que provocara escándalos en la calle, incluso muertes, y así se preparara para la lucha; si se divulgaban consignas políticas que trataran de manejar a la opinión pública con vistas a la futura liberación, etc. Todas estas cosas ciertamente existieron en un momento inmediatamente anterior a la revuelta del 66, y había un partido político responsable, que era el de los zelotas, con sus distintas facciones como los sicarios, si es que éste no era un movimiento revolucionario independiente. Pero la pregunta concreta es si todo esto existía ya 30 años antes, es decir, en la época de Jesús. La cuestión es muy importante, porque existen autores, como por ejemplo S. Brandon, que opinan que Jesús era un revolucionario de carácter político, y que por eso fue ajusticiado por los romanos.

M. Hengel, uno de los más destacados estudiosos de la cuestión, cree que los zelotas existían ya en la época de Jesús. Según este autor, fueron fundados por Judas el Galileo en el año 6 d. C., con motivo del famoso censo, y continuaron su existencia hasta provocar la guerra del 66 d. C. Contra esta opinión, compartida por otros historiadores modernos, se levanta la que reduce el fenómeno zelota a la segunda etapa de la provincia procuratorial de Judea, es decir, desde el año 44 d. C. en adelante, negando que existiera este movimiento político en la época de Jesús. El autor que recientemente ha estudiado más a fondo esta cuestión, y se ha opuesto tajantemente a la teoría de Hengel, es H. Guevara, y sus argumentos son con-

vincentes en sus líneas generales. Del análisis cuidadoso de los textos de Josefo no se deduce que el zelotismo fuera fundado como tal por Judas el Galileo, pese al hecho de que exista una conexión remota entre aquellos acontecimientos y la puesta en marcha del partido político 40 años después, y de que algunos de los dirigentes de éste sean descendientes de aquellos revolucionarios de la primera época. En efecto, todo cuanto sabemos de la conflictiva actuación de Pilato como gobernador nos demuestra que no existía entonces un partido antirromano bien organizado y armado. La reacción de los judíos contra Pilato por el incidente de las enseñas militares de la guarnición es energética y tenaz, pero pacífica, sin que se hable en ningún momento de zelotas, sicarios o bandoleros, y sí más bien de notables y aristócratas dirigentes del pueblo. Con rasgos más populares y callejeros se presenta el conflicto surgido por la traída de aguas de Jerusalén, pero tampoco en él aparecen mezclados agentes armados de ningún partido de liberación. Los incidentes contra los samaritanos por su misma naturaleza nada tienen que ver con los partidos extremistas judíos. Respecto a los testimonios aportados por los evangelios, tanto la matanza de unos galileos en el templo (Lc 13, 1), ya comentada, como el hecho de que Barrabás hubiera cometido un homicidio en una revuelta callejera (Mc 14, 7; Lc 23, 19; Jn 18, 40), que más tarde comentaremos en el capítulo 13 de esta obra, son claramente hechos aislados, que demuestran, si se quiere, tensión popular, pero no la existencia de una organización antirromana.

Por el contrario, en los evangelios se habla expresamente de un grupo pro-romano, llamado herodiano, partidario de esta dinastía y de su política de buenas relaciones y de sometimiento a Roma. Precisamente los herodianos son los que, de acuerdo con los fariseos, tratan de sorprender a Jesús y hacerle caer en la trampa, provocando una respuesta comprometida sobre si se debía o no pagar el tributo a Roma (Mt 22, 15-22; Mc 12, 13-17). En realidad, ya un saduceo, el pontífice del año 6 d. C., Joazar, se había pronunciado, aunque con cautela, en favor del censo y del tributo. Los saduceos, como hemos visto, eran colaboracionistas con Roma, y los fariseos quizás no tanto, pero probablemente tampoco decididamente opuestos (de hecho, el propio Josefo, que era fariseo, acabó apoyando a Roma en la guerra del 66 d. C.). No había, pues, una oposición política radical y eficaz al dominio extranjero, sino solamente un malestar y unas ansias de libertad, contenidas en las clases dirigentes por razones de oportunismo, más a flor de piel en el populacho, pero nada más.

Por otra parte, el hecho de que uno de los discípulos de Jesús, Simón, fuera conocido como el «celoso», a veces impro-

piamente transcrita como «cananeo» (aram. *qannai*; gr. *zelotes*: Mt 10, 4; Mc 3, 18; Lc 6, 15; Hch 1, 13), no quiere decir otra cosa, en el contexto histórico del momento, sino que era partidario de un puntual y escrupuloso cumplimiento de la ley judaica, y quizá hasta fanático, pero no que perteneciera a ninguna organización política, y menos aún de carácter revolucionario o terrorista. Sentía celo por la ley, ni más ni menos como lo que dice Pablo de sí mismo (Gál 1, 14). También el evangelio refiere a Jesús la frase bíblica: «El celo de tu casa me consumirá» (Jn 2, 17; cf. Sal 69, 10), en relación con la expulsión de los mercaderes del templo, sin que este acto, por otra parte no exento de violencia, quiera indicar que Jesús fuera un agitador político, cosa que aparece tantas veces expresamente negada en el evangelio.

# 5

## Las ciudades de Jesús

Hemos ya hablado de las ciudades de Palestina, principalmente de aquellas que estaban constituidas como ciudades autónomas al estilo griego, dentro del inmenso y complejo Estado romano. Salvo en el caso de Betsaida, en ninguna de ellas permaneció Jesús durante su vida pública de predicación y curaciones. En los evangelios, como ya dijimos en su momento, se hace referencia al paso de Jesús por Cesarea de Filipo, por Tiro, Sidón, y de forma genérica por la Decápolis.

Sin embargo, hay una ciudad que constituye el centro de su actividad evangelizadora en Galilea, que es Cafarnaún. De aquí se desplaza hacia otros pueblos, como Caná y Nazaret, donde había vivido desde su infancia. También predica en ciudades próximas, como Corozaín y Betsaida. Fuera de Galilea, su actividad se centra en Judea, y más concretamente en la ciudad de Jerusalén, con sus aldeas cercanas de Betfagé y Betania; pero también Jericó aparece citada repetidas veces en el evangelio como lugar donde Jesús predica y obra curaciones. Finalmente habrá que señalar la ciudad de Belén, que no nos consta que fuera visitada por Jesús en su vida pública, pero que aparece en los evangelios como el lugar de su nacimiento.

Las excavaciones arqueológicas realizadas principalmente estos últimos años en esas localidades nos han aportado muchos datos para comprender mejor las referencias evangélicas, y a veces para situar con precisión algunos de los acontecimientos narrados. Vamos, pues, a exponer ahora en síntesis nuestros conocimientos actuales sobre estas que podríamos llamar «ciudades de Jesús».

### 1. Cafarnaún

El nombre de esta ciudad significa en hebreo «aldea de Naún», siendo este último un nombre de persona bien conocido, puesto que hasta uno de los llamados «profetas menores» llevaba también este antropónimo. Se encuentra Cafarnaún junto a la ribera noroeste del lago de Genesaret, por tanto no muy lejos, a 5 km, del río Jordán en su tramo alto, que separa

ba los territorios de las tetrarquías de Antipas y Filipo. El paisaje, como todas las orillas del lago, es de una belleza encantadora, pero la tierra donde se levanta la ciudad, a diferencia de otras zonas más al sur, resulta más bien hosca y seca, sin llegar a ser desértica, puesto que en ella hay plantados en la actualidad algunos árboles de distintas especies. Al comienzo de la primavera, el suelo es verde, pero desde mayo hasta el invierno adquiere un color terroso-amarillento, y desaparece prácticamente toda vegetación, salvo las plantas cultivadas y regadas.

Durante la Edad del Bronce Medio (1.<sup>a</sup> mitad del milenio II a. C.) ya existió allí población, pero después desaparece, y el lugar no vuelve a estar habitado hasta la época persa en el siglo V a. C. Continúa durante el período helenístico, y en el siglo I era ya una pequeña ciudad. Sigue perviviendo en época romana y bizantina, e incluso después de la invasión árabe, hasta el siglo X d. C. A partir de ese momento, Cafarnaún queda deshabitada y sus ruinas van cubriendose de tierra, hasta desaparecer prácticamente de la vista, ya que al proceso natural se une entonces el expolio para proveerse de piedra labrada con destino a la ciudad de Tiberias a finales del siglo XIX. Su nombre árabe era Talhum. Los franciscanos, intuyendo la trascendencia que debían guardar las ruinas, pese a ser controvertida entonces entre los estudiosos la localización de la antigua Cafarnaún, compraron el terreno a la tribu beduina de los semekiye, que lo utilizaba para plantar en ella ocasionalmente sus tiendas de campaña.

La parte que se adivinaba más propicia para contener restos de edificación antigua fue la zona de la sinagoga, donde en 1905 el arqueólogo alemán K. Watzinger obtuvo de los franciscanos el permiso para realizar allí las primeras excavaciones. Más tarde, los franciscanos W. von Meneden (1906-1915) y el padre Orfali (1921) comenzaron a excavar en otras partes del poblado.

En 1969, el arqueólogo italiano padre Virgilio Corbo, en colaboración con su compañero, también franciscano, el padre Estanislao Lofredda, comenzaron las campañas de excavación metódica en toda la ciudad, que se prolongaron hasta 1985, descubriendo un conjunto urbanístico de gran interés, tanto desde el punto de vista arqueológico, como con vistas al mejor conocimiento histórico de los orígenes del cristianismo.

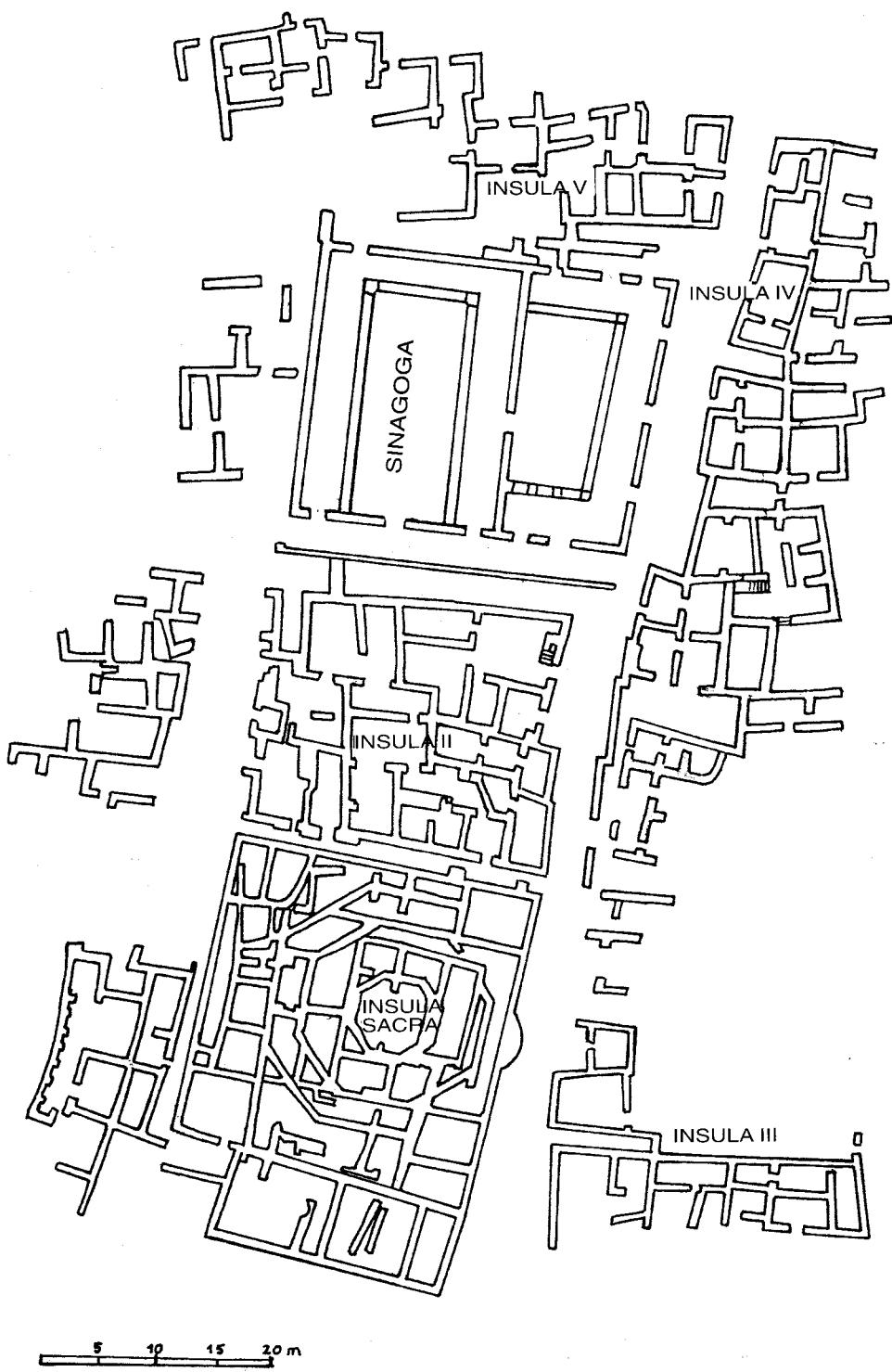
Cafarnaún fue en la época de Jesús una ciudad modesta, con una extensión de 6 ha, y una población que no llegaba ni a 10.000 habitantes, pero con indudable interés estratégico, pues se hallaba edificada junto a una de las rutas más importantes del país, como veremos en el capítulo 6, y servía de puesto fronterizo entre la Galilea, a la que pertenecía, y la tetrarquía

de Filipo, cuya ciudad Julias (antiguamente Betsaida) se hallaba también junto a la ribera del lago, pero al otro lado del Jordán. Por esta razón, Cafarnaún tenía aduanas y, por tanto, vivían en ella bastantes recaudadores de impuestos, es decir, publicanos, entre los que se hallaba uno llamado Mateo Leví, hijo de Alfeo (hebr. *Mattai Levi Ben-Ilepai*), después convertido en apóstol (Mt 9, 9-10; Mc 2, 13-15; Lc 5, 27-29). También por esta misma razón de ciudad fronteriza había en ella una guarnición militar del ejército mercenario de Antipas, consistente probablemente en una centuria. Su capitán o centurión tenía también allí su residencia en una casa importante con varios criados, y dada su posición social y su holgada situación económica, así como su inclinación hacia la religión judaica a pesar de ser pagano, había tomado a su cargo la edificación de una gran sinagoga en la ciudad (Mt 8, 5-9; Lc 7, 1-8).

La población, además del comercio y servicios, vivía de la pesca en el lago y de ciertos cultivos, principalmente de las plantaciones de olivos, ya que elaboraba aceite en abundancia, como se ha demostrado en las excavaciones. Cafarnaún era, pues, ciertamente una ciudad modesta, pero no por eso dejaba de ser lo que llamaríamos «pretenciosa» (Mt 11, 23; Lc 10, 15).

La parte de la ciudad hasta ahora descubierta comprende una gran calle mayor (*cardo maximus*), que en dirección norte-sur puede seguirse en unos 125 m de recorrido. A derecha e izquierda tiene varias manzanas de casas (*insulae*), entre ellas el gran edificio de la sinagoga. Las casas suelen hallarse casi pegadas una a la otra, pero en algunos casos hay pequeñas calles transversales. Existen asimismo los restos de una modesta calle paralela a la avenida hacia el este. Al noroeste de esta zona, y a una distancia de casi 50 m, se han descubierto nuevas edificaciones que siguen la misma orientación, lo que indica que el trazado de la ciudad respondía a un plan urbanístico de carácter geométrico.

Sólo queremos atender ahora a lo que la ciudad fue en el siglo I, dejando de lado la descripción de edificaciones posteriores. Entre todo lo descubierto sobresale por su monumentalidad la sinagoga, que ocupa una extensión de casi 1.000 m<sup>2</sup> sobre un gran podio artificial. Es un edificio de piedra de sillaría con esbeltas columnas de capiteles corintios, pero, tal y como hoy subsiste, es una construcción del siglo IV d. C. Lo interesante para nosotros es que las excavaciones han demostrado que fue reedificada sobre un edificio anterior, que data del siglo I y que es, sin duda, la sinagoga que aparece citada en los evangelios (Mc 1, 21-29; Lc 4, 31-38; Jn 6, 59). Evidentemente debió tratarse de una construcción más modesta, de la que, no obstante, se han conservado un pavimento de piedras de tamaño irregular y unos muros de basalto negro sobre los



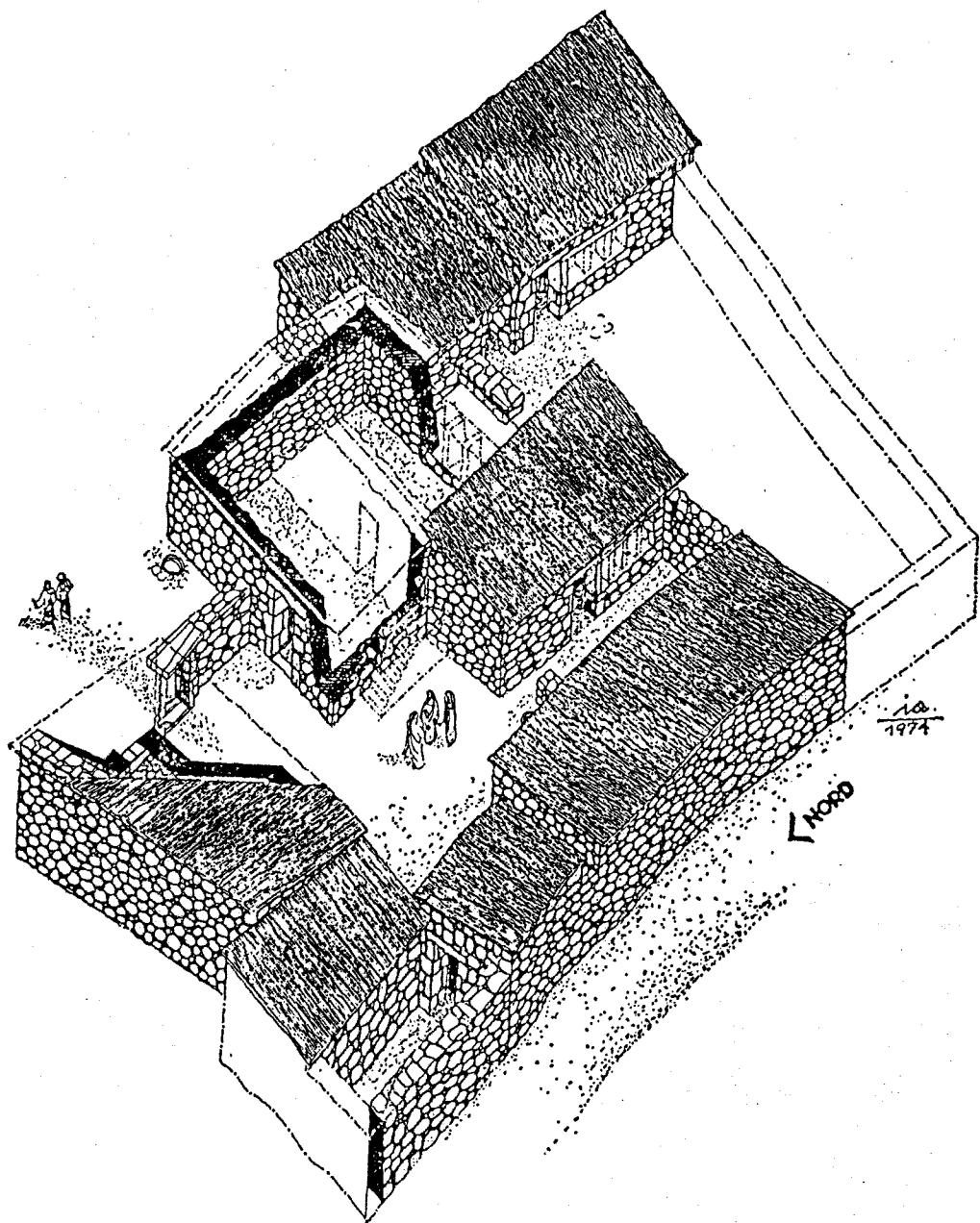
que directamente descansan los muros de caliza blanca de la sala de plegarias de la sinagoga posterior. Se trataba, pues, de un edificio tan grande como el actual, aunque quizá sin el patio del este, pero los materiales de construcción eran mucho más toscos. Parece, pues, que poseía, como la actual sinagoga del siglo IV, una especie de triple nave separada entre sí por un basamento o estilobato sobre el que habría, si no la brillante serie de columnas que hoy en día se aprecia, ciertamente algún tipo de fustes o pilastras de basalto, como se ven en otras edificaciones.

Respecto a las casas de la ciudad, las hay de dos tipos: o grandes conjuntos levantados en torno a un patio interior, como acaece con los edificios del oeste de la calle mayor; o pequeñas habitaciones, a veces enlazadas entre sí, que dan directamente a la calle, como sucede con los edificios del este, y que, no sin razón, han sido atribuidos a tiendas o comercios. El ejemplar más completo del tipo de casas descrito en primer lugar es la llamada *insula II*, contigua a la sinagoga por el sur. Es un conjunto muy extenso de habitaciones y patios, donde evidentemente vivía una gran familia de tipo patriarcal con numerosos miembros, y tal vez criados. Cabe pensar en unas cuatro familias menores de 8 personas cada una. Las paredes son de mampostería de basalto sin mortero, con una altura máxima de 3 m. La cubierta debió ser, por lo general, de ramaje con tierra batida y paja. De vez en cuando hay escaleras de piedra, pegadas a las paredes exteriores, que dan acceso al tejado. El piso de las habitaciones es de un empedrado irregular. Las puertas tienen jambas y umbral labrados, todo siempre en la negra piedra volcánica de basalto. En ocasiones, las paredes de algunas habitaciones que dan a los patios presentan una serie de cinco o seis ventanales, unos junto a otros, con jambas de basalto, que servían para la ventilación del interior. Hay que tener en cuenta que la temperatura en Cafarnaún, a 210 m bajo el nivel del Mediterráneo, puede llegar a unos 40° C durante el verano. Así, pues, la vida se hacía prácticamente en los patios, donde estaban las cocinas, los elementos de trabajo y las industrias artesanales cuando éstas existían, como la producción de aceite de oliva. La lluvia no es allí frecuente, reservándose las habitaciones cubiertas para guardar las pertenencias y pasar la noche, aun cuando cabe pensar que también ésta muchas veces se pasaría al raso los días bochornosos de verano. Ni las casas, ni la ciudad tienen desagües y conducciones de agua, lo que puede explicarse por la proximidad del lago, que facilitaría directamente los servicios higiénicos necesarios.

7. Plano de Cafarnaún, con la calle mayor (*cardo maximus*) y las distintas manzanas de casas (*insulae*) a ambos lados. La *insula sacra* es la casa de Pedro, transformada en iglesia. Al sur, y fuera ya de este plano, se halla la ribera del lago de Genezaret.

Pasemos ahora a detenernos en la casa de Pedro, que es la segunda manzana al sur de la sinagoga. Su transformación en basílica bizantina de planta octogonal durante el siglo IV, y la

existencia en ella ya a finales del siglo I y en el siglo II de una *domus ecclesia* o iglesia doméstica, como han demostrado las excavaciones arqueológicas, asegura la veracidad de la tradición que localiza allí la mansión de Pedro, y concretamente



señala una de las antiguas habitaciones como centro especial de atención y culto.

Por muy interesante que sea, no vamos a detenernos aquí en la descripción de estas primitivas y sucesivas iglesias, ilustradas también por testimonios literarios desde el siglo IV y por grafitos votivos en las paredes, algunos de los cuales se remontan a comienzos del siglo III. Pasemos a describir la casa de Pedro tal y como era en los tiempos de Jesús, de acuerdo con el resultado de las excavaciones.

Se trata de una manzana (*insula* I, llamada también *insula sacra*), similar a la ya descrita, cuya construcción data del siglo II a. C., habiendo sido reparada en varias ocasiones. La entrada es también por la calle mayor y tiene una pequeña explanada delante de la puerta, estando ésta un poco remetida en relación con las fachadas. La puerta da acceso a un patio bastante amplio en forma de L de 84 m<sup>2</sup>. A él se abre media docena de habitaciones, algunas con los clásicos ventanales y con la escalera exterior para subir al tejado. Una de estas habitaciones, la mayor, la más independiente y cercana a la entrada general, fue la que con ciertas ampliaciones y acondicionamientos se convirtió a los pocos años en iglesia doméstica y más tarde constituyó el centro de la basílica bizantina. Dada la veneración con que ha sido tratada, es casi seguro que fuera la habitación destinada a Jesús mientras vivió en la casa. Al sur del patio y de las habitaciones descritas hay otro patio con nuevas habitaciones.

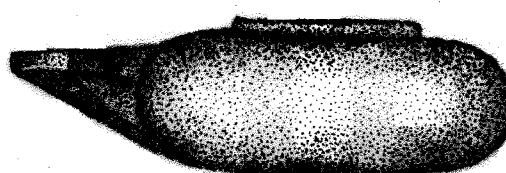
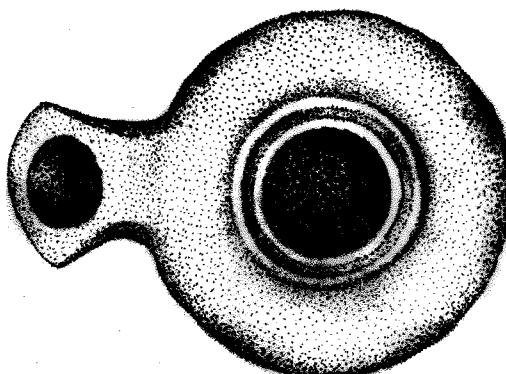
Las noticias que nos transmiten los evangelios referentes a esta casa, preferentemente Marcos, concuerdan al detalle con lo que la arqueología ha puesto de manifiesto. Marcos nos da a entender que estaba próxima a la sinagoga (Mc 1, 29), lo que, como hemos visto, corresponde a la realidad. También es Marcos quien nos cuenta que, al anochecer, había un gran gentío reunido junto a la puerta de la casa (Mc 1, 33), lo que coincide con el hecho de que, delante de ella, existe en efecto una explanada, donde se apiñaría la gente que llegaba desde la calle mayor. En otra ocasión nos dice que, cuando en la ciudad se enteraron de que había vuelto Jesús, acudió a la casa tanta gente «que no cabía ni delante de la puerta» (Mc 2, 2), expresión que parece suponer en quien la escribió que conocía la casa de Pedro y sus características, pues en otras casas no existe la explanada que ésta tiene. Más adelante dice que, como no podían entrar en la habitación donde estaba Jesús, a causa del gentío, cuatro hombres portadores de una camilla con un paralítico «levantaron la techumbre por encima de donde él estaba, abrieron un boquete y descolgaron la camilla» (Mc 2, 4; Lc 5, 18-19). Quien conozca lo que eran las casas de Cafarnaún, y concretamente la de Pedro, con la escalera exterior que sube al

8. Perspectiva isométrica de la casa de Pedro en la época de Jesús, idealmente reconstruida, según el conocido dibujo de Ibo Aveta. La habitación central (en el dibujo, sin techo) corresponde al lugar de mayor veneración en la futura iglesia, quizás por conservar recuerdos de Jesús. Obsérvese la pequeña plaza al exterior de la puerta del edificio.

tejado, y éste de materia vegetal, entiende perfectamente la descripción evangélica.

La vida en el interior de esas casas era muy comunitaria, sin apenas posibilidad de una independencia personal; por otra parte, ya nos hemos referido al agobio de las noches calurosas de Cafarnaún. En este contexto se explican frases como ésta del evangelio de Marcos: «Muy de madrugada, antes de amanecer, se levantó (Jesús), salió, se fue a un lugar solitario y allí se puso a orar» (Mc 1, 35).

También recobran sentido otras expresiones evangélicas, según ha hecho notar Wilkinson. Las casas de Cafarnaún, todas de piedra negra con las paredes sin enlucir, debían resultar muy oscuras. En la noche, la luz de una lámpara de aceite, colocada en lo alto, era algo vital para poder distinguir las cosas en medio de las tinieblas. En este contexto encajan las palabras de Jesús: «No se enciende una lámpara para ponerla debajo de un mueble (celemín), sino que se pone en un lampadario para que alumbre a todos los que están en la casa. Brille así vuestra luz delante de los hombres...» (Mt 5, 15-16; cf. Mc 4, 21; Lc 8, 16; 11, 33). De estas pequeñas lámparas de cerámica, redondas con un pico para la mecha, del tipo que los arqueólogos llaman «herodiano», es decir, de la época de Jesús, se han hallado en las excavaciones varios ejemplares.



9. Lámpara de aceite de época herodiana. Es de barro cocido y responde al modelo más comúnmente usado en la época de Jesús. Con este tipo de lucernas, colocadas sobre un lampadario más o menos alto, se alumbraban las casas durante la noche.

Por otra parte, el suelo de las casas, hecho de piedras desiguales y tierra, se presta al extravío de cualquier objeto pequeño que caiga en él. Si el objeto perdido es una pequeña moneda de plata, una dracma o un denario, pero que representa el sueldo de todo un día de trabajo, nada tiene de extraño que la mujer, que tenía ahorradas nada menos que diez de estas monedas con vistas a determinados y especiales proyectos, se afane por buscarla y barrer una y mil veces el suelo de la casa hasta que la encuentre, y que luego lo comente con satisfacción entre sus vecinas. Este es el contenido de la parábola de la moneda perdida (Lc 15, 8-9). El padre Corbo, cuando explicaba las ruinas de Cafarnaún a los alumnos del Estudio Bíblico de Jerusalén, solía referirse a esta parábola de Jesús, y añadía con sentido del humor: «La moneda que perdió la mujer, la encontré yo», aludiendo al hallazgo de algunas monedas y otros objetos localizados por los arqueólogos al limpiar con sumo cuidado el piso de las casas, descubiertas en la excavación.

La casa de Pedro, muy cerca de la orilla del lago como corresponde al oficio de pescador, acaso fuera originariamente la casa de sus suegros, ya que él, como su hermano Andrés, eran de la vecina ciudad de Betsaida (Jn 1, 44). El evangelio alude al hecho de que allí vivía su suegra, que por cierto estaba enferma una de las veces que llegó Jesús, y a la cual curó de la alta fiebre que le aquejaba (Mt 8, 14-15; Mc 1, 30-31; Lc 4, 38-39). Con ella, y el marido de ésta si aún no había muerto, vivirían también los posibles cuñados de Pedro, y acaso su hermano Andrés (Mc 1, 29), a juzgar por las dimensiones del inmueble y el carácter patriarcal de estas casas. Aquí se estableció Jesús de forma permanente, haciéndola el centro de su predicación por todo el país. Por eso el evangelio se refiere a ella llamándola simplemente «su casa» o «la casa» (Mc 2, 1; 3, 20; 7, 17; 9, 33), y a Cafarnaún designándola como «su ciudad» (Mt 9, 1).

## 2. Otras localidades de Galilea

Las imprecaciones de Jesús contra la ciudad de Corozaín por no haberse convertido, a pesar de que en ella hizo muchos milagros (Mt 11, 21-22; Lc 10, 13-14), sorprende porque en el evangelio no se habla nunca de ningún hecho que tuviera lugar en esa ciudad. Ello quiere decir algo que ya sabíamos: que los acontecimientos narrados en los evangelios constituyen sólo una pequeña parte de lo que debió ser la predicación y actuación del Maestro (Jn 20, 30).

Junto a Corozaín se cita también a la ciudad de Betsaida, pero de ésta ya hemos tratado al referirnos a las ciudades hele-

nísticas, por lo que ahora no insistiremos más en ello. Vamos, pues, a hablar de la primera. Corozáin se encuentra 4 km al noroeste de Cafarnaún sobre una alta loma, y, por tanto, no en la misma ribera del lago, a pesar de que éste se divisa perfectamente a lo lejos desde la ciudad.

En ella se realizaron excavaciones arqueológicas por cuenta del Instituto Alemán entre los años 1905 y 1907, y más modernamente entre 1962 y 1963 a cargo del Departamento de Antigüedades de Israel. La ciudad, cuya extensión no llega a 5 ha, parece algo menor que su vecina Cafarnaún, aunque tiene un trazado urbanístico más complejo y se halla dotada de servicios hidráulicos. Como ella, está toda construida de piedra basáltica, y destaca aquí la presencia de una gran sinagoga, si no tan espectacular como la de Cafarnaún –entre otras razones porque la de Corozáin es de basalto–, sí no menos interesante. Sin embargo, la zona de casas y calles que han puesto a la vista las excavaciones, incluida la sinagoga, parece ser una ampliación de la antigua ciudad sobre las laderas que miran al lago, a partir del siglo II d. C. en adelante. La ciudad de la época de Jesús debió corresponder a la parte norte, donde hasta ahora el resultado de las excavaciones ha sido limitado. Por eso, no vamos a detenernos más en la presentación, que por otra parte resultaría muy interesante, de lo descubierto en tales excavaciones arqueológicas.

Otra localidad de Galilea visitada por Jesús durante su misión evangelizadora fue la aldea de Nazaret, donde había pasado la mayor parte de su vida. De la visita del Maestro a su «patria chica» nos hablan expresamente los tres sinópticos (Mt 13, 53-58; Mc 6, 1-6; Lc 4, 16-30). Nazaret se encuentra en la baja Galilea sobre unas lomas y colinas que dominan el cercano y anchuroso valle de Yizreel o Esdrelón. A 343 m de altura sobre el nivel del Mediterráneo, está situada 5 km al sureste de la que fue capital de la región, la populosa ciudad de Séforis. Por el contrario, Nazaret era sólo una aldea, que incluso merecía el desprecio más o menos justificado de los habitantes de los otros pueblos vecinos (Jn 1, 46). Las excavaciones arqueológicas en el lugar han sido realizadas primero por P. Viaud entre 1889 y 1909, y más tarde en una mayor extensión por el padre Bagatti entre 1955 y 1960. Han aportado conocimientos muy importantes acerca de la primitiva comunidad judeo-cristiana de Nazaret desde el siglo III en adelante, que se agrupaba en torno a lo que hoy en día son las basílicas de la Anunciación y de San José, sin duda como recuerdos de las casas de la familia de Jesús, pero ni de éstas ni del resto de la población nada se ha hallado, salvo las infraestructuras de las mismas, como silos, bodegas, despensas, excavadas en la roca, así como lagares, aljibes y prensas de aceite. En el interior de tales es-

tructuras subterráneas han aparecido algunos objetos pertenecientes al ajuar de las casas, como restos de vajilla, molinos de mano, etc. Sobre ellas se levantaría la construcción de fábrica del caserío, que sería muy sencilla, probablemente de mampostería con cubierta vegetal. Estas casas debían tener sus huertos contiguos, así como cobertizos para aperos de labranza, y se extendían sobre la loma del centro de la actual ciudad en una superficie no mucho mayor de 2 ha. No sabemos si el barranco, por donde quisieron despeñar a Jesús (Lc 4, 29), era alguno de los que rodeaban la loma (hoy dentro de la ciudad), o, ya más lejos, la colina de Jebel el-Qafzeh, que domina el valle, según afirma una tradición. Tampoco se ha localizado con certeza la sinagoga en la que habló Jesús, que sería construcción algo más noble que las demás, pero en todo caso muy modesta, como corresponde a una aldea.

Otros pueblecitos en los que, de acuerdo con los evangelios, Jesús realizó algunos milagros, fueron Caná y Naín. En el primero tuvo lugar la boda de unos amigos o parientes, en el transcurso de la cual Jesús convirtió el agua en vino (Jn 2, 1-11). De nuevo vuelve al lugar en otra ocasión (Jn 4, 46). Por otra parte, uno de los discípulos, Natanael (probablemente el Bartolomé de los sinópticos), era de Caná (Jn 21, 2). En Naín, el evangelio de Lucas sitúa la resurrección de un joven que llevaban a enterrar (Lc 7, 11-17).

Caná suele ser identificado con Kefar Kanna, a unos 8 km de Nazaret, aunque otros, con menor probabilidad, lo sitúan en Khirbet Qana, que está a 15 km. Respecto a Naín, todos los comentaristas lo sitúan en el pueblo que lleva este mismo nombre, recostado al pie de la montaña llamada Givat Hamoré, junto a la llanura de Yizreel. En ninguno de los dos lugares se han hecho excavaciones arqueológicas que hayan descubiertos restos que se remonten con certeza al siglo I, aunque en la primera hay restos de una sinagoga judeo-cristiana del siglo IV. En todo caso, en la época de Jesús debía tratarse de dos aldeas del estilo de Nazaret.

### 3. Jerusalén

Mientras que los evangelios sinópticos sólo hablan de la estancia de Jesús en Jerusalén en la última semana de su vida, el evangelio de Juan desarrolla una amplia misión evangelizadora del Maestro en esa ciudad, que visita por lo menos en cinco ocasiones. Jerusalén, en la primera mitad del siglo I d. C., era indudablemente una gran ciudad, que debía la mayoría de su monumentalidad y trazado urbanístico moderno a la mano benefactora de Herodes el Grande. Es muy difícil el cálculo de habitantes para las poblaciones antiguas, pero la cifra de 200.000 que barajan algunos autores no nos parece exa-

gerada, a la que se unía una población flotante de peregrinos que no bajaba de 100.000, sobre todo en las fiestas de la Pascua. Ciertamente, hay algunos autores modernos que rebajan el número de habitantes de la ciudad hasta sólo 30.000. No podemos entrar aquí en discusiones de detalle, pero nuestra opinión, después de ponderar las razones de unos y otros, se decanta en favor de los primeros, aunque en este caso, como en las demás estimaciones de población expuestas en este libro, deberá el lector moverse con cierta precaución.

La ciudad de Jerusalén, como otras ciudades de la región, se halla aproximadamente en la línea de cumbres de la montaña de Judá. Está, pues, a unos 760 m sobre el nivel del Mediterráneo. A pesar de que al saliente se eleva una montaña más alta que la ciudad, el Monte de los Olivos (815 m), las aguas de Jerusalén bajan ya a la cuenca del Mar Muerto y no al Mediterráneo. En la época de Jesús, la ciudad se elevaba sobre cuatro alturas: el llamado impropiamente monte Sión o Ciudad Alta al oeste; la colina del Ofel o ciudad de David al sureste; el Monte del Templo al este, y parte de la colina de Bethesa o Bezetha al norte. Entre estas últimas cotas y el Monte de los Olivos, más al este, se abre el barranco profundo del Cedrón. Bordeando la ciudad por el oeste y por el sur se encuentra el barranco del Hinnón, que es tributario del primero. Separando las alturas del oeste (Ciudad Alta) de las más modestas cotas del este (Ciudad Baja) se halla el valle del Tyropéon. Se trataba, por tanto, de una ciudad naturalmente bien defendida, salvo por el norte donde las alturas continúan, sin que apenas existan vaguadas que las separen de la ciudad. Por eso, el aparato defensivo de murallas, que rodeaba la ciudad entera, se concentraba de manera especial en la zona norte, donde llegaron a existir en la época de Herodes Agripa hasta tres líneas de murallas. La superficie completa del recinto jerosolimitano en la época de Jesús era de unas 100 ha.

La primitiva capital de David se reducía a la colina del Ofel (6 ha), más tarde ampliada por Salomón al anexionarse el Monte del Templo (16 ha). A finales del siglo VIII a. C., la Jerusalén del rey Ezequías, como han demostrado las últimas excavaciones arqueológicas, abarcaba también la Ciudad Alta, contando con una extensión total de 60 ha. Después del desastre, Jerusalén volvió a los límites de la época salomónica, pero ya en tiempos de los reyes asmoneos pudo recobrar toda su antigua extensión. Las murallas de la ciudad fueron de nuevo reedificadas, incluidas las del Ofel, que formaba un reducido recinto dentro de la gran ciudad. Herodes el Grande lo que hizo fue ensanchar la ciudad por el norte incluyendo el entonces llamado barrio Misneh, y ampliar asimismo el área colosal del templo. Para ello edificó una nueva muralla (el llamado por

Josefo Muro II), que llegaba hasta la Puerta de Damasco. Algunas hiladas de sillares de la gran muralla de Herodes se conservan aún en la base de la actual muralla turca.

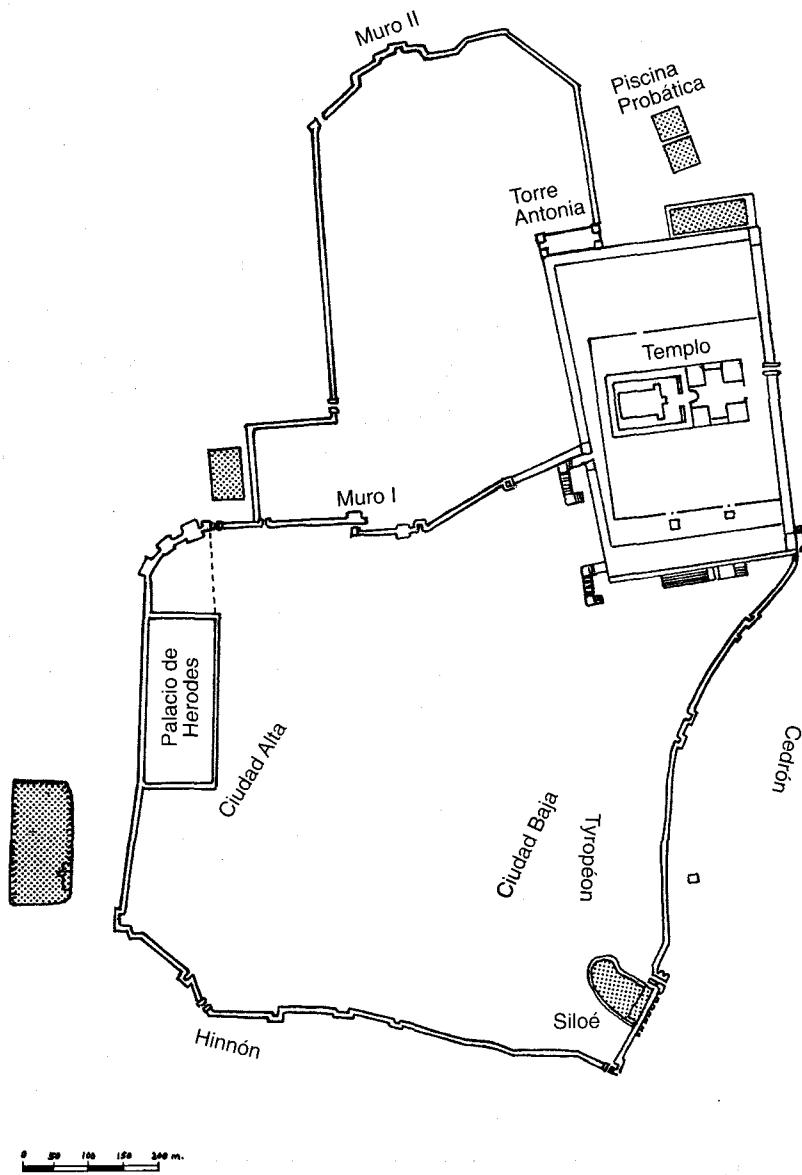
Un estudio urbanístico, realizado por J. Wilkinson, sobre el trazado actual de las calles de la llamada «Ciudad Vieja» parece indicar que en sus líneas generales puede responder al de la Jerusalén de Herodes, lo que diría mucho en favor del sentido urbanístico de la ciudad que conoció Jesús, ya que responde a un plan preconcebido en el que las calles siguen un trazado geométrico.

El servicio de aguas fue siempre una preocupación en la ciudad. A pesar de que el nivel pluviométrico de Jerusalén es relativamente alto (600 mm), la mayor parte de las lluvias caen de forma torrencial en los días de invierno, por lo que los arroyos que rodean la ciudad están secos la mayoría del año. Existen dos fuentes de agua permanente que se llaman Gihon y Rogel. La primera, conocida popularmente como Fuente de la Virgen, situada en la ladera de la ciudad de David que mira al Cedrón, fue la base del suministro de agua en la Jerusalén del Antiguo Testamento, para lo cual se realizaron varias obras hidráulicas (pozos de Warren, canal de Siloé, y túnel de Ezequías). La segunda, situada al sur de la ciudad en la confluencia de los wadis Cedrón e Hinnón, se hallaba ya muy distante del núcleo urbano y a un nivel inferior al mismo, lo que imposibilitaba prácticamente su aprovechamiento. Por eso, desde siempre se prestó especial atención a la recogida de agua de la lluvia en aljibes, que abundan por toda la ciudad. Especialmente importantes por su capacidad eran las piscinas de Siloé, al sureste de la ciudad; las piscinas o embalses llamados *Strutton*, de las Ovejas y de Israel, al norte del templo; el embalse de las Torres, al norte de la ciudadela; y el embalse de la Serpiente en el Hinnón.

Pero la Jerusalén de la época de Jesús, convertida en una gran urbe moderna, necesitaba nuevos suministros de agua abundante. Esta fue la obra iniciada por Herodes el Grande y rematada por el gobernador romano Poncio Pilato. El agua era sumamente necesaria, especialmente en el templo con vistas a las purificaciones y sacrificios. Por eso no bastaba el agua de la lluvia. Debía traerse agua corriente desde manantiales abundantes, que estuvieran a mayor altura que la explanada del templo (735 m), pues el aprovechamiento de la gravedad era la única forma conocida en aquel tiempo de realizar una traída de aguas. Para eso se eligió una zona al suroeste de Belén, donde se hicieron unos aljibes, conocidos hoy como «los pozos de Salomón», cerca de Artás. En ellos se recogía el agua procedente de las fuentes de Ain Atan, Ain Saleh y Ain Burak (800-765 m). Se construyó una conducción, hoy en día conoci-

da por el nombre de Bajo Acueducto, con un recorrido de 21 km, que mediante sendos túneles atraviesa las colinas donde se levantan la ciudad de Belén y la sede de las Naciones Unidas (*Government House*). El acueducto penetraba en Jerusalén desde el Hinnón, continuaba en el interior de ésta a media la-

Monte de los Olivos



dera por la colina de la Ciudad Alta y entraba en la explanada del templo a la altura del llamado arco de Wilson. Probablemente la reforma de Pilato consistió en buscar una toma complementaria más allá de Artás, en Ain Arrub (810 m), y hacer un acueducto desde ella. De esta forma, la conducción llegó a contar con una longitud de unos 67 km. Esta traída de aguas con bastantes modificaciones y adiciones ha sido empleada por los romanos de la Aelia Capitolina o nueva Jerusalén desde los tiempos de Adriano, por los mamelucos en el siglo XV, por los turcos desde el siglo XVI y por los británicos en el siglo XX.

Los edificios más importantes de Jerusalén en la primera mitad del siglo I d. C., además del colosal templo del que hablaremos ampliamente en el capítulo 10, eran el palacio de Herodes y la Torre Antonia. El primero se hallaba cerca de la actual Puerta de Jaffa, sobre el Barrio Armenio, y, según Josefo, era de notable belleza y esplendor. Salvo algún muro aislado, nada se conserva de él, pues fue sistemáticamente destruido por las tropas de Tito en el año 70, y sobre el solar se edificó el cuartel de la Legión X, que estuvo de guarnición en la ciudad durante mucho tiempo. Sin embargo, por el norte el palacio remataba en una especie de fortaleza, apoyada sobre la muralla, de la que se conservan algunos restos. Tenía tres grandes torres, a las que Herodes había puesto el nombre de sus seres queridos: Fasael, su hermano; Hípico, su amigo; y Mariamme, su esposa. Coincide con la actual Ciudadela mameluco-otomana. Las reliquias más importantes son la base y primeras hiladas de grandes sillares de la torre de Fasael, de aspecto monumental, que pueden verse perfectamente desde la calle, formando parte de la construcción actual. En este palacio de Herodes solía residir el gobernador romano cuando se trasladaba desde Cesarea a Jerusalén.

Respecto a la Torre Antonia, que se encontraba en el ángulo noroeste de la explanada del templo, muy poco o casi nada sabemos hoy en día. Entre los años 1931 y 1937 se hicieron excavaciones arqueológicas en lo que hoy es convento de las Damas de Sión, dirigidas por M. Godeline y P. Vincent, hallándose numerosos restos (un suelo empedrado, aljibes, materiales arqueológicos, etc.), con los que se trató de reconstruir lo que sería la torre. Este modelo de reconstrucción puede verse aún en reproducciones y maquetas. Pero hoy los arqueólogos, principalmente Benoit después de sus investigaciones en 1972, creen que los restos no pertenecen al siglo I, sino al II, y, por tanto, han de atribuirse al foro de la Aelia Capitolina de los tiempos de Adriano. La Torre Antonia, donde residía la guarnición romana de Jerusalén en los tiempos de Jesús, debió ser algo menor de lo que hasta ahora se había supuesto, y es-

10. Plano de la ciudad de Jerusalén en los tiempos de Jesús, donde se indican los edificios más importantes del templo y el palacio de Herodes. Por el norte puede verse el trazado de la doble muralla. También aparecen indicadas las principales piscinas o embalses.

tuvo emplazada ligeramente más al sur, coincidiendo con la Escuela Musulmana (Mádrasa al-Malakiya), donde comienza el Vía Crucis, y no en el convento de las Damas, ni en el Estudio Franciscano de la Flagelación.

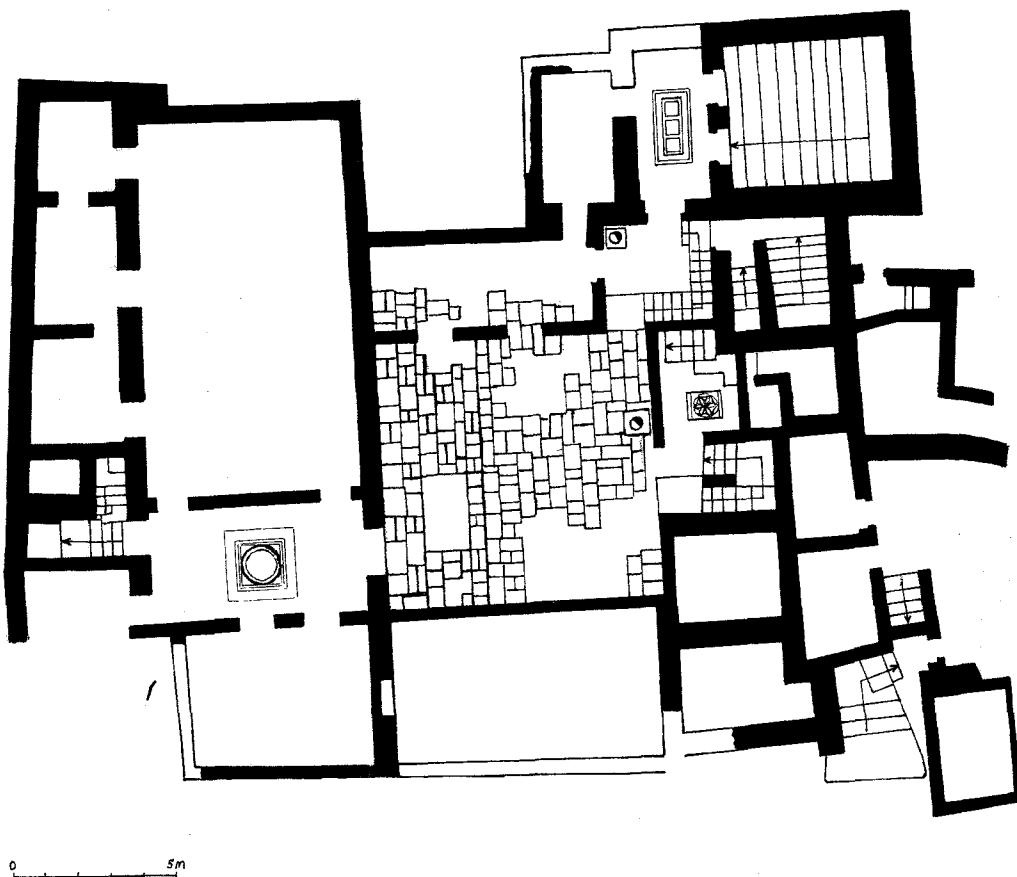
Otros edificios importantes debieron ser el Palacio de los Macabeos y el *Xystus*, al pie de la ladera de la Ciudad Alta frente al templo, del primero de los cuales sólo tenemos noticias literarias. Debió ser la residencia de los descendientes de Herodes, cuando acudían a Jerusalén. El segundo fue un edificio público dedicado a distintos menesteres, que incluso en algún tiempo fue la sede del sanedrín. Sus restos probablemente deben ser identificados con el llamado «Atrio de los capiteles», cerca del arco de Wilson. Sabemos asimismo por fuentes literarias de la existencia de un teatro y un estadio, pero la falta de toda reliquia arqueológica en lugares donde debieran conservarse nos hace pensar que estuvieron extramuros de la ciudad, en contra de lo que con frecuencia se presenta en reconstrucciones ideales de la Jerusalén de entonces, incluida la famosa maqueta gigante del Hotel Holy Land de Jerusalén. Ello es, además, razonable por el hecho de que la existencia de semejantes símbolos de la cultura pagano-helenística serían una ofensa para la «Ciudad Santa» y para los judíos ortodoxos, en el caso de que hubieran sido construidos, como se ha pretendido, en la Ciudad Baja, no muy lejos del templo.

Las excavaciones arqueológicas, sin embargo, nos han ilustrado ampliamente sobre los edificios privados, es decir, las casas de algunas zonas de la ciudad. Nos referimos a las excavaciones de N. Avigad (1969-1983) en el llamado Barrio Judío, la parte de la Ciudad Alta que mira hacia el templo frente al Muro de las Lamentaciones. Aparte de otros hallazgos menores, ha aparecido allí un conjunto de cuatro casas por un lado, y de otras dos por otro, éstas separadas entre sí. Las cuatro primeras son magníficas casas aristocráticas, una de las cuales, la llamada «mansión palaciega», tiene 600 m<sup>2</sup> de extensión; poseía un patio central, tenía los suelos con mosaicos y las paredes con estuco pintado. Estas casas duraron hasta la destrucción de Jerusalén en el año 70 d. C., sin que sepamos exactamente cuándo fueron edificadas, aunque parece fuera de duda que existían en los tiempos de Jesús. Otra de las casas, distante de este grupo, es de la época de Herodes el Grande, pues fue derruida pocos años después con motivo de unas reformas urbanísticas. Se la conoce con el nombre de «residencia herodiaña» y tiene unos 200 m<sup>2</sup>. Posee un patio central y unas 20 habitaciones y dependencias. Algo más al este se encuentra la llamada «casa quemada», que fue incendiada con motivo del asalto a la ciudad en los tiempos de Tito. Esta casa estaba destinada más bien a taller. En todas ellas destaca la gran profu-

sión de baños, piscinas, etc., en relación con el *mikvah* o baño ritual del judaísmo. Algunas de estas piscinas tienen escaleras distintas y separadas de bajada y subida, según el estado del que toma el baño ritual, al que baja impuro y del que sube ya purificado. A juzgar por los hallazgos, se piensa que este barrio perteneció a gente acomodada de la clase sacerdotal. Los ajuares y vajilla recogidos son por lo general muy ricos.

También se han hecho excavaciones arqueológicas en la cima de la Ciudad Alta, al sur del Barrio Armenio, extramuros del actual recinto turco, donde M. Broshi y sus colaboradores hallaron en 1971-1972 restos de casas y calles de esta época, aquéllas con instalaciones de baños y con habitaciones de paredes pintadas con frescos. Algo más al mediodía se encuentra el edificio con restos arquitectónicos de muy distintas épocas, en el que la tradición cristiana sitúa el cenáculo donde se celebró la última cena. Como anota Wilkinson, no tienen por qué identificarse necesariamente el lugar de la cena con la casa principal de reunión de los discípulos después de la resurrección.

11. Plano de una casa de Jerusalén del siglo I. Es la llamada «mansión», excavada en el actual Barrio Judío. Obsérvese su disposición, con un gran patio central, habitaciones y grandes salas de recepción.



ción, tantas veces citada en los evangelios y, sobre todo, en los Hechos de los apóstoles. Si ésta se hallaba en el barrio a que nos referimos ahora, como mantiene la tradición, la escena de la liberación de Pedro estando en la cárcel en tiempos de Herodes Agripa, unos diez años después de la muerte de Jesús, narrada en los Hechos, podría darnos una idea del ambiente. Pedro estaría aquella noche en las mazmorras del palacio de Herodes, pues a la mañana siguiente el rey lo iba a mostrar ante el pueblo. «Estaba durmiendo entre dos soldados, atado con unas cadenas, mientras dos guardias vigilaban la puerta de la cárcel» (Hch 12, 6). De pronto se le apareció un ángel que lo libertó, y salieron juntos. «Después de pasar la primera y la segunda guardia, llegaron a la puerta de hierro que da a la calle, y se les abrió sola. Salieron y llegaron al final de la calle» (Hch 20, 10). «Cuando supo dónde estaba, fue a casa de María, la madre de Juan llamado Marcos, donde había bastante gente reunida en oración. Llamó a la puerta del vestíbulo, y salió a abrir una criada llamada Rosa» (Hch 12, 12-13). De modo que si en la reconstrucción de los hechos se dan los condicionantes aludidos, Pedro saldría del palacio de Herodes en el actual Barrio Armenio quizá por alguna de las puertas laterales, tomó la calle recta que iba al sur y atravesaba la actual muralla, al final de la cual se vio en el barrio donde vivía Juan Marcos. Al darse cuenta del sitio donde estaba, no dudó en dirigirse a la casa y en su vestíbulo llamar a la puerta.

Sea o no la misma casa, la tradición cristiana local sostiene que en una casa de ese barrio fue donde se celebró la Última Cena. También, posiblemente con menos fundamento, habla de la localización allí, ya ladera abajo, de la casa de Caifás, donde pasó Jesús la noche de la pasión. En todo caso, existe junto a ella, descubierta ya desde hace tiempo, una calle escalonada que desciende hacia la Ciudad Baja. Esta bajada es de época romana, y probablemente en su primitiva forma se remonta a la época de Jesús. Si el Maestro cenó en la Ciudad Alta y bajó de noche a orar al huerto de Getsemaní en la ladera del Monte de los Olivos, debió hacerlo por esa calle de amplios peldaños, para salir por la puerta de Siloé y cruzar el torrente Cedrón (Jn 18, 1). El mismo recorrido, pero en sentido inverso, haría ya preso camino de la casa de Caifás, si se confirmara la situación de ésta en ese barrio de la Ciudad Alta.

Esta era la bella y grande ciudad de Jerusalén que conoció Jesús. Vista hoy desde el cercano Monte de los Olivos, produce una imborrable sensación. La misma que causaba entonces y que aparece reflejada en los evangelios (Mt 24, 1-3; Mc 13, 1-3). Jesús, como todo israelita, quería y se extasiaba ante la Ciudad Santa. Muchas veces habría recitado el salmo: «Si me olvido de ti, Jerusalén, que se me seque la mano derecha; que

se me pegue la lengua al paladar, si no me acuerdo de ti, si no te pongo, Jerusalén, en la cumbre de mi alegría» (Sal 137, 5-6). O aquel otro: «Qué alegría cuando me dijeron: Vamos a la casa del Señor; ya están pisando nuestros pies tus umbráles, Jerusalén... Rogad por la paz de Jerusalén. Vivan en paz los que te aman. Reíne la paz dentro de tus muros, la prosperidad en tus palacios» (Sal 122, 1-2 y 6-7). Por eso, Lucas señala que al contemplar Jesús la querida ciudad, la última vez que fue a ella, conociendo su futura ruina, no pudo menos de romper a llorar: «Llegará un día en que tus enemigos te rodearán con trincheras, te cercarán y te acosarán por todas partes; te pisotearán a ti y a tus hijos dentro de tus murallas. No dejarán piedra sobre piedra en tu recinto, por no haber reconocido el momento en que Dios ha venido a salvarte» (Lc 19, 43-44).

#### 4. Otras localidades de Judea

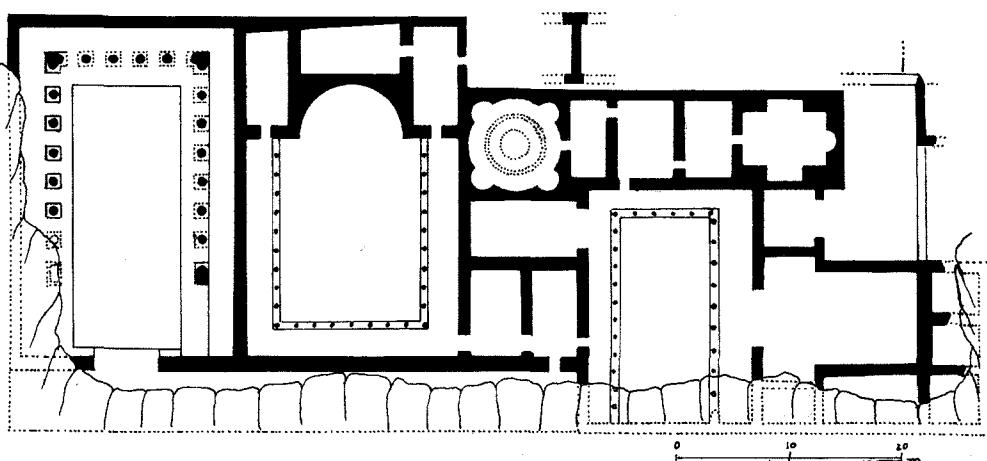
En los evangelios sinópticos aparece varias veces la ciudad de Jericó, en la que Jesús es rodeado y agasajado por una gran multitud (Mt 20, 29; Mc 10, 46; Lc 19, 3), donde realiza la curación de un ciego (Mt 20, 29-34; Mc 10, 46-52; Lc 18, 35-43) y se hospeda en casa del jefe de aduanas llamado Zaqueo (Lc 19, 5-10).

Jericó era una ciudad mediana, pero importante por su posición estratégica en el valle del Jordán, vigilando el paso fronterizo de este río. Se encuentra en un lugar privilegiado de indudable belleza. Es un rico oasis lleno de vegetación y de hermosas flores en medio del desértico y amplio valle, al pie de los imponentes acantilados calizos que jalonan el desierto de Judá. Allí no hay invierno, ni prácticamente llueve nunca, y los rigores del verano se mitigan con el frescor de las fuentes y el encanto de las palmeras. La ciudad venía siendo propiedad particular de los monarcas: entre éstos lo fue de la famosa Cleopatra, reina de Egipto, como galante obsequio de su amante Marco Antonio. Herodes el Grande la embelleció sobremanera y la hizo su residencia favorita en invierno.

El núcleo urbano se ha ido desplazando con el correr de los tiempos. El primer asentamiento, que se considera la población neolítica más antigua del mundo, hace más de 10.000 años, se hallaba en Tell es-Sultan, junto a la Fuente de Eliseo, al noroeste de la actual población. Aquí se desarrolló la ciudad que corresponde a los tiempos del Antiguo Testamento. En el período helenístico-romano, el núcleo principal de la ciudad estaba en Tulul Abu el-Alaiq, al sudoeste del casco actual de la población. Las principales excavaciones arqueológicas fueron aquí realizadas en 1950-1951 por la American School of Oriental Research, y en 1973-1974 por la Universidad Hebrea de Jerusalén.

Lo que se ha descubierto fue el famoso palacio de invierno de Herodes, y ahora conocemos el proceso de su edificación. Primero se hizo un edificio relativamente más modesto al sur del torrente Wadi Quelt, con un hermoso patio de columnas, y un servicio completo de seis dependencias pavimentadas de mosaicos, destinadas a baños. Más tarde —ya en los últimos años de su reinado—, decidió hacer un alarde de grandiosidad, muy a su estilo. Construyó un fantástico conjunto que incluía jardines, piscinas y edificios. Hizo un montículo artificial sobre el que instaló un pabellón con baños frente al torrente. Desde él partía un puente que atravesaba el cauce dejando a mano derecha una piscina de 90 x 40 m, y a la izquierda una enorme construcción a cielo abierto, destinada a jardines, con pórticos y escalinatas. Debía estar llena de flores, pues incluso se han hallado las macetas. A otro lado del wadi continuaba la construcción, y en el ala oriental había un magnífico palacio con sendos patios, uno con columnas de estilo jónico y el otro de estilo corintio. Entre ambos se hallaba un enorme comedor (*triclinium*) de 19 x 29 m, también rodeado de columnas, con el suelo pavimentado de mármol y piedras de colores. Además de distintas habitaciones y dependencias, existía en la zona norte del patio corintio un magnífico servicio de baños tipo termas con instalaciones independientes para baños calientes (*caldarium*), templados (*tepidarium*) y fríos (*frigidarium*), y para vestirse, desnudarse y hacer gimnasia (*apodyterium*). Las paredes eran de estuco con pinturas. Todavía más al norte y a cierta distancia del edificio existía una villa de recreo con piscinas, levantada sobre un viejo palacio de época asmonea. Para disponer de agua abundante, necesaria para todas estas instalaciones y para el resto de la ciudad, Herodes hizo construir cinco acueductos que traían el agua abundante que brota entre las montañas del desierto de Judá en Ain Duq y Ain Nurei-

12. Plano parcial del palacio de invierno de Herodes en Jericó. De izquierda a derecha: gran patio, comedor (*triclinium*), instalaciones termales y pequeño patio, al borde de la terraza del Wadi Quelt. Todo ello formaba parte de un grandioso conjunto, en medio de un parque con jardines y piscinas.



mah, así como la que baja por el Wadi Quelt, procedente de Ain el-Quelt.

Herodes levantó asimismo un teatro, un hipódromo y una fortaleza para defensa de la ciudad, ésta en Tell Aqaba, en las afueras, más al suroeste del palacio, mientras que los primeros, cuyos restos no se han hallado, estarían ya en el centro de la ciudad, más al este, prácticamente coincidiendo con el caserío de la actual Jericó; pero no tenemos información arqueológica suficiente sobre estos extremos.

Como la salida de la ciudad en dirección a Jerusalén debía pasar cerca del complejo palaciego de Herodes, éste fue conocido por Jesús, aunque probablemente sólo de lejos. En aquella época no debía estar habitado, aunque tampoco se hallaba en situación de abandono, ya que Arquelao lo había restaurado. El evangelio de Marcos coloca la curación del ciego llamado Bartimeo precisamente a la salida de Jericó, junto al camino de Jerusalén (Mc 10, 46). E igualmente Mateo, que aquí habla de dos ciegos, duplicando, según su costumbre, el número de sujetos pasivos en algunas curaciones (Mt 20, 29). Lucas, por razones de orden literario, sitúa la escena a la entrada de la ciudad (Lc 18, 35).

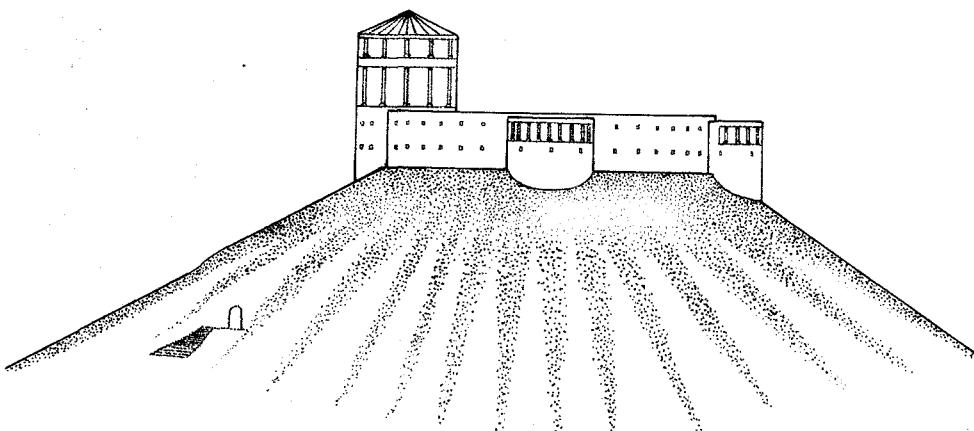
Otra ciudad que tiene relación con Jesús es Belén, donde había nacido según Mateo y Lucas, aunque no se dice nunca que la hubiera visitado después, a pesar de estar sólo 8 km al sur de Jerusalén. Situada sobre una loma alargada, a 777 m sobre el nivel del Mediterráneo, Belén era una pequeña y antigua ciudad, pero de raigambre nobiliaria, ya que había sido la patria del rey David y, por tanto, el solar originario de todos los reyes de Judá. Probablemente en los tiempos de Jesús estaba aún rodeada de una vieja y quizás desmoronada muralla, construida por Roboán (2 Cr 11, 6), la cual no sería eficazmente restaurada hasta la época bizantina. El caserío en el interior del recinto debió ser antiguo, modesto y ligeramente disperso, ocupando una extensión de 8 a 10 ha. La ciudad había sido repoblada a la vuelta del destierro de Babilonia con exiliados oriundos del lugar (Esd 2, 21; Neh 7, 26), y una de sus fuentes de ingreso debía ser el comercio con el ganado lanar, que pasaba, como hoy en día lo hace, en las inmediaciones del contiguo desierto de Judá (Lc 2, 8 y 15; cf. 1 Sm 16, 11 y 19; 17, 15 y 34-35). También se recogían, sobre todo en la vega de Beth Sahur, al pie de la parte más alta de la ciudad, buenas cosechas de cereales, a las que se hace alusión ya en el Antiguo Testamento (Rut 2, 1-23).

Al carecer de fuentes en su recinto, Belén se suministraba del agua de la lluvia contenida en frescos aljibes excavados en la roca, ya famosos desde antiguo (2 Sm 23, 15-17). Parece ser

que en la alta zona oriental de la ciudad, donde hoy se encuentra la basílica de la Natividad, se conservaban aún los recuerdos de la familia de David, y probablemente allí vivían algunos que se consideraban sus descendientes. Una de aquellas casas, que como otras aprovechaban las cuevas allí existentes como infraestructura para cuadras, servicios y despensas, pudo ser la casa de José (Mt 2, 11). María daría a luz, según una tradición que se remonta al siglo II, en una de esas cuevas que había servido de establo (*fatnē*), sin duda convenientemente arreglada, por estimar el matrimonio que la sala común de la casa (*katályma*), donde habitualmente estaban y dormían otros miembros de la familia según la costumbre de entonces, no era para ellos el lugar (*non erat eis locus*) en aquellas circunstancias (Lc 2, 6-7). Esta parece la interpretación más verosímil del texto de Lucas, ya que la palabra griega *katályma* no es nunca empleada con el significado de mesón (por ejemplo, Lc 10, 34, al hablar del buen samaritano y de la posada, utiliza para designar ésta el vocablo *pandocheion*), sino en el sentido de salón de una casa particular, como en la Última Cena, celebrada precisamente en la *katályma* de una casa de Jerusalén (Lc 22, 11-12).

13. Reconstrucción ideal del Herodium o palacio-fortaleza de Herodes cercano a Belén (Dibujo inspirado en el de E. Netzer). Era de planta circular, con tres torretas y una torre alta. En el interior había jardines, comedores, baños y habitaciones. La montaña fue recrecida artificialmente para cubrir la parte inferior del edificio.

Las excavaciones y estudios arqueológicos realizados en la basílica de la Natividad por Harvey, Bagatti y Testa han aportado interesantes conclusiones sobre la época paleocristiana, principalmente acerca de las comunidades judeo-cristianas del lugar, pero apenas elementos que se refieran a los años de Jesús. En cambio, las excavaciones llevadas a cabo por V. Corbo (1962-1967) y E. Netzer (1972-1978) en el vecino palacio-fortaleza de Herodes –el Herodium–, edificado sobre un cerro a 5 km de la ciudad, han proporcionado considerables hallazgos. Era una vistosa construcción de perímetro circular, con cuatro torres. En su interior había un jardín con peristilo, habitacio-



nes, un bello comedor (*triclinium*) y unas termas, además de las dependencias y lugares destinados a sirvientes y a la guardia real. Al pie del castillo se construyó todo un complejo de edificios, jardines y piscinas, así como un hipódromo. Flavio Josefo dice que parecía una verdadera ciudad. De hecho, tanto éste como Plinio dicen que el Herodium era capital de la *toparquía* de su nombre. Quizá no sólo el fastuoso palacio y sus dependencias, sino la propia Belén, constituyan en conjunto la capital del distrito.

Otras aldeas de Judea, que aparecen en los evangelios, son Betania, Betfagé y Efraín. Las dos primeras están ya en las proximidades de Jerusalén, la primera a unos 3 km, y la otra aún más cercana, siguiendo el mismo antiguo camino. En la primera se muestra aún a los visitantes la «tumba de Lázaro», que parece, en efecto, una tumba antigua, aunque muy modificada por obras y acondicionamientos a lo largo del tiempo. La iglesia actual se dice que está edificada sobre la casa de Marta y María. Hay tradiciones al respecto, y algunos hallazgos de época bizantina que demuestran ser aquello ya entonces un lugar de culto, pero no hay investigaciones arqueológicas que nos conduzcan directamente hasta la época de Jesús. Lo mismo sucede en Betfagé, donde se enseña el lugar en que Jesús se montó en el asno para entrar en Jerusalén. Algunos creen que fue traído a Betfagé de otra aldea que estaba enfrente, probablemente cerca de la cumbre del Monte de los Olivos, coincidiendo con el barrio actual de Et-Tur. Desde luego, ello parece ajustarse más a la narración evangélica, que habla de una aldea de enfrente, estando Jesús situado a la altura de la actual Betfagé, aldea a la cual mandó a los discípulos para buscar el asno (Mt 21, 1-2; Mc 11, 1-2; Lc 19, 29-30).

Respecto al lugar al que se retiró Jesús con sus discípulos días antes de la pasión, que Juan llama Efraín (Jn 11, 54), parece que habrá de identificarse con el Ofra del Antiguo Testamento (Jos 18, 23; 1 Sm 13, 17), llamado al parecer también Efraín (2 Sm 13, 23) y en griego Aferema (1 Mac 11, 34). Se cree que corresponde a El-Taiyibeh en la montaña de Efraín, en la cabecera del Wadi Makkuk, al nordeste de la antigua Bethel, muy cerca del desierto.

Finalmente hay que referirse a la aldea de Emaús, adonde iban de camino dos discípulos el domingo siguiente a la muerte de Jesús, y a los que se unió Cristo resucitado, sin ellos caer en la cuenta de quién era (Lc 24, 13-16). Con toda seguridad no se trata de la ciudad de Emaús, conocida en el Antiguo Testamento (1 Mac 3, 38; 8, 50), hoy Latrún, a la que no se puede ir y volver andando en una jornada desde Jerusalén, sino de una aldea cercana a ésta, llamada de la misma manera que aquélla. Es probable que coincida con una localidad de

este nombre a 5 km de la Ciudad Santa, cerca de Motza, donde, según Josefo, Tito asentó como colonos a 800 soldados licenciados del ejército romano. De ahí el nombre de *Colonia*, del que vendría el actual de Qoloniyah, mientras que Motza podría ser una derivación del viejo Amasa e Emaús. El texto evangélico en unos códices da para la aldea la distancia de 60 estadios = unos 10 km, lo que vendría a corresponder al camino de ida y vuelta desde Jerusalén. Pero en otros códices aparece la cifra de 160 estadios, lo que se interpreta como una corrección posterior para intentar hacerla coincidir con la distancia que separa Jerusalén de la conocida ciudad de Emaús, que se encuentra a 31 km. Se han propuesto también otras identificaciones, como Abu Gosh y Kubeibeh, que se encuentran a poco más de 10 km ida desde Jerusalén en distintas direcciones, pero las tradiciones locales y los hallazgos arqueológicos al respecto no se remontan más allá de la Edad Media.

# 6

## Los caminos

La llamada Vida Pública de Jesús, es decir, la etapa final de su vida dedicada a la predicación, la enseñanza, las curaciones y los signos está vinculada a un ir y venir constante por los caminos de Palestina, visitando ciudades, aldeas y despoblados. Aunque estableció su residencia en la ciudad de Cafarnaún, ésta no era más que un centro de acción desde donde emprendía nuevos recorridos, cada vez que regresaba a ella. Lo dicen clara y reiteradamente los evangelios al describir la actividad de Jesús, a veces nombrando expresamente ciudades y regiones, y otras de forma genérica aludiendo al hecho de que recorría todo el país (Mt 4, 23; Mc 6, 6; Lc 4, 44).

Esta circunstancia se convierte en verdadera característica de lo que es la misión evangélica. El mismo Jesús, para significar la renuncia y cansancio que supone ese continuo caminar, dirá al que quiera seguirle: «Las raposas tienen madrigueras y las aves del cielo nidos, pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza» (Mt 8, 20; Lc 9, 58). De ahí que la aceptación del evangelio se exprese también por la fórmula «seguir a Jesús». Así, el evangelio pone en boca del Maestro: «Quien no se tome su cruz y me siga, no es digno de mí» (Mt 10, 38; Lc 14, 27). «Quien quiera venir detrás de mí, que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz y me siga» (Mt 16, 24; Mc 8, 34; Lc 9, 23), etc. Y, a su vez, en labios de los que quieren ser sus discípulos: «Te seguiré, Maestro, donde quiera que vayas» (Mt 8, 19; Lc 9, 57).

La idea del camino está en la misma esencia del «apostolado». Esta palabra griega que aparece en el evangelio significa «enviado» (Mt 10, 2; Mc 3, 14; Lc 6, 13). Jesús escoge a los doce y los «envía». A ellos y a otros 72 discípulos (Lc 10, 1), aunque en algunos códices se lee 70, número simbólico sacado del Pentateuco, donde Moisés transmite su espíritu a 70 ancianos que van a colaborar con él en su misión (Nm 11, 16-17). Jesús les da instrucciones para el camino, incluso referidas al atuendo que han de llevar: bastón, sandalias, bolsas, túnicas...

(Mt 10, 9-10; Mc 6, 7-9; Lc 9, 3; 10, 14). Les alecciona sobre cuál ha de ser su comportamiento en las ciudades y pueblos que visiten (Mt 10, 11-14; Mc 6, 10-11; Lc 9, 5-6; 10, 5-7). Finalmente, los evangelios narran la vuelta de los discípulos después del largo camino y cómo se reúnen con el Maestro para contarle las incidencias del viaje (Mc 6, 30-31; Lc 9, 10). Este primer envío no es más que un ensayo de lo que más tarde será la misión definitiva de los discípulos. Después de la resurrección, son de nuevo enviados no sólo a las ovejas dispersas de Israel, sino al mundo entero, con especificación de algunas de sus actuaciones puramente evangélicas, pero también de orden práctico aludiendo a los peligros del viajero, como son las serpientes que acechan junto al camino, o el veneno que puede ingerirse en los alimentos (Mt 28, 19-20; Mc 16, 15; cf. Mt 10, 6). Desde luego, la mayoría de las cosas aquí referidas respecto a los discípulos tiene un carácter simbólico, pero no por eso deja todo ello de estar relacionado con esa realidad del camino.

Se hace, pues, necesario ahora un espacio para hablar de los caminos de Palestina en tiempos de Jesús, para aproximarse a un entendimiento cabal de la realidad evangélica accediendo desde el campo de la arqueología y de la historia. No podría soslayarse un tema como éste, tantas veces tratado por quien dijo de sí mismo: «Yo soy el camino» (Jn 14, 6).

## 1. Viajar en los tiempos de Jesús

Una de las cosas que quizá nos separe más, en cuanto a mentalidad, del mundo antiguo es el concepto del viaje. Para nosotros se trata de algo que debe hacerse lo más rápido posible, en cuestión de horas, por más que las distancias sean intercontinentales. Para el hombre antiguo, las distancias, aunque fueran modestas, suponían varias jornadas de camino; cuando se trataba de largos viajes, éstos podían durar meses, y aun años en el caso de enrolarse en caravanas que iban hasta el extremo oriente, lo que, por otra parte, era excepcional en la época romana. Nuestros viajes se realizan en magníficas condiciones de comodidad, sentados en avión, en tren o en coche, condiciones increíbles para el hombre de la antigüedad. Finalmente, los peligros del viaje moderno son estadísticamente muy pequeños, mientras que en la antigüedad los riesgos eran enormes, y no sólo cuando se realizaba el viaje por mar, sino también por tierra, a causa de las asechanzas de los bandidos, de la inclemencia del tiempo y desbordamiento de los ríos, de las enfermedades, de las penurias en las posadas...

Pablo tardó medio año en llegar a Roma tras un naufragio que le retuvo en la isla de Malta, donde además fue picado por

una víbora, de cuyas consecuencias se salvó milagrosamente (Hch 27-28). De otros viajes anteriores, él mismo es quien nos da una visión rápida y espeluznante: «Tres veces he naufragado: he pasado un día y una noche a la deriva en el mar. Los viajes han sido incontables; con peligros al cruzar los ríos, peligros provenientes de salteadores, de mis propios compatriotas, de paganos; peligros en la ciudad, en despoblado, en el mar; peligros por parte de falsos hermanos. Trabajo y fatiga, a menudo noches sin dormir, hambre y sed, muchos días sin comer, frío y desnudez» (2 Cor 11, 25-27).

Los desplazamientos dentro de Palestina, por ser un país pequeño, no eran tan largos y revestían menores peligros. Aun así, un simple viaje desde Galilea a Jerusalén suponía varias jornadas de camino, y el viajero no estaba libre de las amenazas de los bandoleros. Palestina ha sido, desde siempre, una tierra donde abundaban los salteadores de caminos, hasta que en nuestro siglo las autoridades del Mandato Británico acabaron definitivamente con ellos. Su existencia en la época de Jesús está confirmada por el propio evangelio, que en la parábola del Buen Samaritano habla de los bandidos, los cuales despojaron y dejaron malherido a un viajero en el camino de Jerusalén a Jericó, que atraviesa el desierto de Judá (Lc 10, 30).

La forma de viajar por tierra en el mundo romano y, por tanto, también en Palestina, era ir en carro, a caballo, en litera o andando; la más corriente, esta última. El carro de caballos o mulas parece que era más usado para el transporte de mercancías que para el de pasajeros. Existen muchas figuraciones de carros, y entre ellas sobresale por su cuidadosa y detallada ejecución la de la pátera de Otañes (Castro Urdiales, Cantabria), en donde se representa el transporte al por mayor de agua mineral, procedente de la fuente Umeritana, en un carro de cuatro ruedas, tirado por dos mulas. Este mismo tipo de carro lo vemos representado en el relieve de Congres (Francia). Además de las famosas bigas y cuadrigas (dos y cuatro caballos), que eran más bien carros de combate o de competición y, por tanto, no aptos para el viajero normal, existían también carros de viaje de dos ruedas (*cisium*) y de cuatro (*reda*), este último al estilo de las diligencias, tal y como se ve representado en un conocido relieve galo-romano. Pero había que contar con el inconveniente de la calidad de los caminos que, siendo malos, hacían que las carrozas resultaran peligrosas y a veces impracticables y, estando los caminos empedrados al estilo romano con grandes losas, producían en los carros un traqueteo muy incómodo para el viajero. De la época de Jesús en Palestina tenemos un testimonio en los Hechos de los apóstoles, que se refiere al ministro de la reina de Etiopía, que muy pocos años después de Cristo había ido a Jerusalén con motivo de las fies-

tas y volvía en un carro de caballos, camino de Egipto, que, a juzgar por el texto, era un *cisium* (gr. *arma*) y no una *reda* o carroza (gr. *armámaxa*), aunque cabe pensar como más probable lo segundo, dado el contexto. Antes de llegar a Gaza, el diácono Felipe se subió con él en el vehículo y le presentó el mensaje evangélico (Hch 8, 26-39). En los evangelios no se habla nunca de ningún vehículo.

El segundo método de viajar era a lomos de una cabalgadura. Este sistema era más frecuente y se ajustaba mejor a las condiciones de los caminos. Se utilizaba el caballo, la mula, el

14. Carro de mulas para carga, de época romana. Fragmento de la patera de Otañes (Cantabria). Se ve a un esclavo que descarga un ánfora de agua mineral en la gran barrica del carro (1).



1



2

Diligencia romana, según un relieve gallo-romano (París). Hay pasajeros dentro y encima del carro. Obsérvese cómo están vistosamente enjaezados los caballos (2).

asno, y en el oriente también el camello. El evangelio nos describe a Jesús entrando en Jerusalén montado en un asno (Mt 21, 1-7; Mc 11, 1-7; Lc 19, 29-35; Jn 12, 14-15). El burro de Palestina, dicho sea de paso, es generalmente un animal de gran alzada y no exento de cierto empaque, superando en este sentido al asno al que estamos acostumbrados en España. Hay otra referencia a una cabalgadura de viaje en la citada parábola del Buen Samaritano, aunque no se especifica si era o no asno (Lc 10, 34).

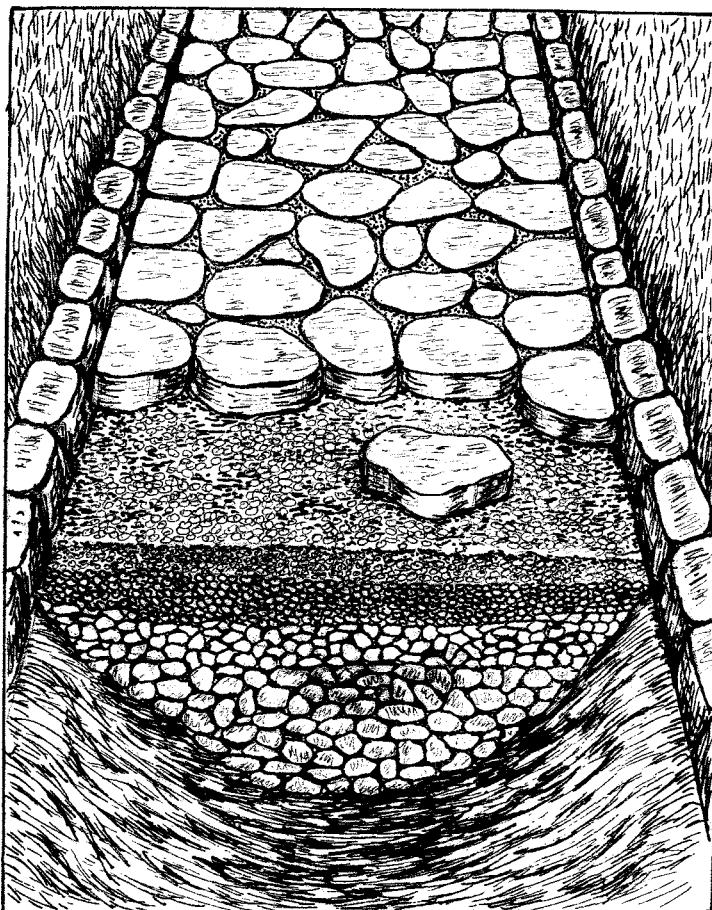
En tercer lugar tenemos la litera portada por esclavos. Este era el método al que eran más aficionados los romanos pudentes, sin duda por resultar el más cómodo. No aparece nunca citado en los evangelios, y es posible que no fuera demasiado usado en el país.

Finalmente tenemos el desplazamiento a pie, al alcance de todo el mundo, y que era el más generalizado en la Palestina de Jesús. Así viajaban normalmente Jesús y sus discípulos. Los viajes solían hacerse en forma colectiva, para que de esta manera sus integrantes estuvieran mejor atendidos y defendidos ante cualquier contingencia. Se corría la voz en el pueblo o ciudad de que había una caravana a punto de partir en una determinada dirección, y el interesado podía adherirse a ella. En el evangelio se hace referencia directa a estas caravanas organizadas con gente de los pueblos de la Baja Galilea que iban a Jerusalén en la fiesta de la Pascua y en la de los Tabernáculos (Lc 2, 41-44; Jn 7, 8-10).

De la lectura atenta de los evangelios se desprende que la comitiva de Jesús con sus discípulos se trasladaba a pie. No se citan cabalgaduras ni siquiera ocasionalmente, ni tampoco era posible disponer de ellas para tantas personas. Sólo como caso excepcional, en un momento dado del camino, poco antes de llegar a Jerusalén, y por iniciativa de Jesús, los discípulos le traen un asno para él sólo, como ya hemos comentado.

También hemos de referirnos a los caminos en sí. Como se sabe, los romanos fueron expertos ingenieros y llenaron todo el imperio de una tupida red de calzadas cuidadosamente construidas según una refinada técnica. Solían tener éstas una anchura de unos 5 m, y su solera se componía de cuatro capas sucesivas de grava y cemento con un enlosado final de piedras de gran tamaño. Se hallaban perfectamente señalizadas en cuanto a destino y distancias en millas, valiéndose de miliarios de piedra. Igualmente estaban bien atendidas, con puestos de recambio para caballos y mesones (*mansiones*), y, cuando era necesario, incluso vigiladas y defendidas por soldados. Pero esta visión acerca de las vías romanas ni puede aplicarse por igual a todos los rincones ni a todas las épocas del imperio. A

15. Esquema de la construcción de una calzada romana. Véanse las diferentes capas empleadas para asentar convenientemente las grandes losas. Dentro de lo posible, los romanos preferían trazados en línea recta, aun a costa de enfrentarse con pendientes pronunciadas.



veces se dice que en la Palestina de Jesús no existían aún estas calzadas romanas, que datarían más bien de finales del siglo I y del siglo II. Creemos que esto es verdad sólo relativamente. Es cierto que la red de calzadas del país data principalmente de los tiempos de Trajano y Adriano, a quienes aluden algunos de los miliarios descubiertos, pero tampoco podemos creer que durante la época de la provincia procuratoriala el gobierno tuviera tan descuidado el tema de las comunicaciones como para no construir calzadas. De hecho tenemos ya noticias que atestiguan la existencia de estas calzadas en la época de Nerón, al menos en la costa. Según creemos, no se trataría de una nueva construcción, sino de una reparación de vías anteriores. Estas, sin duda, serían remozadas, ampliadas y puestas a punto después de la guerra del 66-73 d. C., y, por tanto, la obra que en ellas descubre la arqueología ha de ser atribuida a esa época, pero hay que contar razonablemente con que ya existían con

anterioridad, como sucede en otras regiones del imperio, incluso más apartadas y menos importantes que Palestina.

En resumidas cuentas, en la época de Jesús habría calzadas romanas para las rutas principales y caminos sin impedir para la mayoría de los itinerarios provinciales y locales. En este caso no hay que pensar en puentes. Ello supone que en pleno invierno sería peligroso atravesar los wadis, y que las escasas corrientes fluviales permanentes del país deberían ser salvadas en todo tiempo a través de vados.

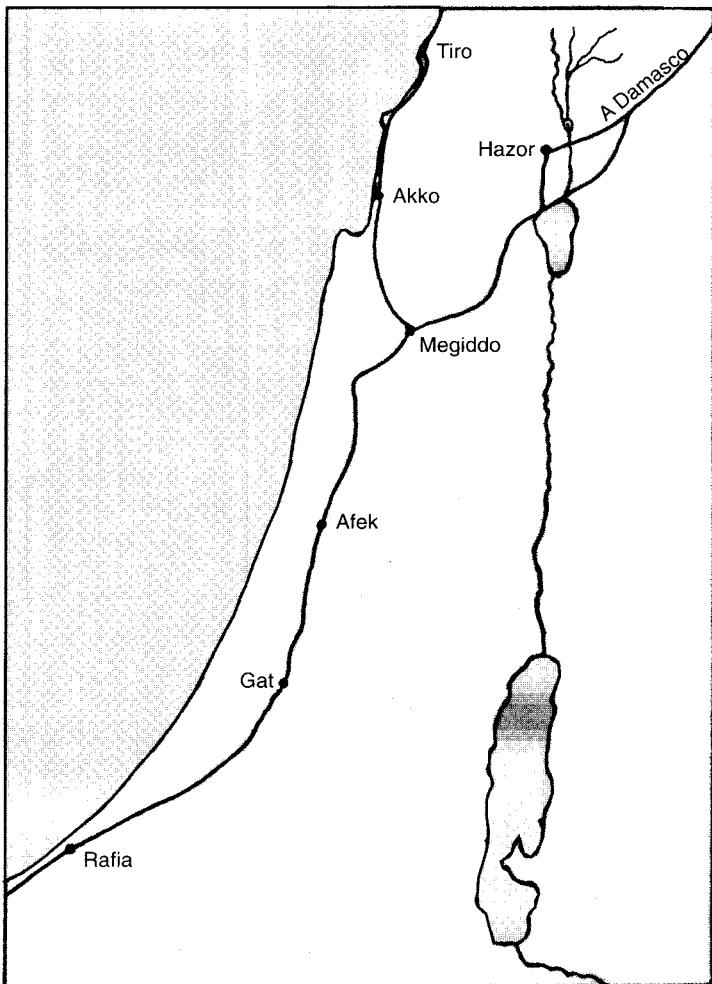
## 2. *La Via Maris*

La ruta principal que atravesaba Palestina es la conocida con el nombre de Camino del Mar (*Via Maris*). No es seguro que ésta fuera su auténtica denominación, si es que realmente tenía un nombre específico, pero así se la conoce hoy en la investigación moderna, basándose en una cita del Antiguo Testamento que parece aludir a ella con ese nombre (Is 8, 23; cf. Mt 4, 15). De todos modos, la existencia de esta ruta «internacional» es incontrovertible. Por otra parte, sabemos que los romanos solían dar nombres concretos a este tipo de grandes caminos (*Via Apia*, *Via Augusta*, *Via Herculea*...). De ahí que *Via Maris* resulte un nombre adecuado y, si se quiere, hasta verosímil.

En realidad, como hemos dicho, esta importante vía de comunicación no fue creación de los romanos, sino que existía desde muchos siglos antes. Se trataba del camino natural entre Egipto y Mesopotamia, donde estuvieron asentados los mayores imperios de la antigüedad. Dada la situación de los grandes desiertos en esta región del planeta, la contigua zona verde y habitada tiene la forma de una inmensa media luna («El Creciente Fértil») con los cuernos hacia abajo, que serían el Nilo por un lado y el sistema Eufrates-Tigris por otro, mientras que la parte central estaría constituida por Siria y el sur de Turquía. En el exterior y al sur se encuentran desiertos prácticamente intransitables. Precisamente en el cuerno occidental de ese creciente verde se halla situada Palestina, como eje imprescindible de comunicación de todo el complejo. De ahí la importancia estratégica de este país y el secular interés de egipcios, hititas, asirios, babilonios y persas por controlarlo a lo largo de toda la historia.

El camino internacional que atravesaba Palestina, y por donde tantas veces pasaron mensajeros y embajadores, caravanas de mercaderes, colosales ejércitos y donde se libraron las más célebres batallas, era la *Via Maris*, llamada así porque, para eludir montañas, gargantas y desiertos, iba cercana a la ribera del Mediterráneo a través de las llanuras costeras. Viniendo desde Egipto, pasaba por Rafia y por las importantes ciudades

filisteas de Gat y Accarón, llegaba a la plaza fuerte de Guezer, al pie de la montaña y nudo clave de comunicaciones con ésta, y de ahí continuando hacia el norte atravesaba por el paso de Afek, salvando la extensa zona pantanosa del Yarkón. Después se apartaba algo hacia el este para atravesar la cadena de montañas y colinas del Carmelo por el corredor de Megiddo y de ahí acceder a la llanura de Yizreel o Esdrelón. Desde aquí, a través de la Baja Galilea, llegaba a las riberas norteñas del lago de Genesaret, atravesaba el alto Jordán y así se introducía en las llanuras del Haurán, camino de Damasco. Otro ramal partía del valle de Esdrelón hacia los puertos fenicios de Akko, Tiro y Sidón. El punto estratégico clave de todo el recorrido palestinense de esta gran ruta es, sin duda, Megiddo, donde se han dado las más importantes batallas, desde los tiempos de Tutmosis III hasta la Primera Guerra Mundial de 1914, e in-



16. Mapa de la *Vía Maris* a su paso por Palestina. Era una antigua ruta que unía Egipto con Mesopotamia. Al atravesar Palestina, lo hacía por las llanuras costeras, lo que justifica el nombre de «camino del mar».

cluso en el Apocalipsis se localiza allí (Har-Magedón), simbólicamente, la última batalla de las fuerzas del mal contra las del bien (Ap 16, 16). Precisamente en Megiddo fue donde cayó mortalmente herido el rey de Jerusalén Josías cuando trató de impedir el paso del ejército egipcio que marchaba contra los babilonios (2 Cr 35, 20-24; 2 Re 29, 30).

En los tiempos del Antiguo Testamento, la *Via Maris* ciertamente no estuvo empedrada, y probablemente en algunos tramos ni siquiera estaba acondicionada con trazado único, sino que se trataba simplemente de una ruta con caminos alternativos. Pero cabe presumir que en la época de Augusto, y aun acaso antes, era ya una calzada o *strata via*, como otras rutas importantes del imperio, bien construida conforme a las precisas normas de la ingeniería romana, en cuyo detalle no podemos entrar aquí. Tenía, como ya hemos indicado, ramales secundarios que partían de ella. Por ejemplo, un camino paralelo más pegado a la costa, que unía entre sí las ciudades marítimas de Gaza, Ascalón, Ashdod (Azoto), Yamnia y Jope, y, más al norte, una derivación hacia los puertos de Cesarea y Dora.

Consideramos muy interesante el hecho de que Jesús, que en principio huyó un tanto del trato con las gentes de las ciudades helenísticas del país, escogiera como centro y eje de su predicación una pequeña pero estratégica ciudad situada precisamente en las inmediaciones de la *Via Maris*. En efecto, la calzada en cuestión atravesaba por el norte de la ciudad de Cafarnaún. A unos 100 m de la sinagoga se halló un miliario, aunque éste pertenece ya a la época de la restauración de la vía llevada a cabo bajo el emperador Adriano. Desde luego, las buenas comunicaciones eran imprescindibles para la labor evangelizadora del Maestro, fundada en su desplazamiento constante de un lugar a otro, en la difusión de la doctrina y en la concentración de multitudes. De todo el trayecto de esta ruta a través de Palestina, era probablemente Galilea la comarca donde abundaba más la población judía. Por otra parte, la privilegiada situación de Cafarnaún aseguraba el paso directo desde aquélla a otras regiones, como la tetrarquía de Filipo. En este preciso eje, en torno a ese tramo de la *Via Maris* que incluía las ciudades de Cafarnaún, Corozáin y Betsaida-Julias, es donde Jesús desarrolló la mayor parte de su misión, como se dice expresamente en los evangelios (Mt 11, 20-24; Lc 10, 13-15).

### 3. Otros itinerarios en el norte de Palestina

Además del grupo de ciudades en las riberas del lago, de que acabamos de hablar, Jesús visitó durante su misión evangélica otras poblaciones galileas. De algunas se especifica el

nombre en los evangelios, y así nos es posible seguir, al menos en parte, el itinerario de los recorridos de Jesús.

Parece que la zona más visitada fue la Baja Galilea. Partiendo desde Cafarnaún, a 210 m bajo el nivel del Mediterráneo, y siguiendo hasta Magdala, era posible remontar después las laderas y vaguadas para ascender desde la orilla del lago a las colinas de la Baja Galilea a través de la *Via Maris*. Más tarde era preciso dejar ésta para internarse en la compleja red de caminos vecinales que conduce primero a Caná y después a Nazaret. Para ir hasta Naín, probablemente era mejor continuar más adelante por la propia *Via Maris*.

No es posible, sin embargo, en este caso reconstruir propiamente el recorrido del viaje, dada la naturaleza de las fuentes literarias, pues la estancia de Jesús en los tres pueblos citados aparece desconectada en los distintos evangelios. La reiterada visita del Maestro y sus discípulos a Caná sólo aparece en el evangelio de Juan (Jn 2, 1-12; 4, 46-54), donde no se mencionan las otras localidades. La visita de Jesús a Nazaret en Mateo y Marcos se encuentra ya hacia el final de su misión en Galilea (Mt 13, 53-58; Mc 6, 1-6), mientras que, en Lucas, el único que se refiere al pasaje de Naín, la visita a Nazaret se menciona al comienzo de la predicación de Jesús (Lc 4, 14-30), en tanto que la resurrección del hijo de la viuda de Naín tiene lugar hacia el medio de la misión galilea (Lc 7, 11-17). No se puede saber, pues, si las visitas a estos y otros lugares de la comarca se hizo dentro de un plan organizado, o si, por el contrario, obedece a iniciativas desconectadas, a pequeños viajes de ida y vuelta desde Cafarnaún, como cabría presumir, principalmente leyendo el evangelio de Juan.

Hay otro viaje a la comarca, que los sinópticos colocan al final de la misión de Galilea. Es la subida al monte de la Transfiguración, que una tradición de la que hablaremos en el capítulo 9 identifica con el Tabor. En este caso parece que Jesús estaba en Cafarnaún, y ciertamente después del suceso volvió a esa ciudad (Mc 9, 30 y 33; cf. Mt 17, 24) atravesando Galilea. Jesús, que en este viaje parece va sólo con sus discípulos, pudo seguir como en otras ocasiones la *Via Maris* desde Cafarnaún, para después desviarse hacia el Tabor. A la bajada del monte, donde le esperaba el resto de los apóstoles, se encuentra a un gentío congregado, discutiendo por qué los discípulos no habían sido capaces de curar a un poseído (Mt 17, 14-20; Mc 9, 14-27; Lc 9, 37-43). Se trataría de un pueblo asentado al pie de la montaña, que podría corresponder al actual Daburiyeh.

Veamos ahora la ruta de Jesús y los suyos, cuando también en la última etapa de la misión de Galilea decide abandonar el

país, posiblemente con el ánimo de aliviar la tensión que estaba provocando enfrentamientos abiertos entre las autoridades religiosas de Galilea y Jesús. Es la visita a Fenicia y la Decápolis, consignada en Mt 15, 21-31 y Mc 7, 24-37. Cualquiera que conozca bien Palestina, sobre todo la Palestina que nos pone a la vista la arqueología, sabe que el evangelio de Marcos se ajusta con una gran precisión, a veces hasta en los menores detalles, a la realidad del país. También en esta ocasión es Marcos quien nos dice que Jesús, acompañado de sus discípulos, partió de Cafarnaún hacia Fenicia (Mc 7, 24). Probablemente pasó por Corozaín hacia el noroeste, tomando seguidamente un camino que iba directamente a Tiro pasando por Giscala.

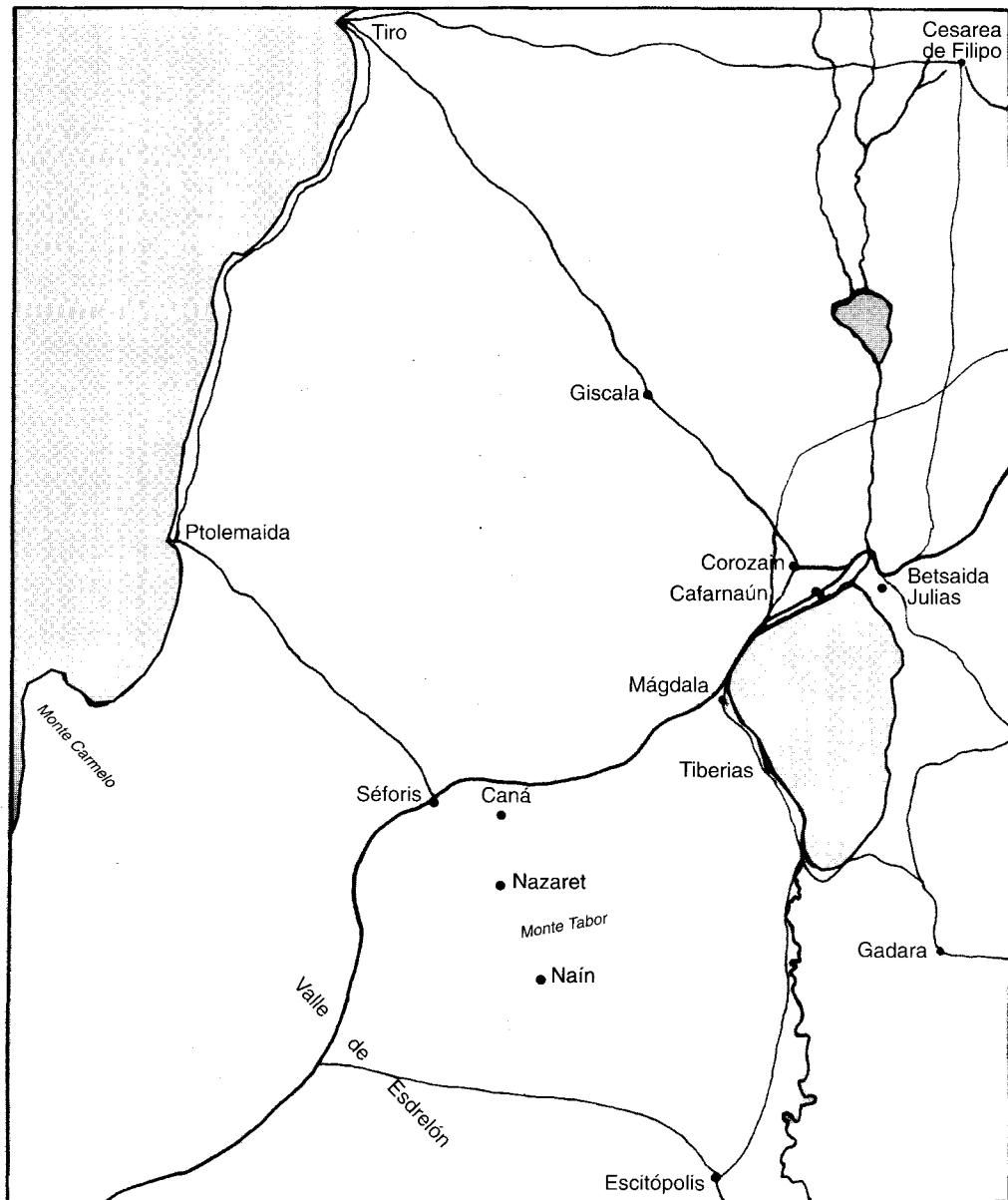
Desde esta ciudad, el ramal costero de la *Via Maris* continuaba después a Sidón, trayecto que hizo también Jesús, como expresamente declaran ambos evangelistas. Después de su estancia en este territorio pagano, no regresó directamente al punto de partida, sino que, volviendo a Tiro, se dirigió a Cesarea de Filipo y, desde allí, atravesando la tetrarquía de éste, penetró en la Decápolis (Mc 7, 31). El paso por esta última lo haría tal vez a través de la vía que enlazaba Dión, Abila y Gadará, ciudades que probablemente visitó, viniendo a parar al sureste del lago de Genesaret (Mt 15, 29; Mc 7, 31).

Otra jornada viajera de Jesús por Galilea, consignada en los evangelios, es la visita directa a la tetrarquía de Filipo, también realizada ya al final en momentos de crisis. Concretamente los evangelistas la sitúan después de concluido el viaje antes mencionado a Fenicia y la Decápolis. En este caso, el trayecto que recorren Jesús y los discípulos se ajusta a un camino que, siguiendo la *Via Maris*, unía entre sí las ciudades de Betsaida-Julias y Cesarea de Filipo (Mt 16, 13-20; Mc 8, 27-30).

#### 4. Subida a Jerusalén

Es aquí precisamente donde Jesús se aparta de la *Via Maris*, que había constituido el eje de sus desplazamientos. Ya hemos dicho que nuestra intención no es determinar cuántas subidas hizo el Maestro a la Ciudad Santa, ni cuándo, sino investigar la trayectoria seguida, el camino.

Ante todo, debemos detenernos en la fórmula usada: «subir a Jerusalén». A la Ciudad Santa nunca se va, se «sube». Es esta una vieja expresión, que aparece ya en el Antiguo Testamento (2 Re 16, 5; Esd 1, 3; 8, 1), que se repite insistente en los evangelios (Mt 20, 17; Mc 10, 32; Lc 2, 41-42; 18, 31; 19, 28; Jn 11, 55) y en otros libros del Nuevo Testamento (Hch 15, 2; 21, 12 y 15; 25, 1, 9 y 17; Gál 1, 18; 2, 1-2; etc.), y que es de uso común aún hoy en día entre los judíos. La expresión puede tener su origen en el hecho de que Jerusalén está en la línea de cumbres de la montaña de Judá, y que para llegar a



ella prácticamente siempre hay que subir. Además, el santuario, que es el símbolo de la ciudad, está a su vez sobre una altura, el «monte santo» (Sal 15, 1); pero sobre este tema hablaremos con más extensión en los capítulos 9 y 10.

Jerusalén, como toda la montaña de Judá y de Efraín, estaba fuera de la ruta internacional. Es cierto que se accedía a ella

17. Principales caminos de Galilea en la época de Jesús. Destaca la *Vía Maris*, que pasaba por Séforis, Magdala y Cafarnaún, para atravesar el Jordán algo más allá y no lejos de Betsaida. Las ciudades más importantes: Escitópolis, Ptolemaida, Tiberias, Tiro y Cesarea de Filipo tenían conexión directa con la red.

mediante ramales desde la gran vía en la llanura costera, pero su situación topográfica, en un paisaje quebrado y sobrio, la hacía relativamente aislada y de difícil acceso, puesto que era preciso ascender por vaguadas entre montañas, como las subidas de Bet-Horon, Abu Gosh y Soreq. En ellas podía haber bandidos al acecho y, en todo caso, fueron escenarios a lo largo de la historia de batallas, persecuciones y derrotas de algunos ejércitos que osaron internarse en el territorio. No aparece en los evangelios que estos caminos fueran practicados por Jesús.

Otro acceso a la capital espiritual del país era a través de la propia montaña, siguiendo el eje norte-sur por la línea de cumbres. Este camino secundario existía desde siempre. Por él se mueven los patriarcas según el Génesis, y aparece expresamente citado en la época de los jueces (Jue 21, 19). Tenía la ventaja de que, salvo en algunos tramos, atravesaba territorios bastante poblados, pero en la época de Jesús contaba con un serio inconveniente para el peregrino que desde Galilea iba a Jerusalén para cumplir sus deberes religiosos. En la comarca de Samaría, muy paganizada, pasaba por aldeas donde aún vivían los propios samaritanos, enemigos mortales de los judíos y dispuestos sistemáticamente a boicotear todo lo que se refiriera a Jerusalén y al peregrinaje a la ciudad. Por eso los galileos desistían normalmente de tomar ese camino, que en principio era el más directo, puesto que se subía a la montaña con facilidad desde el valle de Yizreel a través de la comarca de Dotán.

A pesar de ello, Jesús siguió esta ruta en más de una ocasión. El evangelio de Juan nos lo declara expresamente aludiendo a un viaje de vuelta desde Jerusalén y haciendo hincapié en las reservas y hostilidad de los samaritanos. Es el famoso episodio de la samaritana junto al pozo de Jacob, situado en la aldea de Sicar (hoy Askar, cerca de la antigua Siquem), contenido en el capítulo 4 de su evangelio, y que, por ser muy conocido, no vamos a comentar aquí.

También aparecen referencias al paso de Jesús por Samaría en el evangelio de Lucas. Mateo y Marcos desconocen esta ruta y ponen a Jesús recorriendo otro camino del que hablaremos después. Lucas les sigue, pero en la confusa topografía de su evangelio recoge algunas fuentes que debían hablar del itinerario de la montaña y las inserta allí de forma un tanto incoherente desde el punto de vista topográfico. En efecto, en su capítulo 9 habla del viaje a Jerusalén y de cómo Jesús envía por delante a unos mensajeros a las aldeas de Samaría para prepararle el camino. Ante el informe de éstos, en el que se consigna la negativa de los samaritanos a recibir al Maestro, los hermanos zebedeos sugieren que una determinada aldea sea arrasada

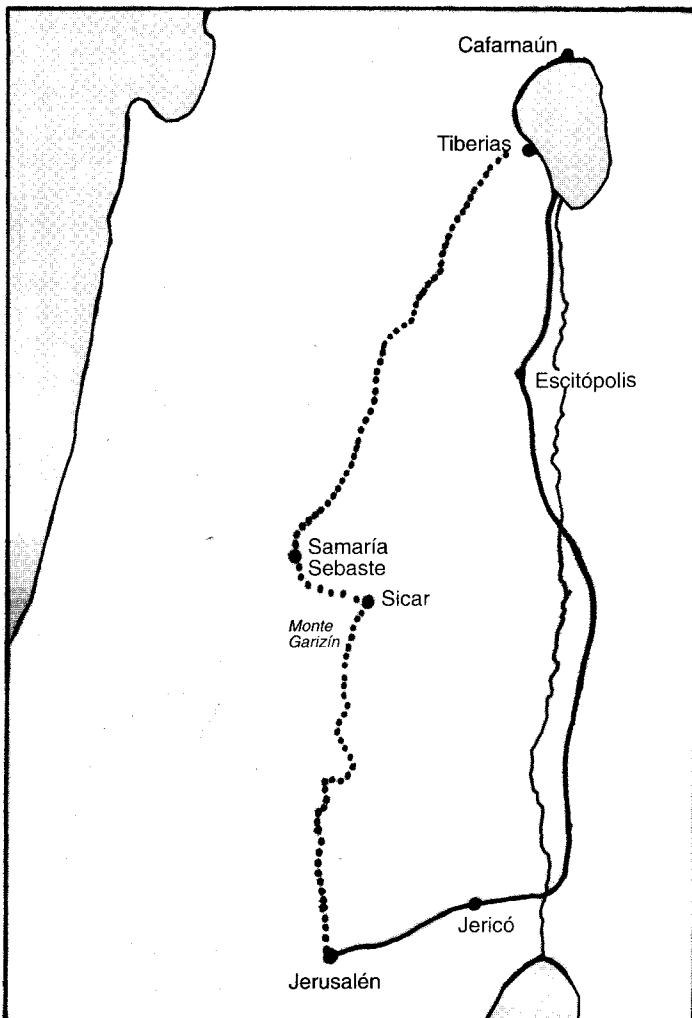
por el fuego, propuesta que merece una seria reprensión de Jesús (Lc 9, 51-55). Después se dice que fueron a otra aldea, y no se vuelve a hablar más del tema. Algo más adelante se hace referencia a que, de camino, pasan por otro pueblo donde vivían Marta y María (Lc 10, 38-42). Por las demás referencias evangélicas sabemos que esta aldea era Betania (Jn 11, 1-2; 12, 1-8; cf. Mt 21, 17; 26, 6-13; Mc 11, 11-12; 14, 3-9), lo que quiere decir, o que ya habían llegado a Judea, o que existe una incoherencia más en la topografía lucana, pues Betania no está en el camino de la montaña. Más tarde aparecen acontecimientos que los otros sinópticos los sitúan en Galilea, y hay una referencia expresa al hecho de que Jesús permanece aún en territorio de Herodes, pues le dicen: «Sal, márchate de aquí, porque Herodes quiere matarte» (Lc 13, 31). Sin embargo, algo más adelante se lee la siguiente y confusa expresión: «De camino hacia Jerusalén, Jesús pasaba entre Samaría y Galilea» (Lc 17, 11), que parece indicar que el Maestro proseguía la ruta de la montaña. Por si fuera poco, y para confirmarlo, se dice inmediatamente que uno de los diez leprosos curados era samaritano (Lc 17, 15-16). Pero, a partir de entonces, Lucas pone a Jesús y sus discípulos subiendo a Jerusalén por la ruta que señalan Marcos y Mateo, ya que lo hace pasar por Jericó (Lc 18, 31-36).

Frente al redactor del evangelio de Marcos, que conoce bien el país, el evangelio de Lucas, por lo general, sorprende por su falta de acoplamiento con la realidad geográfica, aunque a veces utilice fuentes locales precisas, que después no suelen estar convenientemente insertadas en el conjunto. Este es el caso del tránsito de Jesús por Samaría, de gran interés por cuanto, coincidiendo con el evangelio de Juan, nos ilustra acerca de otros viajes del Maestro desde Galilea a Jerusalén, distintos del que nos presentan Marcos y Mateo, pero que evidentemente no resultarían topográficamente bien encajados en el proceso narrativo de su evangelio.

Como ya hemos indicado repetidamente, Mateo y Marcos, por razones literarias y teológicas, hablan de un solo viaje de Jesús a Jerusalén al final de su ministerio, y este viaje se realiza por una ruta especial, de la que ahora vamos a hablar. En realidad no era un camino excepcional, sino todo lo contrario, el itinerario habitual de los judíos que se movían entre Galilea y Jerusalén.

Una vez más, hemos de recurrir a Marcos, que conoce perfectamente el país. Jesús se encuentra en Cafarnaún (Mc 9, 33), y desde allí inicia su viaje hacia Judea por la ruta «del otro lado del Jordán» (Mc 10, 1). Mateo, por lo general algo menos preciso que Marcos, confirma también este último punto (Mt 19, 1-2). La ruta en cuestión consistía en pasar de Galilea a la

Perea del otro lado del Jordán a través de la Decápolis, al sur del lago de Genesaret, y desde allí continuar descendiendo por el valle transjordano hasta la altura de Jericó, donde, vadeando de nuevo el río, el viajero podía introducirse en el territorio de Judea, a menos de 30 km de Jerusalén. Este viaje, a primera vista más complicado, contaba con dos grandes ventajas. La primera consistía en que los galileos seguían la mayor parte de su recorrido dentro de la tetrarquía de Antipas, es decir, dentro de la jurisdicción de su propio Estado, hasta muy cerca del término de su viaje, que era la ciudad de Jerusalén. Viajando dentro de su país, se sentían más seguros y probablemente se ahorraban gastos y molestias administrativas. La segunda era que se veían libres del inconveniente no pequeño de tener que



18. Mapa de la ruta de Jesús desde Cafarnaún a Jerusalén, donde se indica el camino por la Perea (trazo continuo) y el de la montaña (trazo de puntos). Ambos fueron seguidos por Jesús en distintas ocasiones. La ruta de Transjordania (Perea) era la preferida por los judíos, para evitar el paso por las aldeas de Samaria.

atravesar el territorio hostil de los samaritanos, con las incompatibilidades que ello llevaba consigo, y de las que ya hemos hablado. Esta es la ruta que Jesús debió seguir habitualmente, pues también tenemos alusiones a ella en Juan (Jn 10, 40; 11, 1 y 17-18).

Concretando más sobre los detalles de la misma, podemos decir que Jesús y los suyos, partiendo de Cafarnaún, seguían la *Via Maris* hasta Mágdala. Desde ésta continuaban por un ramal hacia el sur del lago de Genesaret. Más tarde, ya en el valle del Jordán, se introducían en el territorio de Escitópolis (Beth Shean), que formaba parte de la Decápolis, por cuya ciudad pasaban. Había que atravesar el río por un vado al sur de este territorio y tomar el camino que continuaba por el valle al otro lado de la corriente fluvial. Luego, a la altura de Jericó, era donde se precisaba volver a vadear el Jordán. Desde la orilla hasta el poblado más cercano, que era Jericó, hay 10 km a través de una zona desértica y prácticamente llana. Ya hemos hablado de esta ciudad en el capítulo 5, por lo que excusamos repetirlo ahora.

Desde que se abandona el oasis de Jericó, el viejo camino se interna en el desierto de Judá, ascendiendo por escarpadas laderas desde las que a veces se avista la garganta del Wadi Quelt. Son 20 km de trayecto solitario, donde está perfectamente ambientada la parábola del Buen Samaritano, el cual auxilia a la víctima de los bandidos. La presencia allí de un sacerdote y de un levita (Lc 10, 31-32) también obedece a un contexto real, ya que en Jericó, según el Talmud, vivían muchas familias sacerdotales. Sacerdotes y levitas tenían que acudir al templo el día que les tocaba el turno para oficiar en él. Más extraña, aunque no imposible, es la presencia de un samaritano en un camino que no conducía a su territorio. Respecto a la posada, la tradición la sitúa en Khan Hatrur, en el km 11 de la actual carretera, donde ha existido siempre un puesto de policía para vigilar el camino. Es difícil saber si la posada de la parábola existió de hecho y, en caso positivo, determinar el lugar de su emplazamiento, aunque tampoco es inverosímil la supuesta identificación.

El viejo camino, que después se convertiría en vía romana, tras el paso del desierto, atraviesa una zona esteparia que prácticamente se le asimila y, por fin, casi a la altura de Betania, penetra en la montaña de Judá, ya más verde y arbolada. Esta aldea se encuentra al pie del Monte de los Olivos por el este. El camino antiguo ascendía por las laderas de esta montaña pasando por Betfagé. Desde lo alto del Monte de los Olivos se contempla una espléndida panorámica de Jerusalén. El camino descendía a poniente de cara a la ciudad, y la entrada normal a ésta en la época de Jesús debía hacerse bordeando las murallas

hacia el norte y penetrando por lo que hoy es la Puerta de Damasco. La entrada directa a la explanada del templo desde el este debía ser impracticable para el público, y es dudoso que existiera entonces una puerta equivalente a la que hoy se conoce con el nombre de Puerta de San Esteban o Puerta de los Leones, entre otras razones porque posiblemente esa zona debía quedar extramuros. De todos modos, la verdadera Puerta de San Esteban era en la época bizantina la actual Puerta de Damasco, y por ella se suponía que habían sacado al diácono protomártir para lapidarla extramuros, en el lugar donde se levantó en el siglo V la basílica de su nombre, hoy Ecole Biblique.

# 7

## Rutas marítimas

Hay otro aspecto de la vida pública de Jesús que debe ser tratado aquí necesariamente. De la lectura de los evangelios se deduce que Jesús vivió también un ambiente marinero y, sin profundizar en él, resulta imposible entender cabalmente muchos aspectos de su actividad, e incluso de su doctrina. Jesús habitó y recorrió los poblados de las orillas del lago de Gennesaret y repetidas veces subió a una barca para realizar en ella sus desplazamientos, e incluso para predicar desde ésta. Sufrió tempestades, presenció las faenas de pesca, y los evangelios dicen que anduvo sobre el mar. Explicó lo que era el reino de Dios a través de comparaciones tomadas de la vida marítima, y finalmente escogió muchos de sus discípulos entre la gente de profesión pescadora. Se impone, pues, hablar del entorno marítimo de los evangelios.

### 1. Gentes de mar

El israelita no fue realmente nunca un pueblo de navegantes, pese al hecho de ser primo carnal de los fenicios, que pasan por ser una de las naciones más marineras de la historia. Los israelitas eran gente de campo, originariamente pastores, sobre todo de ganado menor, y después también agricultores que cultivaban cereales y viñas y plantaban olivos. La vocación de comerciante y banquero, que ahora caracteriza al judío, se desarrollará a partir de que el pueblo vaya a la diáspora, se disperse por medio mundo y se constituya principalmente en habitante de ciudades. Por otra parte, la topografía de la costa mediterránea palestina, que prácticamente carece de puertos naturales, tampoco se presta demasiado a la navegación.

Sin embargo, tenemos noticias de que, dada su vecindad y convivencia con los fenicios, colaboraron con ellos ocasionalmente en sus actividades marítimas. La Biblia nos dice que Salomón había organizado el comercio a través del Mar Rojo con destino a Arabia y África desde el puerto de Ezión Geber en el golfo de Akaba. Para ello contaba con pilotos fenicios, con los que colaboraban los israelitas, lanzándose al mar en

barcos de alto bordo, llamados «naves de Tarsis» (1 Re 9, 26-28; 2 Cr 8, 17). También es probable que colaboraran con los fenicios en viajes comerciales por el Mediterráneo hasta la propia y verdadera Tarsis (1 Re 10, 22; 2 Cr 9, 21). Asimismo se habla de un intento de volver a reanudar el comercio marítimo por el Mar Rojo en los tiempos del rey Josafat (1 Re 22, 49-50; 2 Cr 20, 35-37). Pero quizás la descripción literaria más completa sobre la vida marítima la hallamos en el libro de Jonás, cuando el profeta huye precisamente a Tarsis (en el Mediterráneo occidental, probablemente Andalucía) y se desencadena en el mar una impresionante tormenta que pone en peligro la nave (Jon 1, 3-16).

En los tiempos de Jesús, una buena parte de la costa palestina no pertenecía a los Estados teóricamente judíos (tetrarquía de Antipas y provincia de Judea), sino a la Fenicia, que llegaba hasta más acá del monte-promontorio del Carmelo, incluyendo los puertos de Ptolemaida y Dora, y a la Filistea en el sur, que lo hacía hasta el puerto de Ascalón. Prácticamente sólo los de Jope y Cesarea se hallaban dentro del territorio de la provincia romana de Judea. En ellos, sin duda, existían pescadores y marineros que evidentemente podrían ser tanto judíos como paganos.

La actividad marítima de los judíos de cara al Mediterráneo no era, pues, en esta época muy importante precisamente. Así, estando en buena medida de espaldas al mar occidental, su atención en este campo se centraba más en los lagos o mares interiores, ya que la salida al Índico a través del golfo de Akaaba no estaba entonces controlada por los Estados judíos.

Los lagos son, como se sabe, el Mar Muerto y el de Genesaret, llamado también Mar de Tiberíades (Jn 6, 1; 21, 1) o Mar de Galilea (Mt 4, 18; 15, 29; Mc 1, 16; 7, 31), los dos de considerable extensión, de donde les viene el nombre de «mares». El Mar Muerto, de agua salada, en el que hoy en día prácticamente no se navega, dadas sus adversas condiciones como la gran densidad de las aguas y la falta absoluta de pesca, debió ser más frecuentado por los navegantes en la antigüedad con fines comerciales, poniendo en comunicación unas riberas con otras. De hecho, en el mapa-mosaico de Mádaba de época bizantina aparece el Mar Muerto surcado por dos naves de carga.

Por el contrario, el lago de Genesaret, de agua dulce, fue y es actualmente muy frecuentado por la navegación, y en sus riberas viven marineros y pescadores. Este fue el escenario de la actividad marítima de Jesús y sus discípulos.

De los doce apóstoles, al menos la mitad, precisamente los más significativos, eran marineros. Pedro y su hermano An-

drés, hijos de Juan, naturales de Betsaida y vecinos de Cafarnaún, eran pescadores (Mt 4, 18-19; Mc 1, 16-17; Lc 5, 10), tenían en propiedad una embarcación con su aparejo de pesca (Lc 5, 3), pero a veces también practicaban la pesca desde tierra (Mt 4, 18-20; 17, 27). Después de los descubrimientos arqueológicos de Cafarnaún, sabemos que tenían su casa en la ciudad muy cerca de la orilla del lago.

Los hermanos Santiago y Juan, hijos de Zebedeo, al parecer de Cafarnaún, eran también pescadores acomodados, pues, además de poseer al menos una embarcación de su propiedad con redes y aparejos, tenían jornaleros a su servicio con los que compartían las faenas de la mar (Mt 4, 21-22; Mc 1, 19-20).

De la lectura de los evangelios parece deducirse que entre los apóstoles había más que eran pescadores, aunque no se dice expresamente. Sólo el evangelio de Juan (Jn 21, 1-11) describe una faena de pesca en la que participan, además de los hermanos Pedro y Andrés y los zebedeos, Tomás el «Mellizo» y Natanael (probablemente Bartolomé). Pero no tenemos la certeza de que, por el hecho de acompañar a aquéllos, estos últimos pertenecieran también a la profesión, especialmente Natanael, que era de tierra adentro (Jn 21, 2). También en este texto se hace referencia a otros discípulos, cuyo nombre no se cita, uno de los cuales pudiera ser acaso Felipe, que ciertamente era de una ciudad ribereña, de Betsaida, lo mismo que Pedro y Andrés (Jn 1, 44).

Es posible que algunos de estos pescadores del Genesaret hubieran aprendido el oficio en Ptolemaida u otros lugares del Mediterráneo, que realmente no están muy lejanos del lago, pero nada sabemos al respecto. Por otra parte, es curioso que, después de la muerte de Jesús, veamos a Pedro vivir algún tiempo en un puerto del Mediterráneo, precisamente en Jope o Jaffa (Hch 9, 43). Igualmente hay que consignar como dato posiblemente significativo que cuando Lucas nos presenta a Cristo resucitado apareciéndose a los discípulos en Jerusalén, éstos le ofrecen de comer un pescado asado (Lc 24, 42), como si estuvieran en Galilea, lo que en el ambiente jerosolimitano resulta un tanto inusual, a pesar de que en Jerusalén había desde tiempos antiguos una llamada «Puerta del pescado» (Sof 1, 10), y que éste era vendido allí por los fenicios (Neh 13, 16). En cualquier caso, ello supone que los discípulos seguían con sus costumbres y aficiones aun viviendo fuera de su ambiente ordinario.

## 2. El lago

La actividad marítima de Jesús y sus discípulos se realiza en el lago de Genesaret. Solamente Lucas le da a éste su verda-

dero nombre geográfico (Lc 5, 1), ya que, como hemos dicho, los demás le llaman Mar de Galilea o de Tiberíades, que debía ser como popularmente era más conocido en el país. Josefo utiliza también el nombre geográfico de lago de Genesar, igual que otras fuentes (1 Mac 11, 67).

Genesaret es la versión griega del nombre hebreo *Kinneret*. La palabra *kinnor* significa cítara, y se ha dicho que se aplicaría al lago por la forma subtriangular de éste, que podría recordar a la de ese instrumento musical. La etimología es muy poética y corresponde al encanto del bello paisaje, pero poco verosímil. El lago debió llamarse así por una antigua ciudad de nombre Kinneret, que se levantaba en sus orillas y que es citada ya en el Antiguo Testamento (1 Re 15, 20; cf. Nm 34, 11). Sus ruinas están siendo excavadas actualmente por arqueólogos alemanes en Tell el-Ureimeh. Que el lago recibiera el nombre de una ciudad edificada en su ribera resulta en sí verosímil y es un caso paralelo a la denominación de Mar de Tiberíades que hemos visto también en el Nuevo Testamento.

Las dimensiones del lago son aproximadamente 21 km de norte a sur, por 12 de este a oeste en su zona más ancha. Tiene una extensión de unos 165 km<sup>2</sup>, lo que justifica el nombre de mar con que le designan siempre Mateo, Marcos y Juan<sup>1</sup>. Su profundidad alcanza los 45 m. En realidad, se trata de los restos de un antiguo mar interior, que los geólogos designan con el nombre de Mar de Lisán, que a principios del Pleistoceno (hace tres millones de años) rellenaba toda la fosa tectónica del Jordán, incluyendo el Mar Muerto. En la actualidad se ha convertido en un complejo sistema en el que alternan corrientes fluviales y lagos. En efecto, el Jordán, a poco de nacer en sus múltiples fuentes, forma el pequeño lago Hulé. Desde el sur de éste parte de nuevo la corriente fluvial para originar más adelante el lago de Genesaret. A su vez, en la ribera sur de éste se origina de nuevo una corriente fluvial que en forma de desagüe natural del lago constituye lo que llamamos Bajo Jordán, el cual, tras un largo recorrido en que recibe importantes afluentes, viene a morir en el Mar Muerto. Aquí el agua es ya muy salada, no sólo debido al simple aporte de sales que el río recoge al erosionar las areniscas de sus riberas, sino principalmente por la enorme evaporación que sufre este mar y que favorece la concentración salina en sus aguas. El Mar Muerto, situado en lo más profundo de la fosa tectónica, llega a tener profundidades de hasta 400 m por debajo del nivel de su superficie.

<sup>1</sup> Desgraciadamente, algunas versiones castellanas recientes de la Biblia no conservan estos matices.

El lago de Genesaret es, pues, una fase de todo ese complicado sistema hidráulico, pero, dada su situación casi al principio del proceso, sus aguas son frescas, limpias y dulces, lo que proporciona una riqueza considerable a todo el contorno, máxime tratándose de un país como Palestina que, por su situación, es más bien árido y en algunos casos verdaderamente desértico.

Como ya hemos dicho, la superficie del lago está a 212 m bajo el nivel del Mediterráneo y a poco más de 40 km de distancia de éste. Como los vientos dominantes proceden del Mediterráneo, a veces se encajan violentamente entre las vaguadas que descienden de la Baja Galilea, debido a la diferencia de presión, formándose violentos torbellinos. Son las tormentas del lago que aparecen de forma inesperada sobre todo al atardecer y no suelen durar más de una media hora. La superficie de las aguas se encrespa, y pueden llegarse a formar olas de hasta 2 m de altura. Para una embarcación tradicional, esto constituye un indudable peligro, más que por la acción de las olas en sí, por el hecho de que el viento «embarca» mucha agua abordo, sobre todo tratándose de lanchas sin cubierta, lo que puede hacer hundir la embarcación. Esta típica tormenta del lago está admirablemente descrita en los sinópticos (Mt 8, 23-27; Lc 8, 22-25), pero de manera especial, una vez más, en Marcos, cuyo brevíssimo y preciso texto no nos resistimos a dejar de copiar: «Aquel mismo día, al caer la tarde, les dijo: Pasemos a la otra orilla. Ellos, despidiendo a la gente, le llevaron en la barca según estaba. Otras barcas lo acompañaban. Se levantó entonces una fuerte borrasca, y las olas se abalanzaban sobre la barca, de suerte que ésta estaba ya a punto de hundirse. El estaba a popa durmiendo sobre un cabezal, y lo despertaron diciéndole: Maestro, ¿no te importa que perezcamos? El se levantó, increpó al viento y dijo al mar: ¡Cállate! ¡Enmudece! El viento amainó, y sobrevino una gran bonanza» (Mc 4, 35-39).

Todavía los evangelios registran otra tormenta menos típica, pues era ya de noche, y el viento, contrario a la navegación, era fuerte y persistente, aunque no tenía la violencia de la vez anterior. En esta ocasión es cuando los evangelistas presentan a Jesús caminando sobre el mar y dando la mano a Pedro, que «saltó de la barca e iba hacia Jesús andando sobre las aguas. Pero al ver la violencia del viento, se asustó y, como empezaba a hundirse, gritó: Sálvame, Señor» (Mt 14, 24-34; Mc 6, 47-53; Jn 6, 16-21).

Ya hemos dicho que el lago de Genesaret es rico en pesca. Josefo dice que: «Hay aquí muchas clases de pescados, diferentes de los pescados de otras partes, tanto en sabor como en su género» (*Bell. Iud.*, III, 508). Entre los peces que habitual-

mente se capturan destaca el que hoy en día es conocido con el nombre de «pez de San Pedro», pero hay otras 30 especies, tanto de cíclidos (digamos, tipo perca), como de ciprínidos (tipo carpa) e incluso silúridos (tipo anguila), aunque estos últimos no eran comidos por los judíos a causa de la prohibición de Lv 11, 10-12.

Especialmente abundante es la pesca en la zona noroeste del lago, justamente donde se encuentra la ciudad de Cafarnaún. No en vano vivían allí los apóstoles, que eran pescadores. Algunos de ellos, como ya hemos señalado, procedían de la cercana Betsaida-Julias. El nombre de Betsaida significa: «abundancia de pescado» (casa de la pesca), y en las recientes excavaciones allí realizadas se ha recogido mucho material destinado a la pesca, lo que reafirma que este menester era un oficio muy generalizado en la ciudad. Los evangelios aluden a dos «pescas milagrosas» por la cantidad de peces recogidos y por lo inesperado de su captura. La una aparece en Lucas (5, 4-11) y la otra en el epílogo del evangelio de Juan (21, 1-14). Dado que los episodios son muy distintos, y que el primero tiene lugar durante la misión de Galilea, mientras que el segundo después de la resurrección, no parece muy probable que aluden a un mismo hecho narrado de distinta manera. En todo caso, ambos han de localizarse en la zona del lago contigua a Cafarnaún, y en los dos relatos se hace referencia al hecho de que la cantidad de peces era tan grande que casi se rompía la red y se hundía la barca (Lc 5, 6-7), o que no se podía mover la red (Jn 21, 6).

El texto citado de Juan habla de 153 peces capturados (Jn 21, 11). Al margen de cualquier interpretación simbólica de carácter numerológico que pueda ser posible, hay que notar que Juan subraya el hecho de que eran peces grandes. Precisamente porque entonces eran frecuentes los peces de gran tamaño (y aun hoy en día tienden a serlo), es por lo que regularmente se beneficiaba la explotación pesquera mediante el proceso de salazón en fábricas, donde salaban y secaban al sol el pescado, tal y como se hace hoy en Europa con los bacalaos y los arenques. Estos secaderos se hallaban preferentemente en la ciudad de Mágdala, llamada también Tariquea, nombre que deriva de *tárichos* = pescado salado, de donde se exportaba el producto a distintas ciudades del país. Sin que se excluyan otras formas de consumir el pescado, como asándolo fresco (Jn 21, 9), o quizás preparándolo en escabeche, la forma ordinaria debía ser en seco. Así se explica que entre las gentes que seguían a Jesús hubiera un muchacho que llevaba consigo como provisiones cinco panes de cebada y dos peces (Jn 6, 9; cf. Mt 14, 13-22; Mc 6, 34-44; Lc 9, 10-17). No es fácil que se tratara de pescado fresco que se pudriría con el calor, sino de pescado seco para

comer con pan. Esto aún parece más evidente en la «segunda multiplicación de los panes y los peces», cuando las gentes llevaban ya tres días siguiendo a Jesús, y los poblados se hallaban a bastante distancia (Mt 15, 32-39; Mc 8, 1), si bien en este caso se dice que los peces eran más bien pequeños. Por otra parte, la acción de Jesús de fraccionar el pan y los peces para proceder al reparto parece indicar que éstos estaban secos y se podían fragmentar sin deshacerse. Es cierto que sólo en dos citas se habla expresamente de partir los peces (Mt 15, 35; Lc 9, 16), y que en ambos pasajes la acción se realiza cerca del lago, donde podía haber pescado fresco, pero nos parece que las circunstancias señaladas aconsejan interpretar los peces de la multiplicación como peces secos y salados.

Respecto a los aparejos de pesca, los evangelios citan tres: a) El sistema de anzuelo, que sería tanto para pescar desde tierra como desde las embarcaciones empatando varios anzuelos en forma de palangre. b) El sistema de red de tamaño medio (gr. *dictyon*), adecuado para pescar desde tierra y desde el mar, aunque con variantes como el redeño grande (gr. *amphiblestron*). c) La red de arrastre (gr. *sagene*) para la pesca combinada desde tierra, pero con ayuda de embarcaciones. El primero aparece citado en el episodio de la moneda hallada en la boca de un pez (Mt 17, 27). El segundo cuando Jesús, pasando por la orilla, llama a los futuros apóstoles «que estaban echando la red en el mar, pues eran pescadores» (Mt 4, 18; Mc 1, 16), así como en ambas «pescas milagrosas», donde se describe la faena que se realiza desde las embarcaciones (Lc 5, 4-6; Jn 21, 6-11). El tercero aparece citado en la parábola que compara el reino de los cielos a «una red lanzada al mar y que recoge toda clase de peces buenos y malos» (Mt 13, 47-48). Jesús, como buen judío, considera aquí «peces malos» a los silúridos (especie: *Clarias macracanthus*), aunque en realidad son exquisitos.

En cuanto a las embarcaciones, la barca de Pedro aparece citada en los evangelios nada menos que 39 veces. La de los zebedeos 8 veces. No se nos describe, aunque se dice que ocasionalmente se movía a remo (Mc 6, 48). Es probable que, como suele suceder con las antiguas embarcaciones de pesca, que llevaba también una vela para aprovechar el viento.

En 1986 tuvo lugar en las riberas del lago (Nahal Tzalmon) un hallazgo arqueológico de singular importancia. Apareció relativamente bien conservada una lancha del siglo I. Ha sido datada por el carbono 14 como del año 40 a. C. Es de madera de cedro y tiene 8, 12 m de eslora por 2, 35 m de manga. No llevaba cubierta. Probablemente fue construida en Mágdala y naufragó debido a una tormenta, siendo menos probable que lo hiciera en la batalla naval entre judíos y romanos, ocurrida ya en fecha tan tardía como el 67 d. C., y de la que habla

Flavio Josefo. Según este autor, el total de embarcaciones existentes en el lago en su época era de 230. No sabemos si la lancha hallada era una embarcación de pesca o de carga, pero, en todo caso, cabe pensar que sería similar a las barcas de Pedro y los zebedeos, y las demás de que hablan los evangelios, pues por lo general este tipo de embarcaciones eran entonces polivalentes. El ejemplar descubierto se conserva en el kibutz de Ginnosar, en la ribera noroeste del lago.

También se han hallado en distintas partes del lago anclas de piedra. Tanto en Mágdala, como en Kursi, en la ribera opuesta del lago, han aparecido muelles de atraque, con piedras para el amarre de las embarcaciones. En Mágdala se halló asimismo en 1977 un mosaico que tiene representada la figura de un barco, posiblemente de los mercantes que cruzaban el lago llevando sobre todo el pescado salado como producto comercial más importante. Este barco reproduce el tipo mediterráneo llamado *myoparo*, adaptado al lago, con mástil y vela cuadrada, así como con cuatro remos y sendos timones. Tiene popa vuelta hacia arriba y recuerda mucho a los barcos del Mar Muerto que aparecen en el mosaico de Mádaba.

### 3. Singladuras

Las riberas del lago de Genesaret por oriente tienen una estrecha franja llana de no más de 2 km de anchura, y enseguida aparecen los escarpes de 300 ó 400 m de desnivel, que corresponden al zócalo de los altos del Golán. Por el norte y por el sur, las riberas del lago carecen de montañas, pues corresponden al valle del río que le atraviesa. Por el poniente, los escarpes montañosos de la Baja Galilea llegan casi hasta la orilla en el tramo sur, pero en el norte se abre una bella y rica llanura de unos 6 x 3 km, descrita por Flavio Josefo como un verdadero paraíso, a diferencia del resto de la costa del lago, que es más bien árida. En esa llanura cita toda clase de árboles de muy diverso clima, a causa de las condiciones especiales de la comarca. Había nogales, manzanos, palmeras, higueras, olivos. Se cultivaba también la vid.

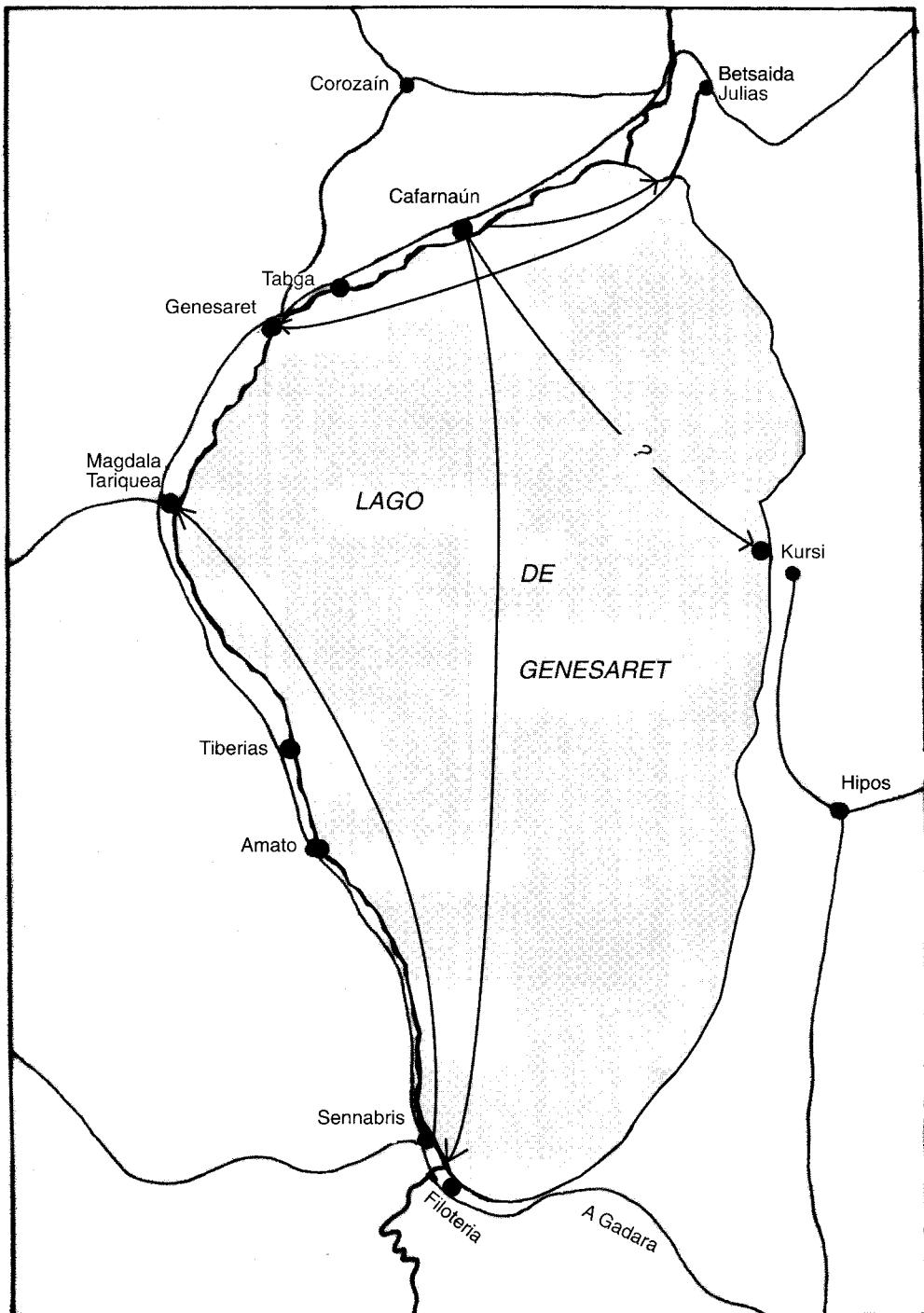
Las ciudades y poblados importantes asentados en las orillas de este mar interior eran las que vamos a enumerar a continuación. Citemos, en primer lugar, a Cafarnaún, de la que hemos hablado ampliamente en el capítulo 5, que se hallaba, como hemos dicho, en el ángulo noroeste. Algo más al suroeste, se encontraba el poblado llamado Genesaret. Se llega a él por la *Vía Maris* que bordea el lago, después de un recorrido de 5 km. Las ruinas de la ciudad del Antiguo Testamento se encuentran sobre una colina (Tell el-Ureimeh), a cuyo pie estaba el emplazamiento del poblado del Nuevo Testamento, justamente en el lugar hoy llamado Hirbet Miniya. Aquí apa-

recieron los restos de una fortaleza romana de comienzos del siglo II d. C., sin duda para vigilar el camino, y cabe pensar que ésta coincide sensiblemente con la Genesaret citada por Marcos (Mc 6, 53). También por allí cerca se encontraron los restos del acueducto romano que llevaba el agua desde las fuentes de Tabga (2 km al nordeste) para regar la llanura. De esas abundantes fuentes habla Josefo, llamándolas de «Cafarnaún». Nos referiremos más adelante a ese lugar por su posible vinculación con los evangelios.

La próxima ciudad costera más al suroeste es Mágdala o Tariquea, la patria de María Magdalena, ya a unos 12 km de Cafarnaún, siguiendo siempre la *Via Maris*. Mágdala es la versión griega de la palabra hebrea *Migdol*, que significa torre. En el Talmud se llama a esta localidad «Torre del pescado», por la importancia que éste tenía para la prosperidad de la ciudad, a causa de las fábricas de salazón. La población en el año 67 d. C. era importante, alrededor de unas 40.000 almas. Es citada también por el célebre geógrafo y naturalista latino del siglo I, Plinio el Viejo, con el otro nombre más generalizado de Tariquea, diciendo que de ella recibía su designación todo el lago, llamado según él Mar de Tariquea. Josefo se refiere a ella varias veces, especialmente con motivo de la ya citada batalla naval contra los romanos del año 67 d. C. Las excavaciones arqueológicas en las ruinas vienen realizándose desde 1971 por cuenta del Estudio de la Flagelación de Jerusalén, y han descubierto parte de la ciudad romano-bizantina, con una importante calle empedrada que podría coincidir con la *Via Maris* y una torre del siglo I d. C., mientras que una misión israelí ha realizado investigaciones sobre el antiguo puerto y sus instalaciones actualmente sumergidas en el lago. La ciudad de Mágdala, aunque no conste expresamente en los evangelios, debió ser visitada varias veces por Jesús, ya que se encuentra como paso ineludible sobre la ruta que con tanta frecuencia siguió el Maestro.

A partir de Mágdala, que está ya al final de la pequeña llanura de Genesaret, la *Via Maris* se desviaba al oeste para tomar la garganta que pasa por Arbel y conduce a las colinas de la Baja Galilea. Nosotros continuaremos recorriendo las riberas del lago. En efecto, unos 4 km más al sureste tenemos ya la gran ciudad de Tiberias, capital de la tetrarquía de Antipas, y de la que ahora no hablaremos por haber sido ya tratado el tema en el capítulo 3 de esta obra.

A menos de 2 km siguiendo la orilla se encontraba Amato, hoy Hammat, y ya en la ribera suroeste del lago las poblaciones de Sennabris y Filoteria, esta última justo pasado el Jordán. Sennabris (hoy Hasar Kinneret) está a unos 8 km de Tiberias, y por ella pasaba el camino de aquella capital a Escitó-



polis, ruta, como ya hemos visto, que fue también seguida por Jesús en sus desplazamientos a Jerusalén.

El sureste del lago era territorio dependiente de la ciudad de Gadara, encuadrada en la Decápolis. Siguiendo la ribera oriental, enseguida se pasa al territorio de otra ciudad helenista de la Decápolis, Hipos, que contaba con un puerto llamado Gergesa, hoy Kursi, donde los israelíes han hecho investigaciones arqueológicas. Justamente se encuentra, frente por frente, a la altura de Mágdala. Ya en el nordeste del lago se hallaba Betsaida-Julias, encuadrada dentro de la tetrarquía de Filipo, ciudad de la que también hemos hablado en el capítulo 3. Entre Betsaida y Cafarnaún no hay ya más de 4 km por mar, algo más por tierra, pues en este caso hay que bordear la costa y atravesar el Jordán aguas arriba a unos 5 km de la ribera del lago.

\*

Veamos ahora las singladuras de Jesús en sus viajes a bordo de las barcas de sus discípulos, de acuerdo con los evangelios. Hay un recorrido frecuente entre su ciudad, Cafarnaún, y la de Betsaida, patria originaria de Pedro, Andrés y Felipe. Betsaida es una de las ciudades donde Jesús intensifica su ministerio de predicación y curaciones, y ya hemos visto que la más directa comunicación entre ambas ciudades era por mar. Se habla expresamente del viaje en barco desde Cafarnaún a Betsaida en el evangelio de Marcos (Mc 8, 13 y 22; cf. Mt 16, 5).

Una de las travesías más destacadas por los evangelios fue un viaje al otro lado del lago, que en los tres sinópticos aparece en conexión con el episodio de la tormenta calmada. Jesús y sus discípulos parten de Cafarnaún según el contexto, aunque esta ciudad no aparece directamente citada. Marcos coloca la salida inmediatamente después del sermón de las paráolas, que se pronunció desde una barca, dirigiéndose a los espectadores sentados en la orilla (Mc 4, 1 y 35). Según Mateo, sería también desde esa ciudad, pues el embarque aparece después de la curación de la suegra de Pedro (Mt 8, 14-18). Lucas pone el episodio tras la parábola del sembrador y la llegada a Cafarnaún de la madre y los hermanos de Jesús, aunque comienza la narración con una expresión que pretende no comprometer la cronología de los acontecimientos, diciendo: «Sucedío que cierto día subió Jesús con sus discípulos a una barca...» (Lc 8, 22). En los tres casos es Jesús el que dice: «Pasemos a la otra orilla» (Mt 8, 18; Mc 4, 35; Lc 8, 22). La expresión, siendo simple e intuitiva, no deja de prestarse a distintas interpretaciones, pues desde Cafarnaún, que está al noroeste, la «otra orilla» sería el sureste, pero no puede descartarse un lugar más

19. Mapa del lago de Genesaret, con indicación de las ciudades costeras y las rutas marítimas de Jesús, partiendo de Cafarnaún. Las ciudades más visitadas por Jesús debieron ser Betsaida y Mágdala.

cercano, siempre en la ribera oriental del lago. La cuestión se complica más cuando los tres evangelistas dan el lugar de arribada de la barca tras la tormenta. Los tres coinciden en declarar que se trataba del territorio de la Decápolis, pero mientras Mateo señala la región de Gadara (Mt 8, 28), que corresponde, en efecto, al fondo del lago, al sureste, Marcos y Lucas hablan del país de los «gerasenos» (Mc 5, 1; Lc 8, 26). Es evidente que aquí existe un error en los copistas, puesto que la ciudad deca-politana de Gerasa no tenía territorio alguno en las inmediaciones del lago. Debe ser, pues, corregido «geraseno», o por gadarenos, de acuerdo con Mateo, o, como quieren algunos, por gergeseno, refiriéndose al puerto de Gergesa, mucho más al norte.

Lo más probable a nuestro juicio es lo primero, porque se funda en el texto de uno de los sinópticos, porque realmente el territorio de Gadara es exactamente la orilla opuesta, como hemos dicho, a Cafarnaún, y finalmente porque el texto habla de la «región» de los gerasenos. Se trata, pues, de un territorio y no de una ciudad; ahora bien, Gergesa era un puerto del territorio de la ciudad de Hipos. Parece lógico que, de referirse a esa localidad, diría simplemente Gergesa, como Cafarnaún o Betsaida, y no la «región» de los gergesenos. Al decir «región», parece referirse al territorio de una ciudad, y no a ella. Por otra parte, el texto evangélico da a entender que el lugar adonde arriban era despoblado, pues los porquerizos que habían perdido la piara se fueron a contarlo a la ciudad y a las aldeas de su territorio (Mt 8, 33-34; Mc 5, 14-17; Lc 8, 34-37). Sin embargo, esta ciudad, situada en el país de los gadarenos, acaso no fuera su capital Gadara, pues ésta se hallaba a considerable distancia de la orilla –más de 10 km–, y la narración evangélica tal vez supondría una mayor proximidad. Podría tratarse de Filoteria (hoy Bet Yerah), la pequeña ciudad costera que al parecer dependía de Gadara. Respecto a la descripción de la costa que aparece en los sinópticos, con un acantilado que se precipita en el mar, es quizás más válida en el caso de Gadara que de Gergesa. Sin embargo, en Kursi, la localidad actual que corresponde a Gergesa, existió en época bizantina (siglo V) una iglesia, cuyas ruinas se han hallado, y que acaso conmemorara el recuerdo del pasaje evangélico.

En definitiva, no podemos precisar con seguridad la ruta marítima que siguió Jesús en esta ocasión: si atravesó el lago en toda su longitud (Gadara), sorprendiéndole la tormenta en medio de la larga travesía, o si hizo una singladura más modesta costeando la zona norte del lago (Gergesa). La vuelta ciertamente fue de nuevo a Cafarnaún, puesto que en este caso lo dice expresamente Mateo (Mt 9, 1).

Otra ruta marítima de Jesús y sus discípulos consignada en

los evangelios, en este caso en los cuatro, es la que se halla en relación con la «primera multiplicación de los panes y los peces», y también con la segunda borrasca, en este caso nocturna. La partida probablemente es asimismo desde Cafarnaún, aunque no se dice expresamente. El destino es un lugar solitario, donde Jesús pretende cambiar impresiones con sus discípulos, a quienes había enviado a predicar en distintos lugares de Galilea (Mc 6, 30-31; Lc 9, 10; cf. Mt 14, 13).

Dónde ha de localizarse este lugar es un problema controvertido. No obstante, Lucas lo dice claramente: «Hacia una ciudad llamada Betsaida» (Lc 9, 10). Lo que ocurre es que, en temas de topografía, este evangelista no es considerado precisamente como un experto, según ya hemos visto en otras ocasiones. Desde luego, alguna relación tiene este episodio con Betsaida, puesto que Marcos se refiere a ella al iniciarse el viaje de regreso (Mc 6, 45). Por su parte, Juan alude sólo a la «otra orilla» (Jn 6, 1), que en un sentido muy amplio pudiera ser también Betsaida, vista desde Cafarnaún. En todo caso, si se tratara de esa ciudad, el lugar solitario tendría que ser su comarca, y no precisamente el casco urbano. La frase aludida de Marcos es algo confusa. Su traducción más correcta parece ésta: «Enseguida (después del milagro) mandó a sus discípulos que subieran a la barca y fueran delante de él a la otra orilla *enfrente* de Betsaida» (Mc 6, 45). Esto querría decir que les mandaba retornar hacia Cafarnaún, de donde habían partido; por tanto, el lugar solitario, donde se realizó la «multiplicación de los panes y los peces», estaba en la comarca de Betsaida. En este viaje de vuelta es en el que se presenta la tormenta y cuando Jesús aparece andando sobre las aguas.

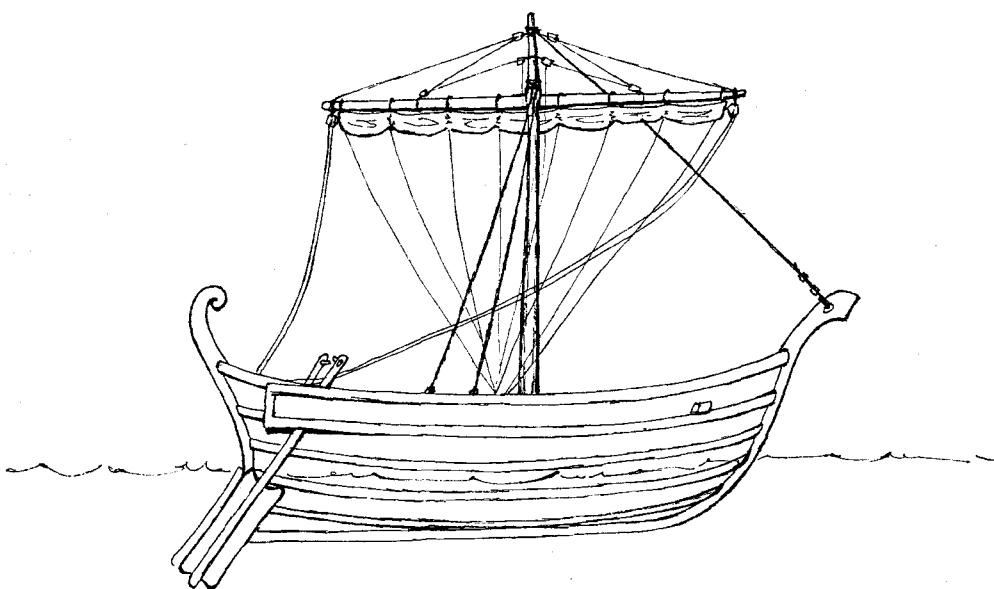
El punto de retorno está consignado en Marcos y Mateo: «Terminada la travesía, tocaron tierra en Genesaret, y atracaron» (Mc 6, 53; Mt 14, 34). Es la ciudad de Genesaret, de que ya hemos hablado. Por su parte, Juan, que lleva otra preocupación en su evangelio, omite el pasaje del desembarco en Genesaret y coloca la siguiente escena directamente en Cafarnaún (Jn 6, 24-25), adonde Marcos acabará también llevando a Jesús, aunque un poco más tarde (Mc 7, 17).

Contra esta obvia reconstrucción de los hechos, los franciscanos arqueólogos Baldi, Loffreda y Bagatti propusieron otra, fundada en el hecho de que en Tabga existe la tradición de que allí tuvo lugar la multiplicación de panes y peces. En efecto, subsisten en el lugar los restos de un santuario de finales del siglo IV y de una magnífica basílica del V, que conmemoran el acontecimiento. Su nombre originario era *Heptagon* (las siete fuentes), de donde deriva el actual de Tabga. Estas son las fuentes famosas con cuyas aguas se regaba la llanura de Genesaret. Hasta el nombre de «siete» podría estar en

relación con los «cinco panes y los dos peces». Según esto, las travesías del lago serían solamente navegaciones puramente costeras, siguiendo la ribera hacia el suroeste, de Cafarnaún a Tabga (4 km) y de Tabga a Genesaret (2 km). Las investigaciones arqueológicas en el lugar han demostrado que las condiciones de agua para el riego son de época bizantina, y que en la época romana éste era un lugar semidesértico, lo que, juntamente con la presencia próxima de lo que la tradición tiene por Monte de las Bienaventuranzas, montaña a la que podrían aludir algunos textos del relato (Mt 14, 23; Mc 6, 46; Jn 6, 15), harían más verosímil la identificación. Por otra parte, la frase un poco confusa de Marcos, que suele traducirse por «la otra orilla frente a Betsaida», podría también interpretarse como «la otra orilla hacia Betsaida», es decir, lo contrario. Por tanto, los discípulos no vendrían de Betsaida, donde habría tenido lugar el milagro, sino, al revés, después de éste emprenderían la navegación hacia Betsaida.

20. Reconstrucción conjectural de uno de los pequeños mercantes que aparecen en el mosaico de Mádaba, ajustado a las proporciones y tamaño del barco hallado en Ginnosar (Según interpretación de J. L. Casado Soto). Así serían probablemente las barcas de Pedro y de los zebedeos, en las que Jesús realizó numerosas singladuras por el lago.

A nuestro juicio, y aun admitiendo la posibilidad de esa interpretación, nos parece indudablemente forzada. Más aún, contradictoria, puesto que los discípulos saldrían en barco hacia Betsaida, pero, después de pasarse toda la noche remando aún con viento contrario, terminarían su travesía 2 km en sentido opuesto a la ruta, ya que irían a parar a Genesaret. Todo ello resulta un tanto inverosímil, sobre todo teniendo en cuenta el sentido de la narración y la aparición de Jesús, así como las expresas palabras del evangelio de Juan, que dice que ha-



bían navegado 25 ó 30 estadios (unos 5 km) y que al final la barca llegó a la ribera «adonde se dirigían» (Jn 6, 19 y 21).

Otra de las singladuras de Jesús se halla en relación con la «segunda multiplicación de los panes y los peces». Como siempre, hay que acudir a la fuente más segura o más precisa en estas cuestiones, que es Marcos. Jesús, que viene del largo viaje desde Fenicia a través de la Decápolis (como ya hemos comentado en el capítulo 6), ha llegado a las orillas del lago por el sur. En un lugar indeterminado ocurre el milagro de la multiplicación, tras el cual Jesús y sus discípulos se embarcan «hacia la región de Dalmanuta» (Mc 8, 10). Mateo viene a decir lo mismo, pero introduce el factor de la «subida al monte» antes del milagro de la comida (Mt 15, 29). La otra puntualización de este evangelista es el lugar hacia el que desde allí se dirigen por mar, que aquí recibe el nombre de Mágadan (Mt 15, 39). Ni Dalmanuta ni Mágadan son nombres conocidos entre los lugares de las riberas del lago. Dada la coincidencia en la narración de estos dos sinópticos, parece que evidentemente se refieren al mismo sitio. Algunos códices del evangelio de Mateo dan la variante «Mágdala», que parece lo más verosímil, pudiendo ser Mágadan una corrupción de aquel nombre. Respecto al topónimo que presenta Marcos, por casual que parezca, hay que hablar también de un pasaje corrupto. La explicación más obvia es la siguiente: (D)almanuta en arameo es la traducción de las últimas palabras del texto «hacia la región de» (lat. *in partes*). Sería, pues, la glosa de un amanuense sirio, que después quedó fijada en el texto griego en sustitución del nombre propio que debió ser Mágadan o Mágdala. De hecho, algunos códices de Marcos escriben, en efecto, Mágadan, Mágidan o incluso Mágdala. Así, pues, el término de la singladura sería el puerto de Mágdala, unos 14 km por mar desde el supuesto punto de partida.

Finalmente tenemos la última expedición por el lago que aparece consignada en los evangelios. Se trata del pasaje de la pesca milagrosa. En Lucas (Lc 5, 1-11) nada se dice expresamente sobre el punto de vista de partida y de arribada, que posiblemente fuera el mismo, y, dado el contexto, sería Cafarnaún o sus alrededores. En Juan (Jn 21, 1-14) sucede otro tanto, e igualmente se apunta hacia Cafarnaún. La tradición ha señalado Tabga, donde existía una basílica bizantina del siglo IV, que conmemoraba el desembarco de los discípulos y su encuentro con el Maestro resucitado, según el texto de Juan.

En este lugar se da el hecho curioso de que en un espacio de poco más de 2 ha se levantaron en el siglo IV tres santuarios, dedicados a conmemorar tres eventos distintos de la vida de Jesús: el sermón de la montaña, la multiplicación de los panes y los peces, y la aparición de Jesús resucitado. Además, la

peregrina Egeria (siglo IV) dice que también se veneraba allí el sitio donde Mateo fue llamado por Jesús, mientras cobraba los impuestos. Hay que subrayar el hecho de que los cristianos que vivían en Tierra Santa en la época bizantina obraban con mucha libertad en el momento de erigir un santuario en recuerdo de cualquiera de los acontecimientos de la vida de Cristo, a veces sin demasiado espíritu crítico para la autentificación de los lugares. Así, por ejemplo, en el Monte de los Olivos de Jerusalén había una basílica que conmemoraba la enseñanza de Jesús a sus discípulos, principalmente el «Padre Nuestro», y otra la Ascensión. Pero el Anónimo de Burdeos habla de, que en su tiempo (siglo IV), en el Monte de los Olivos se conmemoraba también la Transfiguración, y san Jerónimo dice a finales de ese siglo que había algunos que veneraban también allí el recuerdo del sermón de la montaña. Por otra parte, era frecuente que sucesos acaecidos en un mismo lugar, pero con cronología distinta, se conmemoraran en lugares distintos, para recalcar más la atención sobre ellos. Así, en Getsemaní, la oración del huerto se recordaba en una basílica, distinta del santuario destinado a conmemorar el prendimiento de Jesús, lo mismo que dentro de la iglesia del Santo Sepulcro hoy en día se veneran en altares distintos la crucifixión y la muerte en la cruz.

En definitiva, la existencia de una iglesia bizantina de los siglos IV y V no es de por sí un criterio seguro para la identificación de los lugares evangélicos, aunque ciertamente pueda ser un indicio. Otra cuestión es cuando se trata de un sitio bien documentado por una tradición ininterrumpida, como en los casos del Santo Sepulcro o de Belén, o cuando existía, previamente a la iglesia edificada por los cristianos de origen pagano de época bizantina, otra iglesia-sinagoga de los judeocristianos que se remonte a siglos anteriores y que guarde tradiciones locales, como en Nazaret y Cafarnaún.

De cualquier forma, es perfectamente lícito conmemorar cualquiera de los pasajes de la vida de Jesús, que tuvieron lugar en las orillas del lago de Genesaret, en un santuario que se encuentre en las riberas de ese mismo lago y evoque el paisaje y el ambiente auténtico que acompañó a los acontecimientos que ahora son objeto de meditación y de recuerdo. Y eso, aunque no se trate del «sitio exacto», el cual podría incluso estar ahora envuelto en unas circunstancias mucho menos propicias para la piadosa veneración.

## 8

## Interludio ecológico

Después de haber ido estudiando el medio cultural, que la arqueología nos descubre, en que se desarrollan los relatos evangélicos, y antes de continuar por ese camino, vale la pena —pensamos— hacer una breve interrupción para detenernos en el medio ecológico que ellos reflejan. Esto quizá suponga un alivio para el lector y le disponga a continuar después acompañándonos en esta a veces ardua aproximación arqueológica a Jesús de Nazaret.

En los evangelios se citan con alguna frecuencia los nombres de plantas y de animales del entorno. En algunos casos incluso, tales seres vivos se describen o ponderan con alguna detención. También hay referencias a costumbres de las gentes del país en relación con el tratamiento de esos organismos del reino vegetal o animal.

Vamos ahora a reunir y estudiar todas esas citas evangélicas, no tanto con un sentido puramente científico de identificación sistemática de las especies y sus características botánicas y zoológicas, sino fijándonos más bien en su encuadre ecológico, tratando de reconstruir en lo posible el medio ambiental en que se movían Jesús y sus discípulos, a base de los datos proporcionados por los evangelios. Así, pues, agruparemos los datos reuniéndolos en sendos apartados que correspondan a las dos grandes zonas donde actuó el Maestro: la bella Galilea y la severa Judea. De hecho, ya en el propio evangelio los datos aparecen así distribuidos en buena medida, puesto que se adaptan al decurso de los acontecimientos y viajes de Jesús. Nosotros acentuaremos más, si cabe, esta división, para poner de relieve el contraste del país, y así tratar de ilustrar y ambientar al lector que no conozca directamente Tierra Santa. En total hay en los evangelios unas 300 citas de plantas y animales, que corresponden a 50 especies distintas.

## 1. Por las colinas de Galilea

Entre las plantas silvestres hay que hablar de los más bien efímeros lirios del campo (*Lilium bulbiferum* o *Lilium candidum*), que merecieron el elogio de Jesús por su inigualable belleza (Mt 6, 28; Lc 12, 27), los cuales no tienen otra utilidad para el hombre, salvo el proporcionarle recreo al contemplar cómo adornan los campos. Algunos autores han pensado que la planta aquí citada podría ser una anémona roja (*Anemone*) o un gamón (*Asphodelus* sp.), muy frecuentes en Galilea.

También hay que referirse al eneldo o falso anís (*Anethum graveolens*) con flores amarillas (Mt 23, 23), de cuyo fruto se hacen infusiones para aliviar el dolor de cabeza y calmar la agitación nerviosa, pero cuyos tallos se utilizan también en los condimentos y sobre todo para aromatizar los pepinillos en conserva. Otra planta medicinal, aromática y de pequeñas flores de color violáceo, es la menta (*Mentha* sp.), de la que se señalan en Palestina hasta tres especies diferentes (Mt 23, 23; Lc 11, 42), con aplicaciones para afecciones estomacales e intestinales. También hay que citar el comino (*Cuminum cyminum*), que sirve para aromatizar bebidas y pasteles (Mt 23, 23); la ruda (*Ruta graveolens*), de diversas aplicaciones medicinales (Lc 11, 42), o las plantas que se usan para la fabricación de perfumes, como el delicado nardo (*Andropogon nardus*), de origen indio (Mc 14, 3; Jn 12, 3), o el arbusto del áloe (*Aquilegia agallocha*), de madera olorosa (Jn 19, 39-40).

Y ya puestos a hablar de arbustos, hay que recordar a la zarza (*Rubus sanctus*), citada también en los evangelios (Mc 12, 26; Lc 20, 37). Y, entre los árboles, la morera (*Morus nigra*), que suele adquirir con los años gran corpulencia (Lc 17, 6), y sobre todo los olivos (*Olea europaea*), cuyo fruto aliñado son las ricas aceitunas, de tanto uso en las comidas del país, aparte de la producción de aceite, que era una de las bases económicas en la agricultura de Galilea y de toda Palestina (Mt 21, 1; 25, 3-4 y 8-9; 26, 30; Mc 11, 1; Lc 16, 6; 19, 29; 21, 37; 22, 39).

Junto a los olivos, lo que más caracterizaba quizás los campos de Galilea eran los cultivos principalmente de trigo (*Triticum durum*), que era la base de la alimentación, y al que tan numerosas veces se alude en el evangelio, hablándose incluso de siembras, cosechas, trilla, graneros, molinos... <sup>1</sup>. Junto al trigo no podemos menos de citar la cizaña (*Lolium temulentum*), hierba mala que sale espontánea y que posee efectos nocivos

<sup>1</sup> Mt 3, 12; 12, 1; 13, 3-8 y 18-23; 13, 24-30 y 37-39; 18, 6; 24, 41; Mc 2, 23; 4, 3-8 y 14-20; 4, 26-29; 9, 42; Lc 3, 17; 6, 1; 8, 5-8 y 11-15; 12, 42; 16, 7; 17, 2 y 35; 22, 31; Jn 4, 35-38. Se omiten las simples citas de «pan».

no sólo para la plantación, sino incluso para su ingestión en cantidades apreciables, pues es tóxica (Mt 13, 25-30 y 36-40). Es fundamental para la economía de la región el cultivo de la cebada (*Hordeum vulgare*), que no sólo sirve como alimento del ganado, sino que era asimismo utilizada para el consumo humano en la fabricación de pan (Jn 6, 9).

Debemos referirnos también a una leguminosa, la mostaza (*Brassica nigra*), de gran tallo y cuyo fruto era usado principalmente para fabricar aceite (Mt 13, 31-32; 17, 20; Mc 4, 31-32; Lc 13, 19; 17, 6). Igualmente el lino (*Linum usitatissimum*), del que existen dos variedades, una que se emplea con preferencia para extraer de su fruto el aceite de linaza, de tantos usos caseros, y la otra cuyo tallo se emplea para fabricar el hilo (Lc 16, 19; Jn 19, 40). Finalmente hay que referirse al humilde cardo (*Centaurea iberica*), planta espontánea que, pese a su mala fama, es también útil en la alimentación (Mt 7, 16; y probablemente también: Mt 13, 7 y 22; Mc 4, 7 y 18; Lc 8, 7 y 14).

Pero las bellas colinas de la baja Galilea se adornan también con la presencia de aves que, además del encanto de su figura, deleitan nuestro oído con su canto. Las aves del cielo de forma genérica son citadas varias veces (Mt 6, 26; 8, 20; 13, 4; Mc 4, 4; Lc 9, 58; 12, 24), pero otras se habla expresamente de pajarillos, probablemente gorriones (*Passer domesticus*), aunque en mi opinión no podría descartarse que se tratara tal vez de jilgueros (*Carduelis carduelis*), puesto que, aunque la voz griega *stroythos* significa preferentemente gorrión (en griego clásico jilguero es *acalanthis*), el hecho de que por ellos se pague dinero induce a pensar que se trataba de pájaros que cantaban y toleraban la cautividad (Mt 10, 29 y 31; Lc 12, 6-7). También se habla frecuentemente de palomas (*Columba* sp.), e incluso de tórtolas (*Streptopelia turtur*). Estas últimas son muy frecuentes en el país, y el hecho de que no sean cazadas (los judíos prácticamente no comen caza) les da una inusitada confianza ante la presencia humana. Dada su ágil y bella figura, a ellas también cuadra la frase de Jesús de ser cándidos como palomas (Mt 3, 16; 10, 16; 21, 12; Mc 11, 15; Lc 2, 24; 3, 22; Jn 1, 32; 2, 14 y 16). Pero, junto a las palomas domésticas y salvajes, existen también los cuervos (*Corvus corax*), que acuden a los sembrados y perturban la serenidad del ambiente con su destemplado graznido (Lc 12, 24).

También salen en los evangelios el gallo y la gallina (*Gallus domesticus*), y no es raro oír cantar allí al gallo en medio de la noche, según la cita evangélica (Mt 23, 37; 26, 34 y 74-75; Mc 13, 35; 14, 30, 68 y 72; Lc 11, 12; 13, 34; 22, 34 y 60-61; Jn 13, 38; 18, 27). Como contrapartida, aparece el depredador por excelencia de las aves de corral, el zorro (*Vulpes vulpes*), bastante frecuente en el país (Mt 8, 20; Lc 9, 58; 13, 32). Entre los

animales dañinos hay que citar la víbora (*Vipera* sp.), que se esconde en la maleza y cuya picadura puede ser mortal (Mt 3, 7; 12, 34; 23, 33; Lc 3, 7).

Entre los animales domésticos aparece el buey (*Bos taurus*), que uncido por el yugo sirve para el transporte agrícola y las labores de la tierra (Mt 11, 29-30; 22, 4; Lc 13, 15; 14, 5 y 19; 15, 23, 27 y 30; Jn 2, 14-15). Igualmente el perro (*Canis familiaris*), que en Palestina no es un animal tan mimado como en occidente (Mt 7, 6; 15, 26-27; Mc 7, 27-28; Lc 16, 21). Finalmente el cerdo (*Sus scrofa*), objeto de desprecio entre los judíos, pero muy apreciado entre los numerosos paganos que habitaban el país (Mt 7, 6; 8, 30-32; Mc 5, 11-13; Lc 8, 32-33). Asimismo habría que citar aquí otros animales, como los mosquitos (fam. culícidos), que abundan en verano sobre todo en las zonas húmedas (Mt 23, 24). En el mundo de los insectos se podría también citar a la polilla (superfam. *Psychoidea*) y la carcoma (fam. anóbidos), azote de los ajuares domésticos (Mt 6, 19; Lc 12, 33). Otro organismo que aparece en el evangelio es la levadura (*Saccharomyces* sp.), imprescindible para la elaboración del pan (Mt 13, 33; 16, 6 y 11; Mc 8, 14; Lc 12, 1; 13, 21), aunque su uso está terminantemente prohibido en las fiestas de la Pascua.

## 2. Entre las montañas de Judea

Ya nos hemos referido en otras ocasiones al áspero y severo paisaje de Judea, que en su zona oriental termina convirtiéndose en un desolado desierto.

En la montaña, uno de los árboles más característicos es la higuera, que se extiende asimismo por todo el país. Se trata de la especie *Ficus carica*, que da dos frutos al año, si bien sólo se come el segundo (Mt 7, 16; 21, 18-20; 24, 32; Mc 11, 13 y 20-21; 13, 28; Lc 6, 44; 13, 6-7; 21, 29-30; Jn 1, 49-50). Una especie peculiar, también típica de la región, es el sicómoro (*Ficus sycomora*), de origen africano y que proporciona buena madera (Lc 19, 4). Además de otras especies de las que ya hemos hablado, como el olivo, se cita expresamente la palmera (*Phoenix dactylifera*), muy abundante sobre todo en el valle del Jordán (Jn 12, 13).

Entre los arbustos hay que citar el espino (*Lycium europaeum*), al que alude el evangelio (Mt 7, 16; Lc 6, 44) y que no debe confundirse con la planta espinosa (*Poterium spinosum*) que probablemente sirvió para tejer la corona de espinas de Jesús (Mt 27, 29; Mc 15, 17; Jn 19, 2 y 5). También se da, sobre todo en la costa y en el valle del Jordán, la caña (*Phragmites australis*), a la que se alude en varias ocasiones (Mt 11, 7; 27, 29-30; Mc 15, 19; Lc 7, 24; Jn 19, 29).

La reina de las plantas cultivadas en Judea-Samaría era la

viña (*Vitis vinifera*), y todavía hoy lo sigue siendo, sobre todo en la zona de Belén y Hebrón. Las citas en los evangelios son numerosísimas, aun omitiendo la simple referencia al vino (Mt 7, 16; 20, 1-7; 21, 28, 33-40; 26, 29; Mc 12, 1-9; 14, 25; Lc 6, 44; 13, 6-9; 20, 9-16; 22, 18; Jn 15, 1-6).

Respecto a la fauna, cobra especial interés la propia del desierto. El que esto escribe tiene experiencia de su trato con ella, por haber vivido bastante tiempo en el desierto en compañía de los beduinos y sus rebaños. El evangelista Marcos habla en forma genérica de las «fieras del desierto» (Mc 1, 13), que no pueden ser otras que las hienas, los leopardos y los chacales. Pero también se refieren los evangelios a las serpientes (subordinados, ofidios), algunas de cuyas especies inoculan un veneno en su picadura, que se considera mortal en caso de no tener a mano suero antiofídico (Mt 7, 10; 10, 16; 23, 23; Mc 16, 18; Lc 10, 19; 11, 11; 15, 15-16; Jn 3, 14). También son venenosos, aunque su picadura no es mortal, los escorpiones (*orden, scorpiones*), que aparecen con frecuencia debajo de las piedras (Lc 11, 42). Un temible insecto en todas las zonas cercanas a los desiertos es la devastadora y agresiva langosta (*Schistocerca gregaria*), que, no obstante, es comestible y de un alto valor alimenticio (Mt 3, 4; Mc 1, 6). Entre las aves que anidan en las rocas escarpadas del desierto de Judá hay que citar al buitre común (*Gyps fulvus*), que otea desde el cielo en busca de reses muertas (Lc 17, 37).

Especial mención merecen las ovejas (*Ovis aries*). Juntemente con el trigo y la vid, son los temas más citados en los evangelios, lo que no deja de ser significativo por su contexto teológico. Los rebaños recorren las asperezas del desierto de Judá buscando el escaso pasto que nace en las lomas después de la época de las lluvias, o en las zonas más próximas a los wadis que mantienen la humedad durante más tiempo. La oveja de estas regiones se caracteriza por poseer un rabo extraordinariamente desarrollado a lo ancho, constituyendo un depósito de sebo que el animal deberá ir consumiendo en las épocas de penuria. El agua para abreviar las ovejas se extrae de los pozos, que nunca faltan en la estepa, y aun en el desierto.

Es digno de notar con qué fidelidad y prontitud las ovejas están atentas a cualquier indicación del pastor. Normalmente él se pone al frente del rebaño, y las ovejas le siguen invariablemente<sup>2</sup>. Por lo general, los rebaños suelen ser mixtos de ovejas y cabras (*Capra hircus mambrica*), aquéllas blancas, éstas invariablemente negras. En más de una ocasión, el que esto



<sup>2</sup> Mt 7, 15; 9, 36; 10, 6 y 16; 12, 11-12; 15, 24; 18, 12; 25, 32-33; 26, 31; Lc 2, 8; 10, 3; 12, 32; 15, 4-6; Jn 1, 29 y 36; 2, 14-15; 4, 12; 5, 2; 10, 1-16 y 26-28; 21, 15-17.

escribe ha podido contemplar al atardecer cómo el pastor separaba su rebaño, colocando a un lado las ovejas y a otro las cabras (Mt 25, 32-33).

Pero, junto al ganado menor, hay que hablar del lobo (*Canis lupus*), su más característico depredador. Impresiona escuchar su aullido en medio de la noche (Mt 7, 15; Lc 10, 3; Jn 10, 12).

Como acémilas para el transporte debemos señalar el asno (*Equus asinus*), de gran utilidad en el quebrado paisaje de la región y que tolera cualquier cambio climático, dada su sobriedad (Mt 21, 2-7; Mc 11, 2-7; Lc 13, 15; 19, 30-35; Jn 12, 14-15). Asimismo, aunque con menos frecuencia, se utiliza el camello (*Camelus dromedarius*), de mucha mayor capacidad que el asno, pero también de menor versatilidad (Mt 3, 4; 19, 24; 23, 24; Mc 1, 6; 10, 25; Lc 18, 25).

Hay todavía otros animales que, aunque se dan en todas partes, son muy característicos de la región, como la abeja (fam. ápidos), que produce la miel silvestre (Mt 3, 4; Mc 1, 6). El evangelio de Marcos habla de gusanos (Mc 9, 48), probablemente lombrices de tierra (fam. lumbrícidos), que se dan en lugares en que hay mucha descomposición orgánica, tales como vertederos, que es el caso del torrente Hinnón en las afueras de Jerusalén, donde aparece citado por el evangelista.

Para terminar, hemos de hacer referencia a las plantas aromáticas que producen el incienso (*Boswellia* sp.) y la mirra (*Commiphora myrrha*), que no existen en Palestina, sino en Arabia y algunas zonas de África. Pese a ello, y como producto importado, aparecen citados en el evangelio, tanto el incienso (Mt 2, 11; Lc 1, 9-11), como la mirra (Mt 2, 11; Mc 15, 23; Jn 19, 39-40).

## 9

## Desierto y montañas sagradas

Por todo cuanto hasta aquí se ha dicho, el lector comprenderá que tanto el desierto como las montañas tienen una especial importancia en el conjunto paisajístico de Palestina. Si el entorno natural influye en el pensamiento y en las vivencias de cualquier pueblo, no cabe duda de que ambas realidades geográficas han tenido que suponer una aportación importante a la cultura del pueblo de Israel. Y así es, en efecto. Como es imposible comprender el mensaje evangélico fuera del contexto cultural judaico, así tampoco se puede entender una buena parte de las enseñanzas y pasajes evangélicos si no tratamos de penetrar en el sentido que encierran estas dos realidades, desierto y montañas, y en el significado que llegaron a tener para la vida, para la formulación de los conceptos y hasta para las expresiones cotidianas del pueblo.

Por eso, vamos a tratar ahora de adentrarnos en lo que son y suponen estos condicionamientos geográficos no sólo en sí mismos, sino a lo largo de la tradición del pueblo de Israel, el cual en el trajín de cada día ha vivido la montaña trepando por caminos empinados para contemplar con satisfacción el panorama desde la cumbre, y tantas veces por necesidad se ha tenido que adentrar en el temible desierto.

Nada mejor que unos párrafos del libro del Deuteronomio para servir de enlace entre el capítulo anterior y éste, y acercarnos así a la realidad de la tierra de Israel, a medio camino entre el desierto y la montaña: «Cuando Yahvé tu Dios te introduzca en esa tierra buena, tierra de torrentes, de fuentes, de aguas profundas que brotan en el fondo de los valles y en las montañas, tierra que produce trigo y cebada, viñas, higueras y granados, tierra de olivos, aceite y miel (...), entonces comerás y te saciarás, y bendecirás a Yahvé tu Dios por la tierra buena que te ha dado (...). Cuando hayas comido y te hayas saciado (...), cuando se multiplique tu ganado mayor y menor (...), que no se engríá tu corazón ni te olvides de Yahvé tu Dios. Fue él

(...) quien te ha conducido a través de ese inmenso y terrible desierto, lleno de serpientes venenosas y escorpiones, tierra seca sin agua (...). Pero, si te olvidas de Yahvé tu Dios y sigues a otros dioses, dándoles culto y postrándote ante ellos, entonces os juro hoy que pereceréis sin remedio» (Dt 8, 7-19). El desierto y la montaña no sólo son elementos imprescindibles en la existencia de cada día. Tras ellos se oculta una realidad teológica que acabará impregnando la vida del buen israelita.

## 1. El desierto de Judá

Israel guardaba en su memoria colectiva su pasado de pueblo trashumante, que llegó a la tierra palestina después de un largo itinerario por el gran desierto siro-arábigo, que toca los límites del país en las altas tierras de Transjordania. Las grandes tradiciones nacionalistas y religiosas parten y se afianzan en el recuerdo de la vida nómada en el desierto: «Acuérdate de los días remotos, considera las edades pretéritas, pregunta a tu padre, y te lo contará; a tus ancianos, y te lo dirán: Cuando el Altísimo daba a cada pueblo su heredad (...), la porción de Yahvé fue su pueblo, Jacob el lote de su heredad. Lo encontró en una tierra desierta, en una soledad poblada de aullidos, lo rodeó cuidando de él, lo guardó como a la niña de sus ojos. Como el águila incita a su nidada revolando sobre los polluelos, así extendió sus alas, los tomó sobre sus plumas» (Dt 32, 7-11).

Así, por ejemplo, la fiesta de los tabernáculos (Sukkot), que los judíos celebran en otoño (Lv 23, 33-43; Nm 29, 12-38; Dt 16, 13-15), es un recuerdo de los tiempos del desierto, cuando el pueblo vivía en tiendas. Por eso se construyen chozas en los huertos o terrazas, y se abandona la casa durante siete días, lo cual se sigue realizando aún hoy en día de forma más o menos simbólica y relajada.

Para el pueblo de Dios mirar al desierto y adentrarse en él era como dar marcha atrás en la historia, volver a los tiempos felices, acercarse de nuevo a Yahvé. Dios, a través de los profetas, también parece que echa de menos aquellos tiempos: «Encontré a Israel como quien encuentra uvas en el desierto» (Os 9, 10). Y promete volverlo a llevar simbólicamente al desierto, significando su reconciliación: «Pero yo voy a seducirla: la llevaré al desierto y le hablaré al corazón» (Os 2, 16).

Como Israel era ya un pueblo asentado en la tierra desde hacía siglos, el verdadero desierto –el Gran Desierto–, aunque arribando a sus fronteras por oriente y por el sur, le resultaba ya algo extraño y ajeno a su quehacer cotidiano. Pero afortunadamente para él tenía en medio del país una réplica a escala reducida de la infinita soledad del desierto. Una especie de

«gran parque nacional», que reproducía en toda su aspereza el yermo de los tiempos pasados. Se trata del desierto de Judá, al lado de acá del Jordán. Tiene una extensión de unos 80 km de longitud norte-sur, por unos 30 km de anchura, y en tan limitadas dimensiones reproduce con tanto verismo las condiciones desérticas, que es considerado por los geógrafos como uno de los parajes más inhóspitos de todo el planeta. Por el norte y por el oeste limita con las montañas de Efraín y de Judá, por el sur con la región esteparia y desértica del Negev, por el este con el valle del Bajo Jordán y el Mar Muerto. Es terreno muy quebrado, con profundos wadis o gargantas que en algunas zonas llegan hasta el mismo borde de este mar interior y en otras aparecen separadas de él por una planicie.

Desde la época de los macabeos se inicia entre los judíos un movimiento religioso en el que el desierto no es sólo un ideal y una utopía, sino una realidad perentoria, que obliga a dejar la casa y las tierras para irse a vivir ascéticamente en la soledad del desierto de Judá, habitando en las cuevas (1 Mac 2, 29-38). Entre los movimientos integristas de regreso a la pureza de la ley, como el de los hasidin, se va viendo el desierto cada vez más como una solución. Un grupo que sale de este movimiento, los esenios, pondrá puntual y organizadamente en práctica la idea. Ya hemos hablado de ellos en el capítulo 3 y no vamos a repetir lo que entonces dijimos, pero sí queremos detenernos algo más sobre lo que la arqueología ha aportado al conocimiento de la vida religiosa en el desierto de Judá en la época de Jesús.

Los descubrimientos realizados en la zona norte del desierto, cerca de Jericó, en Wadi ed-Daliyeh, entre 1962 y 1964, han puesto de manifiesto que las cuevas, tan abundantes en aquellas rocas calizas, fueron ya habitadas de forma más o menos permanente por grupos humanos, en este caso huidos de Samaría en los tiempos de la conquista de Alejandro Magno (finales del siglo IV a. C.). En ellas se han hallado papiros en arameo y hebreo, así como otros restos. En Katef Yeriho, cerca del viejo monasterio de Kuruntal, se encontró en 1986 una cueva habitada en los siglos I y II d. C., con muchos y diversos restos, así como papiros en arameo y griego, algunos de los cuales pueden incluso remontarse a épocas anteriores, quizás al período persa.

Durante la llamada Segunda Revuelta Judía, en los años 131-135 d. C., las cuevas del desierto de Judá volvieron a ser frecuentadas, pero no sólo como refugio ocasional en la lucha contra los romanos, sino con cierta complacencia en razón de su índole desértica, y no sólo por insurgentes fugitivos, sino también por personas con preocupaciones culturales, que dejaron en ellas muchos manuscritos. Así, en Muraba'at se halla-

ron en 1952 papiros en hebreo, arameo, griego y hasta latín. Algunos son textos del Antiguo Testamento, otros son documentos y cartas. Igual sucede en otras cuevas del Nahal Hever, al sur de Engadi, excavadas en los primeros años 60.

A comienzos del siglo III d. C., en un ambiente totalmente cristiano, las cuevas del desierto siguen siendo foco de atracción para los primeros eremitas, precisamente por la carga religiosa altamente significativa que tiene el desierto. Es la época de san Caritón, san Eutimio, san Sabas..., que llegan incluso a formar comunidades cenobíticas y verdaderos monasterios. El número de lauras y monasterios identificados, y algunos de ellos bien estudiados, sobrepasa la treintena, y el de anacoretas y cenobitas que en el momento de mayor esplendor (siglos V y VI) poblaba el desierto de Judá fue superior a 10.000.

Pero lo que aquí ahora más nos interesa son los descubrimientos arqueológicos de la época de Jesucristo, en relación con el monasterio esenio de Qumrán, que pueden ilustrarnos ampliamente sobre el ambiente religioso y el pensamiento de una parte significativa del pueblo judío en los momentos en que Jesús comenzó su ministerio.

Wadi Qumrán es un torrente, normalmente seco, que baja abriéndose paso entre impresionantes gargantas de piedra rojiza, para desembocar en el noroeste del Mar Muerto, tras atravesar los bancales de una pequeña y desolada planicie, sobre uno de los cuales se levanta el monasterio de Qumrán. Las cuevas con tesoros arqueológicos, en número de once, se abren o en los escarpes de los bancales junto al monasterio, como la «cueva 4», o en los acantilados de la montaña, como la «cueva 1». Además de éstas, que han proporcionado manuscritos, existen otras muchas de menor importancia con sólo vestigios de ocupación.

La historia de los descubrimientos, muy resumida, es como sigue: en 1947, un pastor beduino, que buscaba una cabra extraviada entre las rocas, lanzó una piedra al interior de una grieta y oyó que se quebraba una vasija. Penetró dentro y comprobó que aquella vasija contenía un rollo escrito. Lo extrajo de la gruta y lo llevó a Belén, donde trató de venderlo. Por fin se hizo cargo de aquél y de otros manuscritos el metropolitano sirio ortodoxo del monasterio de San Marcos en Jerusalén, quien pudo sacarlo del país y ofrecerlo en venta en los Estados Unidos de América. Se trataba de una versión del libro de Isaías, que podía fecharse en el siglo I a. C.

A partir de ese momento, se inició la fiebre de la búsqueda de más manuscritos, los cuales en su mayoría y siguiendo procedimientos análogos acabaron saliendo del país, entonces integrado dentro del Reino Hashemita de Jordania, y paradójica-

mente volviendo a su lugar de origen, si bien en este caso al Estado de Israel.

A pesar de que el gobierno jordano dejó perder así una buena parte de los tesoros manuscritos del Mar Muerto, acabó tomando cartas en el asunto, controlando la exploración de otras grutas y, sobre todo, organizando una excavación arqueológica en las ruinas del viejo monasterio, cuya dirección fue asignada al padre de Vaux, director de la Ecole Biblique et Archéologique Française de Jerusalén, en colaboración con L. Harding, entonces jefe del Department of Antiquities de Ammán, y que se llevó a cabo entre los años 1953 y 1956.

No es el momento de narrar las vicisitudes del conjunto de los manuscritos, hoy en día en el Museo de Israel de Jerusalén, ni de la Comisión Internacional creada al efecto para el estudio de los mismos, injustamente denostada por la prensa internacional en estos últimos años, y de la que actualmente forman parte dos especialistas españoles, antiguos miembros del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén, los doctores J. Trebolle y F. García. Baste decir que la mayoría de los textos importantes están ya publicados y que sólo faltan de estudiar y publicar textos fraccionarios.

Existe, pues, una doble realidad, por lo que a Qumrán se refiere. Por una parte, las cuevas que han proporcionado los manuscritos, y, por otra, las ruinas del monasterio. En aquéllas era donde normalmente vivían los «monjes» judíos, que sólo acudían al monasterio para los actos colectivos de la comunidad. La biblioteca estuvo también en el monasterio, pero, con motivo de la Primera Revuelta Judía contra Roma a partir del 66 d. C., los libros fueron sacados de aquélla y ocultados en las cuevas con el fin de salvarlos, como de hecho podemos testificar que ocurrió.

Veamos sucintamente los resultados de las excavaciones en el monasterio. Ocupa éste una extensión de unos 4.000 m<sup>2</sup>. Consta de múltiples dependencias y servicios con un complicado plano. Por su importancia destacan las siguientes: la sala de asambleas, que hacía a veces de comedor, de unos 23 x 4 m, con otra sala contigua que servía para guardar la vajilla, la cual constaba de 210 platos, 700 escudillas y 75 copas.

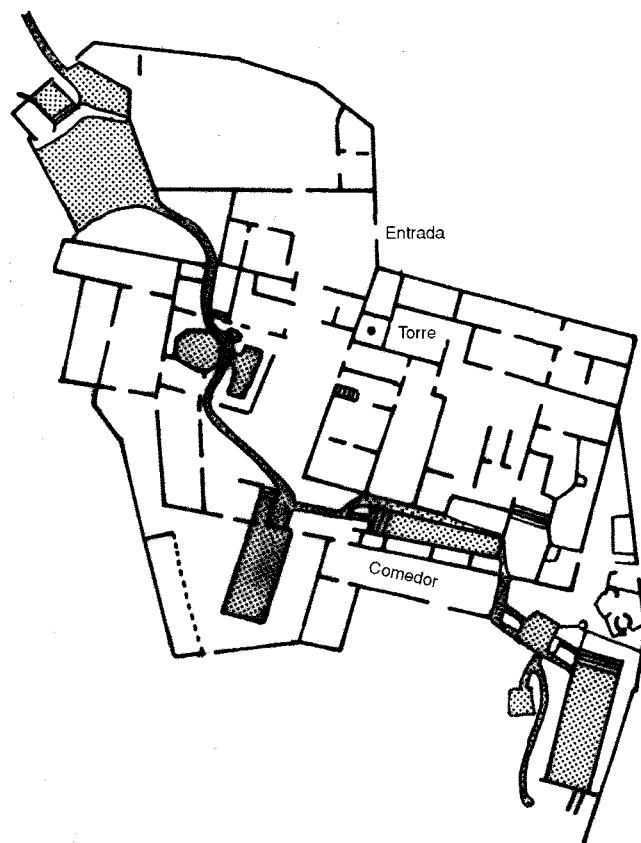
Otra sala de gran interés para nosotros era el escritorio, donde se han hallado los pupitres con sus asientos, todo de cerámica. Las mesas llevaban incorporados los tinteros, que también se han hallado. Hay que citar otra sala con bancos corridos junto a la pared, dedicada probablemente a la reunión del consejo. Finalmente, una gran cocina con cinco hogares.

En cuanto a la sección de servicios anejos, que se hallaba en la zona sureste del complejo, hay que destacar el hallazgo

de hornos, lavandería, taller de fabricación de cerámica, etc. Llama poderosamente la atención el complejo sistema de captación y distribución del agua. Esta procedía del wadi, recogida los días de invierno en los que solamente éste arrastra violentamente su caudal. Era conducida por unos canales que entraban por el norte del complejo. Desde aquí se distribuía en más de ocho piscinas y embalses, que aseguraban la permanencia del servicio, en una zona en que prácticamente no llueve nunca y donde la comunidad precisaba de agua para sus purificaciones y baños rituales, los cuales desempeñaban un papel muy importante en la vida litúrgica.

Fuera del recinto apareció un cementerio con más de 1.100 tumbas.

En la construcción del edificio se aprecian distintas fases. La primera es del siglo I a. C. y se halla bien diferenciada de la segunda por mediar entre ambas un terremoto cuyas huellas aún son patentes en grietas restauradas. Se trata del terremoto del año 31 a. C., del que nos habla Flavio Josefo. La



21. Plano del monasterio de la comunidad judía de Qumrán, junto al Mar Muerto. Los integrantes de la misma tenían aquí sus actos comunitarios y habitaban en las cuevas cercanas, donde escondieron los volúmenes de la biblioteca del monasterio ante el peligro de la guerra romano-judía. Las superficies que en el plano aparecen cubiertas de una trama corresponden a conducciones de agua y piscinas.

segunda fase corresponde sensiblemente a la época de Jesús, y es el momento en que el monasterio reviste su mejor esplendor. Hay una destrucción que hay que fechar hacia el año 70 d. C. con motivo de la guerra contra Roma. Despues el edificio es ocupado sólo parcialmente, adaptándolo para servir de residencia a una pequeña guarnición romana, que asentó allí un puesto de vigilancia. Todavía durante la Segunda Revuelta Judía (131-135 d. C.) es vuelto a ocupar por los judíos a las órdenes de Bar Kosiba. Todos estos períodos están bien dados por los restos arqueológicos con distinta cronología (cerámica, monedas...) recogidos en los diferentes estratos.

Respecto a los manuscritos hallados en las cuevas, los hay de dos tipos. Los que consisten en textos bíblicos del Antiguo Testamento, y aquellos que se refieren a escritos de la comunidad u otros textos literarios del mundo hebreo no incluidos en la Biblia. Los primeros revisten una especial importancia, porque nos presentan un modelo de texto con ciertas variantes que le diferencian del texto hebreo que actualmente se maneja. Como se sabe, el texto actual es conocido con el nombre de texto masorético. Se trata de la versión única de la Biblia hebrea que ha llegado a nosotros, una vez que el texto fue cuidadosamente compulsado y unificado por los rabinos del siglo IX d. C. (los masoretas), desecharo todas las demás variantes que entonces existían en la Biblia, como en cualquier libro de la antigüedad transmitido por amanuenses. La versión griega del Antiguo Testamento (los «setenta»), que en sus inicios se remonta al siglo III a. C., ofrecía variantes en relación al texto masorético. Durante mucho tiempo, dicha versión ha sido subestimada, hasta que ahora se ha visto que algunas de tales variantes pueden tener mucha importancia en orden a reconstruir el texto hebreo original, ya que en ocasiones se aproximan más al nuevo texto que hoy nos ofrecen los manuscritos de Qumrán.

Conviene aclarar aquí, para el lector no especializado, que las variantes de que hablamos no afectan sustancialmente al texto de la Biblia tal y como nosotros lo leemos. Se trata más bien de pequeños detalles, que para un profano carecerían de importancia, pero que para un estudioso resultan de un valor incalculable en orden a penetrar en el mundo de la crítica textual, que es la base de los demás estudios bíblicos.

Los nuevos textos proporcionados por Qumrán se refieren prácticamente a todos los libros hebreos del Antiguo Testamento: algunos de ellos están completos o muy bien representados, mientras que de otros sólo se han hallado partes muy fragmentarias.

Entre la literatura no bíblica hallada en el Mar Muerto des-

tacan principalmente libros que ilustran las creencias y prácticas de este grupo de esenios, habitantes del desierto. Citemos aquí como más representativos el *Manual de Disciplina*, el *Rollo del Templo*, la *Regla de la Congregación*, el *Libro de la Guerra*, y varias composiciones poéticas en forma de himnos.

Es evidente que un tema de tanta importancia merece una exposición más amplia que las breves notas aquí apuntadas, pero ello no entra en el propósito de este libro, por lo que remitimos al lector interesado a otras publicaciones que puedan informarle con mayor extensión y profundidad, algunas de las cuales se señalan en la bibliografía inserta al final.

## 2. El culto en la cima de los montes

Si el desierto, por su colosal inmensidad, por su cielo sereno, por la soledad que en él se respira lleva nuestro espíritu a la consideración de Dios, la montaña, desde donde se divisa a nuestros pies un panorama fantástico, donde se inspira un aire purísimo y uno se siente solo y elevado hacia lo alto, es otro de los lugares del mundo que más acerca a la divinidad.

La asimilación del cielo con lo divino es un concepto presente en muchas culturas, y principalmente entre los semitas. Por eso, para ponerse en contacto con el mundo de lo trascendente es preciso ascender, tender un puente entre la tierra y el cielo. Esta es la idea de la visión del patriarca Jacob cuando, en un momento clave de su vida, al estar a punto de abandonar la tierra depositaria de las promesas divinas, tiene una teofanía, en la cual Yahvé aparece en lo alto de una escalera, cuya base descansa en un lugar santo, el futuro santuario de Betel, y le dice: «Yo te daré a ti y a tu descendencia la tierra sobre la que estás acostado» (Gn 28, 10-22). Esta es igualmente la idea que subyace en el relato de la torre de Babel: «Vamos a edificar una ciudad y una torre, cuya cúspide alcance al cielo» (Gn 11, 4).

La montaña es en principio una escala y una torre que la naturaleza pone en manos del hombre para que pueda ascender hacia el cielo y allí ponerse en contacto con la divinidad. Por eso, en la religión de Israel la montaña juega un papel esencial como lugar de culto. Más aún, el mismo Dios se muestra como una divinidad que, para acercarse a su pueblo, desciende desde el cielo hacia la cumbre de las montañas. Tenían razón los sirios que consideraban a Yahvé un dios montañero: «Los ministros del rey de Siria dijeron a su rey: su dios (el de los israelitas) es un dios de las montañas; por eso nos han vencido. Si luchamos contra ellos en la llanura, a lo mejor les vencemos» (1 Re 20, 23).

Precisamente una de las tradiciones más arraigadas en la historia de Israel es la teofanía del monte Horeb o Sinaí, don-

de Yahvé se muestra a su pueblo, que va por el desierto camino de la Tierra Prometida, y desde donde le habla y le entrega solemnemente la Tora (ley). La teofanía aparece descrita con caracteres épicos: «Al amanecer del tercer día hubo truenos y relámpagos, una densa nube cubría la montaña y se oía un sonido creciente de trompeta. Todo el pueblo que estaba en el campamento temblaba. Moisés hizo salir al pueblo del campamento al encuentro de Dios, y se detuvieron al pie del monte. Todo el monte Sinaí estaba envuelto en humo porque Yahvé había descendido sobre él en medio del fuego. Subía el humo como de un horno, y toda la montaña retremblaba violentamente, y el sonido de la trompeta se iba haciendo cada vez más fuerte. Moisés hablaba, y Dios le respondía con el trueno. Yahvé bajó a la cumbre del monte Sinaí, llamó a Moisés a la cima, y Moisés subió» (Ex 19, 16-20).

Otro personaje clave en la historia de Israel, el profeta Elías, convoca al pueblo que ha pecado apartándose de Yahvé, y sube con él al monte Carmelo. Allí Elías dijo al pueblo: «Acercaos a mí. Y todo el pueblo se acercó. Elías reconstruyó el altar de Yahvé que había sido demolido. Tomó doce piedras, una por cada tribu de los hijos de Jacob, a quien Yahvé había dicho: Israel será tu nombre, y con ellas levantó un altar en honor de Yahvé (...). Entonces bajó el fuego de Yahvé, consumió el holocausto y la leña, las piedras y el polvo, y secó el agua de las zanjas. Al verlo, el pueblo se postró en tierra y exclamó: Yahvé es Dios, Yahvé es Dios» (1 Re 18, 30-39). Con la renovación de la alianza, la lluvia, que durante dos años había estado ausente de la Tierra Prometida agostándola, vuelve de nuevo a ella como símbolo de la vigencia de las promesas: «Y en un instante el cielo se oscureció con nubes por el viento y comenzó a llover torrencialmente» (1 Re 18, 45). Por si fuera poco, Elías emprende una peregrinación al Horeb o Sinaí a través del desierto. Aquí es alimentado por un ángel, que le dice: «Levántate y come, porque todavía te queda un camino muy largo. Se levantó, comió y bebió; y con la fuerza de aquel alimento caminó cuarenta días y cuarenta noches hasta el monte de Dios, el Horeb» (1 Re 19, 7-8).

El pueblo de Israel, antes de la construcción del templo de Jerusalén, rendía culto a Dios ofreciéndole sacrificios sobre la cima de los montes, santuarios que la Biblia llama «lugares altos». En uno de ellos fue donde Saúl fue ungido como rey por el profeta Samuel (1 Sm 9, 6-25), y de otro bajaban los profetas con los que se topó Saúl, y «se puso a profetizar con ellos» (1 Sm 10, 5-6 y 10).

El templo de Jerusalén, que acabará sustituyendo, e incluso proscribiendo, a los antiguos santuarios de los «lugares altos» (hebr. *bamot*), era inicialmente uno de ellos, sobre la altura

más prominente de la colina donde estaba edificada la ciudad, y es llamado la era de Arauná. Allí tuvo David una teofanía, con motivo de la peste que azotaba al pueblo, y allí ofreció el rey un holocausto (2 Sm 24, 16-25; 1 Cr 21, 14-30; 22, 1). Una tradición judía (2 Cr 3, 1) también situaba allí el lugar del sacrificio de Isaac, el llamado «monte Moria» (Gn 22, 1).

Desde que el templo de Jerusalén se convierte en el santuario nacional, es llamado el «Monte Santo» por excelencia. El profeta Miqueas dirá: «Al final de los tiempos estará firme el monte del templo de Yahvé, sobresaldrá por encima de los montes, dominará sobre las colinas. Hacia él afluirán todas las naciones, vendrán pueblos numerosos. Dirán: Venid, subamos al monte de Yahvé, al templo del Dios de Jacob. El nos enseñará sus caminos, y marcharemos por sus sendas» (Miq 4, 1-2). En los salmos se hacen varias alusiones al templo como el monte de Yahvé. Así se dice, por ejemplo: «Yahvé, ¿quién puede hospedarse en tu tienda?; ¿quién habitará en tu Monte Santo?» (Sal 15, 1). Y en otra ocasión: «¿Quién puede subir al monte de Yahvé?; ¿quién puede estar en su recinto sagro?» (Sal 24, 3).

### 3. El desierto y las montañas en los evangelios

Hay un importante personaje evangélico que aparece íntimamente vinculado al desierto de Judá. Es Juan el Bautista. Se dice de él que desde joven vivió en el desierto hasta que comenzó su misión (Lc 1, 80). Esta sorprendente afirmación, el hecho de que precisamente allí recibiera la «palabra de Dios» y comience a predicar (Mt 3, 1; Mc 1, 14; Lc 3, 2), y que del desierto se pase a la contigua ribera del Jordán para realizar con los conversos un baño ritual (Mt 3, 6; Mc 1, 5; Lc 3, 3; Jn 1, 28), adquieren nuevo relieve a la luz de los descubrimientos ya mencionados de Qumrán. Ahora sabemos que en el desierto de Judá vivían entonces anacoretas y cenobitas judíos de un grupo esenio, que para ciertos actos se congregaban en el monasterio de Qumrán; que entre aquéllos el elemento principal estaba constituido por individuos de la clase sacerdotal, como de hecho era Juan Bautista, hijo del sacerdote Zacarías (Lc 1, 8-13); que las doctrinas de Qumrán presentaban una versión espiritualista del judaísmo, algunos de cuyos aspectos pudieran recordar al evangelio, y finalmente que el rito del baño sagrado y purificador ocupaba un lugar importante en las prácticas religiosas del grupo. A la vista de todo esto, no puede descartarse que Juan el Bautista hubiera sido un individuo perteneciente a la comunidad de Qumrán, o cuanto menos un anacoreta del desierto, afín al grupo que se reunía en ese monasterio. El evangelio le presenta como un personaje ascético, que vivía de lo que la propia naturaleza ofrece en el desierto: «Llevaba Juan un vestido de pelo de camello y una correa de cuero

a la cintura, y se alimentaba de langosta y miel silvestre» (Mt 3, 4).

También Jesús aparece con algún tipo de vinculación con el desierto, pero hay que descartar por completo su pertenencia al grupo de Qumrán. A diferencia de Juan, ni pasó su juventud en el desierto, puesto que lo hizo en Nazaret, ni era directamente de familia sacerdotal, ni en la predicación de Jesús hay una verdadera adecuación con las doctrinas esenias, salvo en aspectos marginales, ni llega al Jordán desde el desierto, sino desde Nazaret (Mt 3, 13; Mc 1, 9), y allí es un simple individuo que acude a ser bautizado como tantos otros judíos de todo el país y de toda condición. Más aún, su misión no ha de consistir en bautizar, ni el teatro de su actuación va a ser la región del Jordán. Tan sólo el evangelio de Juan alude a que en un momento dado Jesús y sus discípulos administraron también el bautismo (Jn 3, 26).

La relación de Jesús con el desierto es de otro tipo. Acude a él antes de manifestarse al pueblo y permanece allí durante un período de 40 días dedicado a la ascesis, porque la salvación de Israel viene del desierto, y él, como Mesías, tiene que pasar por el desierto, del mismo modo que lo hizo en otro tiempo el propio pueblo de Israel antes de entrar en la Tierra Prometida. En el evangelio se hace alusión a la creencia de que el Mesías tenía que venir del desierto (Mt 24, 24-26). Los 40 días de Jesús son un calco de los 40 años del pueblo a través del desierto y de los 40 días de Elías camino del monte de la alianza.

Pero el desierto para el judío tenía un sentido ambivalente. Era también el lugar donde residía Satán y todos los espíritus inmundos (Mt 12, 43; Lc 11, 24). Incluso en la ley se dice que el chivo expiatorio, que cargaba sobre sí todos los pecados de Israel, fuera conducido al desierto y soltado allí como donación al demonio Azazel (Lv 16, 7-10 y 20-22).

El evangelio expresa que Jesús fue al desierto para ser allí tentado por el diablo, como quien va a buscarle a su guarida (Mt 4, 1; Mc 1, 12; Lc 4, 1). Este enfrentamiento con el diablo en su propio terreno era una de las características de la vida de los primeros anacoretas cristianos, que mantuvieron terribles combates con el enemigo en pleno desierto. En la literatura patrística se alude con frecuencia a este tema, y las famosas tentaciones de san Antonio abad son un lugar común no sólo en la literatura, sino incluso en la historia del arte.

Pero, junto a esto, como hemos dicho, el desierto es sobre todo el lugar donde Dios llama y desde donde envía la salvación. Por eso, una vez superado el combate de Satán, son los espíritus puros, los ángeles, quienes acuden a servir al enviado del Padre (Mt 4, 11; Mc 1, 13).

No vamos a entrar aquí en analizar el grado de historicidad de estos relatos de Jesús en el desierto, composiciones literarias cargadas de un fuerte simbolismo y de una densa doctrina teológica. Nuestro propósito es simplemente buscar el contexto arqueológico que ambienta la narración evangélica, y que en este caso es extraordinariamente fecundo después de los descubrimientos de Qumrán, tras los cuales cobra vida el desierto donde aparece Juan y a donde Jesús va después de ser bautizado.



El concepto sagrado que para un israelita encerraba la cima de los montes se hace bien patente en los evangelios, donde Jesús aparece reiteradamente subiendo a la montaña en alguno de los actos más significativos de su misión. En efecto, la proclamación de la Nueva Ley, el alma del mensaje evangélico, es el llamado «sermón de la montaña». «Al ver a la gente, Jesús subió al monte, se sentó, y se le acercaron sus discípulos. Entonces comenzó a enseñarles con estas palabras: Dichosos los pobres en el espíritu, porque suyo es el reino de los cielos (...). Habéis oído que se dijo a nuestros antepasados: No matarás (...). Pero yo os digo (...). Habéis oído que se dijo: No cometerrás adulterio. Pero yo os digo (...). También habéis oido que se dijo a nuestros antepasados: No jurarás en falso..., etc.» (Mt 5-7). Del mismo modo que el decálogo fue proclamado desde el Sinaí, así ahora Jesús, el Mesías, proclama la nueva ley, el evangelio, desde otra montaña.

La ubicación precisa de este monte, al que alude también Lucas (Lc 6, 12 y 17), es un tema totalmente secundario, puesto que la narración mateana, que por cierto falta en Marcos, está cargada de simbolismo. Una antigua tradición que se remonta al siglo IV lo sitúa en Tabga, donde había una iglesia en la loma de la colina en que ahora se eleva el santuario de las bienaventuranzas. El lugar sería adecuado, por tratarse de la colina más destacada en las inmediaciones de Cafarnaún, donde presumiblemente podrían haberse realizado los sucesos.

Para Mateo, la misión de Jesús no sólo consiste en la predicación del evangelio, sino en la realización de curaciones sobre enfermos y tullidos, de las que habían hablado los profetas para diseñar los tiempos mesiánicos. Por eso, y aunque a lo largo de su evangelio se narran muchas curaciones, hay un momento en que, como síntesis de toda esta actividad, se presenta casi de forma ritual una multitud de «cojos, ciegos, sordos, mancos y otros enfermos. Los pusieron a los pies de Jesús, y él los curó.

La gente se maravillaba al ver que los mudos hablaban, los mancos quedaban sanos, los cojos caminaban y los ciegos recobraban la vista; y se pusieron a alabar al Dios de Israel» (Mt 15, 30-31). Es, pues, un pasaje lleno de contenido teológico. Pues bien, el relato comienza diciendo que Jesús «subió a un monte y se sentó allí» (Mt 15, 29), y en esa postura majestática sobre la montaña es donde recibe a la muchedumbre a la que cura de sus dolencias.

Otro de los acontecimientos clave del evangelio de Mateo es el momento en que Cristo resucitado confiere a los apóstoles la misión de continuar su obra yendo a predicar por todo el mundo. Este hecho es situado también por el evangelista en una montaña: «Los once discípulos fueron a Galilea, al monte donde Jesús les había citado. Al verlo, lo adoraron...» (Mt 28, 16-17). Lucas, que, como sabemos, ignora la Galilea en las apariciones del Resucitado, sitúa la escena en Jerusalén, pero concluyéndola también sobre una cima, concretamente el Monte de los Olivos (Lc 24, 36-52; Hch 1, 4-12).

Aunque prácticamente sin fundamento evangélico (Lc 11, 1-4), la tradición ha situado la enseñanza por parte de Jesús de la gran oración del Nuevo Testamento, el Padre Nuestro, sobre la cima de una montaña, en este caso otra vez el Monte de los Olivos, frente a Jerusalén. Como se sabe, la basílica allí construida en el siglo IV, conocida con el nombre de la Eleona, sobre cuyos cimientos se eleva ahora la iglesia del Pater Noster, estaba destinada a conmemorar la enseñanza a solas de Jesús a sus discípulos, y dentro de ésta en la Edad Media se singularizó la enseñanza del Padre Nuestro. Por su parte, Mateo sitúa la acción sobre el mismo monte de las bienaventuranzas en Galilea (Mt 6, 9-13).

Pero lo que resulta altamente significativo es que los cuatro evangelios se refieren muchas veces «al monte», a propósito de la oración a solas del propio Jesús (Mt 14, 23; Mc 3, 12; 6, 46; Lc 6, 12; Jn 6, 15). No parece que se trate de un único lugar geográfico o de una montaña determinada, sino de una expresión cargada de simbolismo, al margen del hecho real de que Jesús suba a un altozano para hablar con su Padre, lo que, por otra parte, es físicamente muy verosímil. Otras veces se habla simplemente de un lugar solitario (Mc 1, 35; Lc 5, 16; 9, 18; 11, 1), que en algunos casos puede identificarse con «el monte».

Hay, sin embargo, un pasaje evangélico de gran trascendencia teológica en la trama del relato y en el contexto donde se encuentra, que merece aquí una mayor atención por nuestra parte. Se trata del pasaje de la Transfiguración, que se halla presente y ocupa un espacio importante en los tres sinópticos,

como ocurría con el relato de las tentaciones de Jesús en el desierto, y que ofrece un simbolismo y contenido teológico no menos denso que éste.

Los evangelios presentan la escena con gran solemnidad, como corresponde a la manifestación de Jesús como Hijo de Dios y Mesías. Se desarrolla, como no podía ser de otra manera, en la cima de un «monte alto» (Mt 17, 1; Mc 9, 2), aunque curiosamente Lucas lo identifica con «el monte» al que Jesús sube para orar (Lc 9, 28), buena prueba de que se trata siempre de un mismo significado simbólico. La escena narrada por los sinópticos, donde aparecen precisamente Moisés y Elías, los dos grandes profetas vinculados con el monte Sinaí, tiene un sentido tan elocuente, que no es necesario explicarlo aquí, después de haber recordado los textos del Antiguo Testamento, tal y como hemos hecho en las páginas de atrás. Por si fuera poco, la figura de Dios Padre, que introduce al Hijo, prescribe solemnemente: «Escuchadle» (Mt 17, 5; Mc 9, 7; Lc 17, 5). En el Antiguo Testamento, cuando Dios habló desde el Sinaí al pueblo aterrado, éste decía a Moisés: «Háblanos tú, y te escucharemos; pero que no nos hable Yahvé, no sea que muramos» (Ex 20, 19). Ahora, el nuevo mediador no es ya Moisés, sino Jesús, que habla con la misma autoridad que el Padre.

Finalmente hay un último elemento simbólico que se hace presente en la narración evangélica: la nube que en el Antiguo Testamento significaba la presencia de Dios. Cuando el pueblo caminaba por el desierto huyendo del faraón, «Yahvé iba delante de ellos por el día en una columna de nubes para marcarles el camino» (Ex 13, 21). Cuando más tarde construyeron la Tienda del testimonio, «la nube la cubría permanentemente (...). Cuando la nube se levantaba sobre la tienda, los israelitas se ponían en marcha; y donde se posaba la nube, allí acampaban» (Nm 9, 16-17). Al inaugurar Salomón el nuevo templo de Jerusalén, «una nube llenó el templo de Yahvé, de modo que los sacerdotes no podían continuar oficiando a causa de la nube, pues la gloria de Yahvé llenaba el templo» (1 Re 8, 10-11). Pero, cuando la nube como símbolo de la presencia de Dios adquiere su mayor protagonismo es en el Sinaí: «Y Yahvé le dijo: Voy a acercarme a ti en una densa nube para que el pueblo pueda escuchar cómo hablo contigo, y te crean en adelante» (Ex 19, 9).

Su reflejo en la narración evangélica de la Transfiguración es bien claro. Aparece la nube que los cubre a todos hasta hacerles perder la visibilidad, mientras se escucha la voz del Padre presentando a Jesús como su Hijo (Mt 17, 5; Mc 9, 7; Lc 9, 34-35).

Otro problema distinto es la localización geográfica de este

«monte muy alto» de Galilea. Se ha hablado del Tabor y del Hermón. El primero en la Baja Galilea, surgiendo junto a la llanura de Yizreel, es ciertamente un magnífico punto de referencia de todo el país, y desde su cima se contempla un fantástico panorama. El Hermón, actualmente vértice en la frontera con el Líbano, es la mayor altura del país (2.800 m) y preside el paisaje galileo en los días muy despejados con su cima cubierta de nieve. Evidentemente, el Tabor, aun suponiendo una costosa subida, es más asequible y está más céntrico con relación al ambiente donde se movían Jesús y sus discípulos. El Hermón presupone ya una expedición alpinista. La identificación del Tabor como el monte de la Transfiguración está bien documentada en el siglo IV.

# 10

## Lugares de culto

En los tiempos de Jesús, los lugares oficialmente dedicados al culto entre la población judía eran las sinagogas esparcidas por todo el país, y el templo de Jerusalén. De ambas instituciones hablan ampliamente los evangelios.

Una buena parte de la actividad de Jesús, incluidas sus enseñanzas y las curaciones, se realiza precisamente en sinagogas o en el templo. Allí tiene lugar la mayoría de sus polémicas con las autoridades religiosas y con los representantes de las distintas tendencias teológicas del momento.

Jesús tenía acceso a estos lugares cultuales judíos, y hasta en ocasiones era invitado en ellos a dirigir la palabra al pueblo. Esto se debía a que gozaba de prestigio, de acuerdo con su *status* de maestro o rabino. Parece ser que en la época de Jesús aún no estaba generalizado dar el nombre de «Maestro» (hebr. *rabban*; gr. *didascalos*) a los escribas o letrados (hebr. *soferim*; gr. *grammateis, nomicoi*), quienes realmente ejercían como maestros en Israel. Sólo a finales del siglo I es cuando llegan a equipararse ambos nombres. El evangelio normalmente observa esta distinción<sup>1</sup>, pero ya en ciertas ocasiones llama maestros a los escribas (Mt 23, 7; Lc 2, 46; 5, 17; Jn 3, 10). Ello podría ser un indicio de que por entonces había ya comenzado a extenderse el nombre de Maestro. Este dato se confirma por el hallazgo de alguna inscripción en sepulturas de la época, donde se escribe *didascalos* antepuesto al nombre propio.

Existían escuelas en Jerusalén en las que los futuros escribas o letrados se preparaban durante años mediante un duro aprendizaje. Fueron famosas las escuelas de Hillel y Shamay, y en la época de Jesús era muy conocido Rabban Gamaliel I, sucesor de Hillel, a cuya escuela acudió Saulo, el futuro san Pablo. El autor de Hechos pone en boca de Pablo estas palabras: «Yo soy judío. Nací en Tarso de Cilicia, pero me eduqué

<sup>1</sup> Desgraciadamente no conservada en algunas versiones castellanas modernas de la Biblia.

en esta ciudad (Jerusalén). Mi maestro fue Gamaliel; él me instruyó en la fiel observancia de la ley de nuestros antepasados» (Hch 22, 3). Pero parece ser que, aunque no fuera escriba, cualquiera que se dirigiera al pueblo, y éste lo escuchara, quien tuviera discípulos que le siguieran, y quien demostrara un conocimiento de la Tora, de los Profetas (hebr. *Nebibim*) y Escritores (hebr. *Ketubim*), así como de la tradición rabínica, podía ser tenido por rabino. Así Jesús es llamado Rabbí o Maestro, y como tal es tratado con el debido respeto.

Ciertamente extrañaba que Jesús de Nazaret supiera tanto y pudiera discutir con los doctores de la ley, sin haber tenido otros estudios que los de un simple muchacho campesino en la sinagoga del lugar. «¿De dónde le viene a éste todo esto? ¿Qué sabiduría es esa que le ha sido dada? (...). Y les tenía desconcertados. Jesús les dijo: Un profeta sólo es despreciado en su tierra, entre sus parientes y en su casa» (Mc 6, 2-4; cf. Mt 13, 53-57; Lc 4, 22-24). Por otra parte, su origen nazareno y lejano a los círculos intelectuales de Jerusalén le ocasionaba algunos desprecios. Al rabino Nicodemo, que se atreve a defender a Jesús, sus correligionarios fariseos le dicen: «¿También tú eres de Galilea? Investiga las Escrituras y llegarás a la conclusión de que los profetas jamás han surgido de Galilea» (Jn 7, 52). No obstante, las gentes apreciaban en Jesús la calidad de sus doctrinas y el aplomo y seguridad con que les enseñaba. «La gente estaba admirada de su enseñanza, porque les enseñaba con autoridad, y no como los escribas» (Mc 1, 22; 11, 18).

Los evangelios ponen de manifiesto que a Jesús le tenían por maestro o rabino, no sólo el pueblo y los discípulos (más de 40 citas)<sup>2</sup>, sino también los otros doctores de la ley (Mt 12, 38; 22, 16, 24 y 36; Mc 12, 14, 19 y 32; Lc 7, 40; 11, 45; 19, 39; 20, 21, 28 y 39; Jn 3, 2).

Con este prestigio y autoridad entraba en los lugares oficiales de culto –sinagogas y templo– y allí enseñaba o discutía con los escribas, que le miraban con recelo. Pero, antes de analizar los textos que a ello se refieren, vamos a detenernos en dar cuenta de lo que la arqueología nos enseña hoy acerca de las sinagogas y del templo en la época de Jesús. Hemos de adelantar que, de hecho, los primeros cristianos continuaron vinculados a estos lugares de culto, al templo (Hch 2, 46; 3, 1) y a las sinagogas (Hch *passim*), y que sólo con el tiempo se fueron desvinculando de ellos. Por lo que al templo se refiere, a partir de su destrucción en el año 70 d. C., y respecto a las

<sup>2</sup> Mt 8, 19; 19, 16; 26, 18 y 49; Mc 4, 38; 5, 35; 9, 5, 17 y 38; 10, 17, 20 y 35; 11, 21; 13, 1; 14, 14 y 45; Lc 5, 5; 8, 24, 45 y 49; 9, 33, 38 y 49; 10, 25; 12, 13; 17, 13; 18, 18; 20, 7; 22, 11; Jn 1, 38 y 49; 3, 26; 4, 31; 6, 25; 8, 4; 9, 2; 11, 28; 13, 13-14; 20, 16.

sinagogas, a medida que fueron desarrollándose las iglesias domésticas, que más tarde serían sustituidas por las basílicas. En algunos ambientes tradicionales, como entre los judeo-cristianos de Palestina, aún subsistió la fórmula de la sinagoga local.

## 1. Las sinagogas

Sinagoga es una voz griega que significa «congregación», y equivale a la hebrea *kneset*. Se trata de una institución que aparece en Israel a partir del destierro, precisamente cuando no existe el templo, y los judíos piadosos quieren reunirse para orar juntos e instruirse en la ley. La sinagoga se desarrolla paralelamente a la institución de los escribas o maestros de la ley, encargados de enseñarla al pueblo. Esdras es considerado como el prototipo de tales escribas. Si bien éste pertenecía a la clase sacerdotal, en la época de Jesús la mayoría de los escribas no eran sacerdotes. Más aún, solían pertenecer al partido fariseo, enfrentado con el saduceo, éste último integrado fundamentalmente por sacerdotes.

Las sinagogas, llamadas *proseyché* = casa de oración, y después simplemente *synagogé*, eran lugares de culto, donde se enseñaba la ley y se oraba en comunidad, especialmente los sábados y las fiestas. Se habían extendido como una tupida red no sólo a lo largo y lo ancho de Palestina, sino de toda la cuenca del Mediterráneo, donde había ciudades que contaban con una colonia judía. Incluso en la misma Jerusalén, donde se levantaba el único templo, también convivían con él las sinagogas, como se demuestra por el Nuevo Testamento (Hch 6, 9) y por la inscripción de Teodoro, sacerdote y archisinagogo, hallada en el Ofel, en la que se alude a la construcción de una sinagoga en el siglo I d. C.

Pero cuando la institución de la sinagoga adquiere todo su valor y llega a su máximo desarrollo es cuando desaparece el templo de Jerusalén, destruido por Tito el año 70 d. C. Entonces el proceso de «protestantización» –para entendernos– de la religión judaica llega a su apogeo, siendo sustituido definitivamente el culto sacrificial por el culto a la palabra divina, mediante la lectura y estudio de la Sagrada Escritura, el recitado de salmos e himnos y la predicación.

Las excavaciones arqueológicas, principalmente en Palestina, pero también fuera de ella, nos permiten tener una visión de conjunto acerca de lo que fueron las sinagogas en los primeros siglos de nuestra era, que completa y aquilata lo que sabíamos por otras fuentes.

Hay que adelantar que prácticamente carecemos de datos directos acerca de las sinagogas palestinas de la época de Jesús, pues los avatares de la Primera Revuelta Judía (66-73 d. C.) fueron causa de que sufrieran incendios y destrucciones. Sobre

sus ruinas se levantaron posteriormente las nuevas sinagogas, que son las que hoy nos muestra la arqueología. Hasta ahora, sólo en dos o tres casos se han identificado las ruinas de sinagogas anteriores a la Primera Revuelta, y en un caso más las excavaciones en una sinagoga del siglo IV nos han mostrado algunos restos de ésta en su primitivo estadio, fechable en el siglo I. Nos referimos a las sinagogas de las fortalezas de Masada y el Herodium, a las que acaso haya que añadir la de la ciudad de Mágdala, y a la sinagoga de Cafarnaún.

El modelo más antiguo de sinagoga estaría representado por la de Masada en su primera fase, que se remonta a la época de Herodes el Grande. El edificio tiene 12,5 x 10,5 m y está orientado al noroeste, es decir, sensiblemente en dirección a Jerusalén. Tenía un atrio tras la puerta, y a continuación una sala rectangular con cinco columnas, dos a la entrada y tres al fondo. El edificio fue reestructurado por los zelotas en la época de la Primera Revuelta. Suprimieron el atrio, agrandando la sala e incorporándole otras dos columnas más hacia la entrada. En el ángulo norte hicieron una celda con su puerta, y en el resto de las paredes de la sala adosaron una bancada de cuatro peldaños revocada de yeso. En el interior hacia el norte construyeron un recipiente también revocado de yeso, sin duda con destino al agua de las purificaciones. De esta última época es la sinagoga del Herodium, para la cual se adaptó un antiguo triclinio de la época de Herodes, rectangular y con columnas en el interior, adosándole ahora a las paredes unas bancadas al estilo de las ya citadas de Masada. Se ve, pues, que los elementos característicos de estos edificios eran: su planta rectangular, sin ábside, las hileras de columnas en el interior, y los bancos corridos adosados a las paredes. Estos elementos los veremos igualmente en las sinagogas de época posterior.

La sinagoga de Cafarnaún en su primitiva fase, dados sus escasos elementos, apenas puede proporcionarnos aportaciones en torno al modelo arquitectónico de este tipo de edificios en el siglo I, aunque ya sea suficiente el permitirnos afirmar la continuidad en un mismo lugar de una sinagoga que pervive desde el siglo I hasta el V d. C. Sabemos, no obstante, que era un edificio rectangular de las mismas dimensiones que la sinagoga posterior, es decir, 23 x 17,3 m, y que en su interior tenía, como la sinagoga posterior, un estilobato que dividía el recinto en tres naves y sobre el cual ya entonces probablemente había sendas hileras de columnas. Finalmente, el piso estaba cubierto por un pavimento de piedras desiguales de basalto, materia de la cual estaban construidos los otros elementos arquitectónicos, en clara discordancia con la sinagoga posterior que está construida por grandes sillares de caliza, de donde le viene el nombre de «sinagoga blanca».

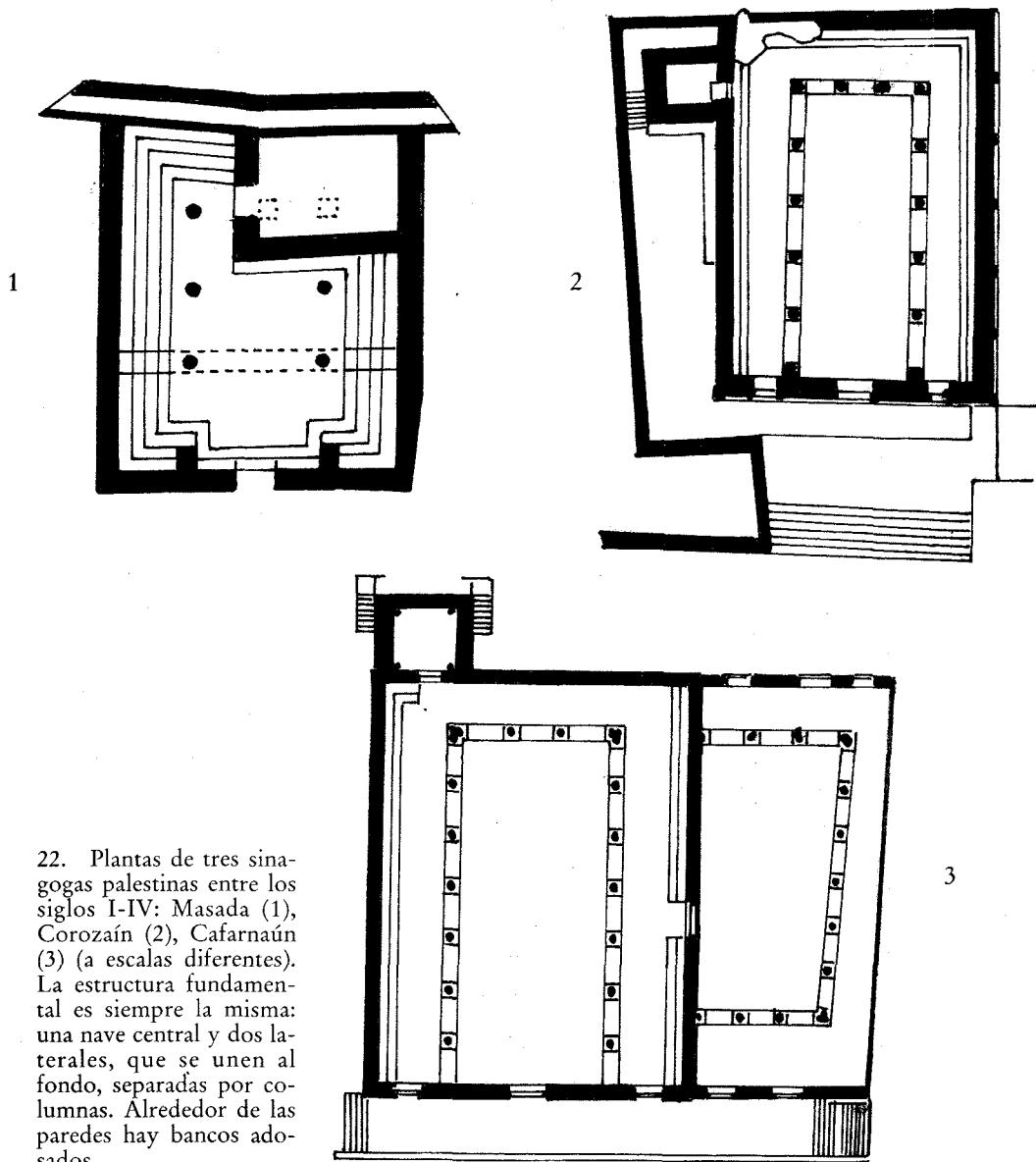
Podemos seguir el curso de la evolución del modelo de sinagoga palestinense a través de edificios que han de datarse a partir del siglo II, y que, si, por una parte, nos ilustran acerca de los progresos y modificaciones que fueron introduciéndose con el tiempo, también nos ayudan a comprender y reconstruir las sinagogas del siglo I, pues parece demostrada la idea de una continuidad no sólo en la ubicación, sino en los elementos arquitectónicos fundamentales de la sinagoga en los primeros siglos de nuestra era, como, por otra parte, era de esperar, dado el carácter eminentemente tradicional de todo lo que se refiere al mundo de lo sagrado, y al culto en particular.

Poseemos ya una serie de sinagogas que la arqueología atribuye al siglo III, que vamos a analizar ahora brevemente. Tenemos en primer lugar la de Corozáin, descubierta en bastante buen estado de conservación tras las excavaciones, y recientemente restaurada. Es un edificio grande, de 23 x 17 m, construido en piedra de basalto, como la primitiva sinagoga de Cafarnaún. Está edificada sobre una especie de podium al que se accedía mediante una escalinata. Tenía tres puertas orientadas al sur. En el interior, las hileras de columnas descansan sobre un estilobato, que recorre todo el perímetro del edificio en forma de «U», con la abertura hacia la entrada. Esta disposición se intuye ya en las sinagogas más antiguas, pero aquí es donde por primera vez aparece plenamente confirmada. Las columnas, que tenían 5 m de altura, presentan basa ática y capiteles jónicos y semidóricos. La puerta principal da a lo que llamaríamos nave central, mientras que las dos puertas laterales se abren a las naves laterales, las cuales, como hemos dicho, se unen por una nave transversal al fondo. Las paredes tenían adosadas sendas filas de bancos. En la cabecera al oeste hay una celda, que comunica con la sinagoga propiamente dicha. En el muro de la fachada, pero en su cara interior, había un sitial de piedra con una inscripción del dedicante. Es la «catedra de Moisés» de que habla el evangelio (Mt 23, 2).

La altura del edificio se calcula en unos 16 m. La fachada tenía dos pisos, contando la planta baja, más el tímpano. En el primero estaban las puertas, la central con un arco de medio punto sobre el dintel. En el segundo había ventanas. Hay que llamar la atención sobre la profusa decoración con motivos no sólo vegetales, sino animales y humanos, algunos inspirados en temas mitológicos griegos.

Este mismo modelo, aunque más simplificado, lo vemos en la sinagoga de Ed-Dikkeh al norte del lago de Genesaret, en la de Umm el-Qanatir en el Golán y en todo su esplendor en la de Kfar Bir'am en la Alta Galilea, sin que podamos precisar la fecha de su construcción.

El paso siguiente a la sinagoga de Corozáin está representado por la de Cafarnaún en su segunda fase, tal y como hoy puede verse tras su reconstrucción. Ha sido recientemente datada como de finales del siglo IV, en contra de lo que se había creído hasta ahora. Su planta consagra el mismo modelo de la de Corozáin (en este caso las columnas son de capiteles corintios), si bien con algunas particularidades, como son el hecho de que la pared del fondo en frente de las puertas carezca de



22. Plantas de tres sinagogas palestinas entre los siglos I-IV: Masada (1), Corozáin (2), Cafarnaún (3) (a escalas diferentes). La estructura fundamental es siempre la misma: una nave central y dos laterales, que se unen al fondo, separadas por columnas. Alrededor de las paredes hay bancos adosados.

bancos (como en la de Kfar Bir'am), y, sobre todo, la existencia de un claustro al este con columnas en tres lados, que debe corresponder a la escuela sinagogal.

La existencia de dos «bemas» o estrados en el muro de la fachada por el interior nos ilustra claramente sobre la disposición y orientación de los fieles durante los actos cultuales. Tales estrados estaban allí dispuestos para la persona que leía los textos sagrados. Estos últimos estaban guardados en el «arca de la ley» y colocados en sendas hornacinas de ese mismo muro. En consecuencia, los fieles miraban hacia la entrada, que precisamente en esta sinagoga, tal y como sucede también en la de Corozáin, está orientada hacia Jerusalén.

Como se sabe, la liturgia sabática consistía en la recitación del *Semah* («Escucha, Israel»), tomada de Dt 6, 4-9; 11, 13-21; y Nm 15, 37-41, que viene a ser como una especie de profesión de fe. Sigue después la lectura de la *Tora* (Pentateuco) y de los *Nebiim* (Profetas), que el archisinagogo podía encender a uno de los presentes, especialmente si era levita o de estirpe sacerdotal. El libro, en forma de rollo, era entregado al lector por el ministro, llamado *yperetes* y también *diáconos*. La lectura era en hebreo, y a continuación se hacía una traducción-paráfrasis en arameo (*targum*), que era la lengua hablada. Después de depositado el libro de nuevo en el arca, el presidente invitaba a uno de los presentes, especialmente si era persona importante o forastero, para que dirigiera la palabra a los oyentes comentando los textos leídos. Tanto la lectura como la predicación se hacía desde el «bema» o estrado. Para esta última, el predicador tomaba asiento. Finalmente, el servicio religioso terminaba con la bendición de Nm 6, 22-27, que estaba reservada a un sacerdote, en el caso de que éste se hallara presente en la asamblea, a la que el pueblo contestaba: Amén.

El local, la organización y la liturgia de la sinagoga en la época de Jesús se ajustaba en líneas generales a lo que venimos diciendo, si bien los edificios eran aún más simples y sobrios, especialmente cuando se trataba de aldeas como Nazaret.

## 2. El templo

El templo de Jerusalén era no sólo el lugar de culto más importante de todo el mundo judío, sino también el centro en torno al cual giraba toda la vida religiosa y política de un judío del tiempo de Jesús.

El magnífico edificio que había construido Herodes el Grande, sobre el lugar donde se levantó en otro tiempo el templo de Salomón, superaba con mucho a éste por su grandiosidad. Más aún, era la construcción de mayores proporcio-

nes que existía en todo el país, contando incluso con los templos y edificios de las ciudades helenistas. Y todavía más: era uno de los templos más grandiosos de todo el mundo romano.

Para reconstruir idealmente lo que fue el templo de Herodes es preciso recurrir a fuentes literarias, principalmente a la descripción que de él hace Flavio Josefo. Desgraciadamente, la situación político-religiosa actual de Jerusalén y, más en particular, de la explanada de su templo, hoy en día ocupada por dos de las mezquitas más veneradas de todo el Islam, no ha permitido realizar excavaciones en el interior del recinto. También es verdad que, aunque éstas hubieran servido para darnos luz sobre muchos aspectos, no hay esperanza de hallar allí una ruina intacta, pues las estructuras principales fueron materialmente arrasadas por las tropas romanas a la caída de la ciudad el año 70 d. C. A pesar de todo ello, tanto algunos hallazgos aislados (por ejemplo monedas con ilustraciones del templo), como las excavaciones, que en el exterior del recinto fueron llevadas a cabo después de la Guerra de los Seis Días entre 1968 y 1982, dirigidas por B. Mazar, nos permiten cotejar con fruto las fuentes literarias con los datos arqueológicos, y así estamos ahora en mucho mejores condiciones que hace años de saber cómo fue en realidad el templo que conoció Jesús y del que tanto nos hablan los evangelios.

Herodes, lo primero que hizo fue ampliar notablemente la explanada sobre la que se iba a levantar el nuevo templo. Sabemos que fue agrandada por el sur y por el oeste. Por el sur en unos 32 m lineales, como se percibe claramente en el muro oriental de la explanada, donde existe una discontinuidad neta en las hiladas de sillares, que denuncia la ampliación herodiana. El interior de estos enormes muros de contención, que marcaron ampliándola la nueva explanada, no fue rellenado de tierra, sino dejado en vacío con la construcción de grandes bóvedas de hasta tres pisos. Estos sótanos del templo corresponden a lo que hoy en día se llaman «Caballerizas de Salomón», utilizadas para estos y otros menesteres en los tiempos de las cruzadas. Resultaba así que la gran explanada quedó convertida en un inmenso rectángulo, más bien un trapecio, cuya extensión era de 14,4 ha. Sus muros de contención, de los que el actual «Muro de las Lamentaciones» es sólo una pequeña parte, son una colossal obra de sillares, ajustados en seco, cuyas piezas mayores, que se encuentran hacia la base y en los esquinales, pueden tener hasta 12 m de longitud, por 3 de alto y 4 de ancho, calculándoseles un peso de 400 toneladas.

Sobre tales muros se levantaba un inmenso pórtico abierto hacia el interior del recinto mediante columnas, mientras que al exterior se hallaba cerrado por sillares entre pilastras que seguían a paño el muro de contención, pudiéndose llegar entre

ambos a la altura total de hasta unos 32 m. En los ángulos de la explanada había al parecer unas torretas ligeramente más elevadas que el resto, salvo en el ángulo noroeste, donde se alzaba la Torre Antonia, de la que ya hemos hablado. Según una inscripción hebrea, encontrada junto a la torreta del suroeste, era allí donde un sacerdote anunciaba el sabbat y las fiestas tocando la trompeta, cuyo sonido debía oírse por toda la ciudad. Por el sur, el pórtico estaba en parte sustituido por una gran basílica, llamada también «Pórtico Real», de tres naves, con altas columnas.

Por el flanco oeste, junto al gran muro, descendía una calle comercial con numerosas tiendas a uno y otro lado. Desde esta calle, que coincide con la vaguada del Tyropéon, se podía subir al templo por medio de sendos pasos superiores, que se iniciaban a la derecha de la calle mediante una escalinata, la cual doblaba en ángulo recto para después atravesar dicha calle a una gran altura a través de un arco o puente, y así llegar hasta el pórtico. Estos dos pasos o subidas corresponden a los restos de lo que los arqueólogos llaman arco de Wilson, más al norte, y arco de Robinson, ya cerca de la torreta del suroeste. Este último, sobre todo, era impresionante por sus colosales dimensiones, tratándose de una verdadera obra maestra de la ingeniería, pues la anchura de la escalera aérea y del arco sobre el que descansaba era de más de 15 m. Así, pues, estos eran los accesos que ponían en contacto la zona más concurrida y «profana» del templo con la calle principal, prolongando allí arriba el tipo de vida que se vivía en el zoco, pues allí debían tener sus puestos los vendedores de animales para los sacrificios, los cambistas (aún hoy en día el negocio callejero del cambio de moneda es uno de los más característicos y arraigados de la Vieja Ciudad), y era el lugar donde se comentaba, se discutía y se oía a los oradores espontáneos que a veces ofrecían su doctrina como si se tratara de un producto más. En realidad, la «basílica» en la tradición del mundo greco-romano era esto, un lugar de transacciones comerciales y de intercambios sociales y políticos.

Además de estas dos puertas del templo por el oeste, había otra, hoy conocida entre los arqueólogos como Puerta de Warren, más al norte, es decir, más al comienzo de la calle, la cual accedía directamente desde ésta a los sótanos bajo la explanada del templo y se estima servía como puerta de servicio. Finalmente existía otra cuarta puerta, conocida como Puerta de Barclay (son nombres de arqueólogos del siglo pasado), entre la de Wilson y la de Robinson, que, partiendo directamente de la calle y a través de un pasadizo subterráneo, permitía desembocar en la gran explanada. Se cree que ésta podría ser la que Josefo llama Puerta de Coponio (el primer gobernador ro-

mano) y que podría servir para los extranjeros que, con permiso especial, querían contemplar el esplendor del templo desde la propia explanada.

Por el sur del muro de contención se abrían otras dos puertas, llamadas Puertas de Hulda, una conocida como la «Puerta Doble» y la otra como la «Puerta Triple». A ellas se accedía por sendas escalinatas, de mayores dimensiones la que corresponde a la primera, con 65 m de anchura, la cual ha sido puesta al descubierto por las excavaciones arqueológicas, hallándose en un estado de conservación muy apreciable.

Las puertas se conservan perfectamente enmarcadas en el viejo muro, si bien su forma actual ha sufrido modificaciones arquitectónicas en el período islámico antiguo. Una vez traspasado su umbral, el visitante se veía dentro de sendos pasajes subterráneos, uno por cada puerta, que conducían hacia la explanada del templo. Dichos pasajes tenían una bella decoración en su techo en forma de cúpulas, con adornos vegetales consistentes en rosetas, guirnaldas, hojas, esvásticas, etc. Se cree que la Puerta Triple era la de entrada normal al templo de aquellos devotos que acudían a él para sus prácticas religiosas, mientras que la Puerta Doble, que estaba más a occidente, era utilizada tan sólo como salida del templo de dichos fieles, quienes así realizarían un circuito programado de visita siempre de derecha a izquierda. Se trataba, pues, de la zona más importante de acceso al lugar santo, ya que, en principio, prescindía del paso por la basílica y los pórticos, considerados como lugares más bulliciosos y profanos. En las proximidades de la Triple y Doble Puerta, aunque a un nivel más profundo, aproximadamente debajo de las escaleras, se encuentran estrechos pasajes subterráneos en relación con ciertos aljibes y baños situados en el interior del recinto, y que, al parecer, estaban destinados a los sacerdotes que precisaban una purificación ritual antes de desempeñar su misión ministerial. Parece ser que se trata de lo que la *Misná* llama los *mesibot*, y fueron hallados durante las modernas excavaciones a que nos referimos. En las paredes de estos pasajes se encuentran los lugares destinados para la colocación de las lámparas que iluminaban los túneles.

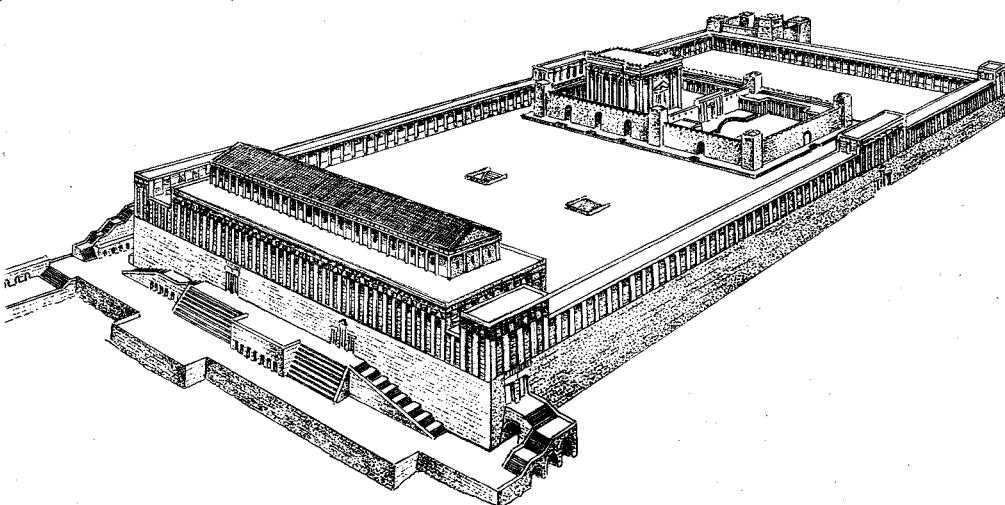
En la fachada oriental se abrían otras dos puertas, una hacia el sur mediante un paso superior, pero que no llegaba al pórtico, sino a la infraestructura abovedada de los sótanos, y era por la que se sacaba el «chivo expiatorio» que se llevaba al desierto en la fiesta de la expiación (Lv 16, 7-10 y 20-22). La más al norte, posiblemente algo más acá de la actual Puerta Dorada que es de factura califal, debió ser la que se cita como Puerta de Susa, debido quizás a su peculiar ornamentación, o a que habrían sido los judíos de la colonia de Susa quienes sufragarían los gastos de su construcción. Pero también era co-

nocida como la Puerta de la Vaca Roja, pues por ella debía sacarse al animal destinado a su incineración sobre el Monte de los Olivos, para obtener la ceniza que se utilizaba en el agua lustral (Nm 19, 1-10).

Por el norte había otra puerta, de la que nos habla la *Misná*, llamada de Taddi, pero que no debía estar habitualmente en uso.

Según algunos, en medio de la explanada del templo, todavía más al centro del lugar a donde iban a parar los pasadizos de entrada y salida, había una plataforma algo sobrelevada con respecto al nivel general de la explanada. Todo en derredor de ella se encontraría una balaustrada, acaso de columnas, entre las cuales de vez en cuando estarían colocadas las inscripciones en griego y hebreo que advertían al visitante hallarse en terreno sagrado y, por tanto, vedado para el no judío, que sería castigado con la pena de muerte si osara traspasar la valla. Se han hallado dos de estas inscripciones en griego, la primera en el siglo pasado, la cual se conserva en el Museo de Estambul, y la segunda fue descubierta en 1936. Otros autores no admiten que la explanada del templo tuviera ese escalón, salvo en el propio complejo del santuario, por lo que resulta discutido y no resuelto aún el lugar exacto del emplazamiento original de tales inscripciones.

El santuario, en cuya ubicación no han podido hacerse excavaciones, a través de los elementos a nuestra disposición, se reconstruye como un edificio, cuya entrada estaba orientada al este y, por tanto, asentado dentro de la explanada en forma transversal. Probablemente había unas escaleras de acceso a una superplataforma sobre la que se levantaba propiamente la



23. Perspectiva ideal del templo herodiano de Jerusalén, visto desde el sur, inspirada en un dibujo de M. Ben-Dov. Al fondo, en el ángulo noroeste, se encuentra la Torre Antonia; en el centro, el santuario rodeado de atrios; al sur, la basílica real. Al pie de ésta se hallan las puertas de Hulda. Por el oeste se adivina el paso superior que corresponde al arco de Robinson. Por el este, las puertas de Susa y del «chivo expiatorio».

construcción. Esta, probablemente de paredes lisas y con sendas torres en los ángulos, tenía una puerta central, a través de la cual se accedía a un patio interior con planta en forma de cruz, debida a la existencia de cuatro amplias cámaras en las cuatro esquinas del edificio. Este patio era llamado Patio de las Mujeres, no porque fuera privativo de ellas, sino porque, siendo el lugar de oración de todo el pueblo, también las mujeres tenían acceso a él. Las estancias de los ángulos se destinaban a los siguientes menesteres: la primera de la derecha según se entraba era el almacén de madera; la primera de la izquierda, la cámara de los nazires o consagrados a Yahvé; la segunda de la derecha era la llamada cámara de los leprosos, donde éstos eran reconocidos por los sacerdotes; y la de la izquierda, el almacén de aceite y vino.

Venía a continuación una gran escalinata con planta en forma de arco, que daba acceso a una triple puerta de estilo arquitectónico helenista, como lo era toda la construcción, incluido el mismo santuario. El cuerpo del edificio en que se abría la puerta era estrecho, es decir, de poco fondo, y en su parte derecha estaba destinado a los panaderos, y en su izquierda a la guardarropía. Una vez traspasada esa puerta, al parecer llamada Puerta de Nicanor, se accedía a un nuevo patio, cuya primera parte era el llamado Atrio de los Israelitas, porque hasta él podían penetrar los hombres implicados en los sacrificios privados en cuyas ceremonias participaban. Inmediatamente, y tras una pequeña valla, seguía el Atrio de los Sacerdotes, donde se hallaban —al aire libre— a la derecha los sitiales y mesas dedicados a la matanza y descuartizamiento de las víctimas, y a la izquierda el amplio altar de los holocaustos, hecho de piedras sin labrar, al que se subía por una rampa, más a la izquierda, y en cuya cima ardía constantemente el fuego. Entre el altar y el edificio del verdadero santuario había un estanque de bronce, donde se lavaban los sacerdotes. Todo alrededor, el patio debía tener un pórtico de columnas, igual que el Atrio de las Mujeres. En el ala derecha se hallaban las cámaras llamadas del «hogar», del Parwah y de la «sal», mientras que en la de la izquierda estaban la de la «piedra tallada», que sirvió de lugar de reunión al sanedrín, y las de la «cisterna» y la «madera».

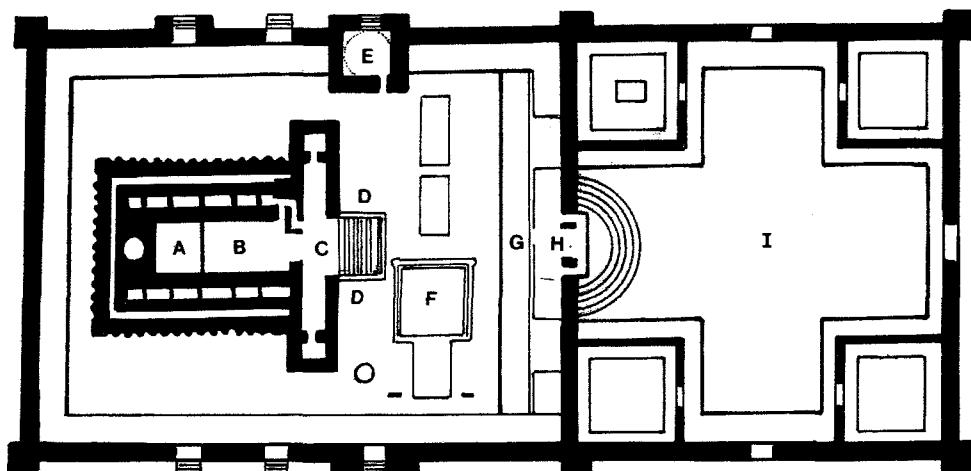
El edificio del santuario propiamente dicho, que, como hemos indicado, se hallaba en el centro del patio, era de proporciones que a nosotros pueden parecernos un tanto chocantes, debido a su enorme altura de casi 60 m, igual que la anchura. Debía tener pilas o columnas adosadas al exterior con capiteles posiblemente corintios, y en la fachada principal cuatro columnas y entablamento con friso y cornisa, pero sin frontón. La puerta, al parecer, sí tenía encima un pequeño frontón.

La decoración, bastante profusa, era siempre vegetal, a veces recubierta de oro sobre el fondo blanco de la piedra. En planta, el edificio tenía forma de «T», pues la fachada principal era más ancha que el resto de la construcción. Este era el porche o *ulam*, donde además se encontraban las cámaras que guardaban el instrumental de descuartizar. Después venía el santuario o *hekal*, donde estaban el altar de los perfumes y la mesa de la proposición para depositar las ofrendas incruentas, así como la *menorah* o candelabro de siete brazos. De aquí se pasaba a través de una cortina al Santo de los Santos (*debir*), que era una cámara cúbica, totalmente vacía en su interior. Cuando el general romano Pompeyo tomó la ciudad en el año 63 a. C., entró en el templo entonces existente, y bien por curiosidad, o por demostrar que era el conquistador, tuvo la sacrilega osadía de penetrar en el Santo de los Santos, donde solamente lo hacía una vez al año el Sumo Sacerdote, encontrándose para su decepción con un «lugar vacío y un secreto vano», según nos dice el historiador Tácito.

En el mismo santuario, aprovechando las gruesas paredes y la parte superior del *hekal* y del *debir*, había más de 38 estancias, destinadas a distintos servicios.

De la grandiosidad y belleza impresionante del templo se hace eco Flavio Josefo en diferentes pasajes de sus obras. Dice de la decoración externa del santuario: «Por encima de las puertas, en el espacio que llegaba hasta el coronamiento del muro, corría una vid de oro con racimos pendientes, maravilla de grandeza y de arte, y en la cual la delicadeza del trabajo corría parejas con la riqueza del material. También (Herodes) rodeó el templo de pórticos con sus debidas proporciones y más ricos que los anteriores; nadie había visto jamás el templo

24. Plano conjectural del edificio central del templo de Jerusalén en los tiempos de Herodes (Según M. Avi-Yonah). Se trata del santuario propiamente dicho (B), delante del Santo de los Santos (A), y precedido del porche (C), del Atrio de los Sacerdotes (D), del altar de los holocaustos (F), del Atrio de los Israelitas (G), de la puerta de Nicanor (H) y del Atrio de las Mujeres (I).



ornado tan bellamente. Los dos pórticos se apoyaban en un fuerte muro; y en cuanto al muro, era la obra más grandiosa de que se hubiera oído hablar» (*Ant.*, XV, 11, 3). Buena síntesis de lo que era toda la estructura del templo, desde ese grandioso muro de contención, pasando por los bellos pórticos, hasta la impresionante y resplandeciente mole del santuario.

### 3. Lo que dicen los evangelios

Los sinópticos muestran muchas veces a Jesús asistiendo en la sinagoga a los cultos del sábado, tanto en la de Cafarnaún, su ciudad (Mt 12, 9-14; Mc 1, 21-29; 3, 1-6; Lc 4, 31-37; 6, 6-11), como en otras sinagogas indeterminadas, probablemente también de Galilea (Lc 13, 10-17), ya que en ciertas ocasiones se dice expresamente que iba enseñando por las distintas sinagogas de esta región (Mt 4, 23; Mc 1, 39; Lc 4, 44). Igualmente en el evangelio de Juan se habla tanto de la sinagoga como edificio, en este caso la de Cafarnaún (Jn 6, 60), como de la sinagoga como institución o comunidad de fieles (Jn 9, 22, 34 y 35). También aparecen otras alusiones de tipo genérico a las sinagogas (Mt 10, 17; Lc 7, 5). Ya nos hemos referido a la «cátedra de Moisés», realmente existente en las sinagogas, a la que pueden aludir Mt 23, 6 y Lc 11, 43, pero que ciertamente aparece citada como tal en Mt 23, 2, señalando, además, que solía ser ocupada por letrados y fariseos. En efecto, entre éstos se reclutaban los ministros o funcionarios de la sinagoga, que eran el presidente (gr. *árchon*) o archisinagogo, repetidas veces citado en los evangelios (Mt 9, 18; Mc 5, 22 y 35-43; Lc 8, 41 y 49-56; 13, 14), así como el secretario o ayudante (gr. *yperetes*), igualmente citado (Lc 4, 20).

La mejor descripción del servicio religioso sabático es la que se refiere a la sinagoga de Nazaret (Lc 4, 16-30). Como ya hemos dicho, se trataba de una sinagoga muy pobre, pero en donde, sin duda, existían ya los elementos esenciales que hemos observado en otras más ricas. Vemos que Jesús entra en la sinagoga el sábado, según su costumbre. Después sale a leer, sin duda invitado por el archisinagogo, y en este caso la lectura es del libro de Isaías, es decir, que había ya precedido la lectura de la Tora o Pentateuco, la cual habría sido realizada por otro de los circunstantes. El libro de Isaías, como el Pentateuco, era un «rollo», como el rollo de este profeta hallado en la Cueva 1 de Qumrán. Jesús lo desenrolla y lee la perícopa Is 61, 1-2. Según el evangelio de Lucas, sería el mismo Jesús quien haría el *targum* o traducción parafraseada al arameo. Después vuelve a enrollar el libro y se lo entrega al ministro o secretario, que era el encargado de colocarlo en su hornacina. A continuación se sienta. Cabe pensar que esta sinagoga, como las otras de Galilea, tuviera la puerta hacia el sur, que tras ella en algún lugar de esa pared estuvieran las hornacinas para los

libros, y el estrado donde estaría la cátedra de Moisés y un asiento para el invitado a dirigirse a la asamblea, en este caso Jesús. La alocución de éste causó, según el evangelista, verdadero impacto entre los oyentes, que estarían sentados en bancos corridos a lo largo de las tres paredes.

También nos refieren los evangelios repetidas veces pasajes de la actuación de Jesús que tienen lugar en el templo de Jerusalén, y que van a ser ahora objeto de nuestra atención.

Tenemos, en primer término, la escena de la expulsión de los mercaderes, uno de los contados relatos narrados por los cuatro evangelistas (Mt 21, 12-17; Mc 11, 15-19; Lc 19, 45-46; Jn 2, 13-21). La versión más completa y probablemente la mejor ubicada cronológicamente es la que aparece en Juan. La reconstrucción de los hechos, a la vista de las nuevas aportaciones de la arqueología, sería ésta. Jesús entra en Jerusalén probablemente por la actual Puerta de Damasco, ya que no debía haber acceso directo y libre al templo desde el valle del Cedrón, a pesar de lo que a veces se ha dicho. En este sentido, la narración de Marcos es muy precisa: «Llegan a Jerusalén. Y habiendo entrado en el templo, comenzó a echar a los que vendían...» (Mc 11, 15). Primero penetró Jesús con sus discípulos en la ciudad por el camino habitual que conducía a ésta; en segundo término subió al templo, y finalmente procedió a la expulsión de los mercaderes.

La subida al templo, dado el carácter de la escena narrada, debió ser por el lado occidental a través de uno de esos pasos elevados que corresponden a los arcos de Wilson o de Robinson. Jesús descendería por la calle comercial del fondo del Tyropéon y subiría las escaleras de estos pasos elevados o puentes para entrar justamente en el pórtico occidental o en las inmediaciones de la basílica, que era donde se prolongaba la actividad comercial de la calle, si bien ahora exclusivamente restringida a los productos relacionados con los sacrificios y ofrendas del templo, y a la necesidad de utilizar allí el único dinero aceptable, es decir, los siclos de Tiro.

Mateo y Marcos hablan de la venta de palomas, mientras que Juan añade corderos y bueyes. Las primeras evidentemente eran las más consumidas en los ritos del templo, pero también los corderos y, en menor medida, los bueyes. Como se sabe, había sacrificios públicos, como el *tamid* u holocausto perpetuo que se ofrecía dos veces al día, por la mañana y por la tarde, y consistía en un cordero sin mancha, juntamente con la ofrenda vegetal correspondiente, ceremonia que iba acompañada de músicas y cantos y del sonido intermitente de las siete trompetas. Además de estos sacrificios, existían otros especiales en los sábados y fiestas, cuando, junto a los corderos, se

inmolaban también becerros. Había días en que se ofrecían 13 becerros o bueyes, 2 carneros, 14 corderos y 1 macho cabrío. Pero, junto a estos sacrificios públicos, se realizaban los sacrificios particulares, consistentes en palomas o tórtolas, corderos y ocasionalmente terneros –además de las ofrendas vegetales–, que los devotos entregaban a los sacerdotes para su inmolación, y que ascendían a millares de animales descuartizados, sobre todo en las grandes fiestas, en que los peregrinos llenaban la ciudad. Los cuatro evangelistas hablan de la proximidad de la Pascua al narrar la escena, y sabemos que el número de peregrinos en esas fechas podía sobrepasar la cifra de 100.000. En este contexto es donde hay que situar el relato evangélico, para comprender el trasiego de entradas y salidas en el templo, las transacciones comerciales, las jaulas con palomas, los corderos, las mesas de los cambistas. Así el lector podrá situar la escena en todo su realismo.

El tumulto provocado por Jesús obliga a los responsables del templo a tomar cartas en el asunto e interrogar a Jesús sobre su propia autoridad para realizar allí semejantes acciones. En efecto, parece que los encargados de llamar la atención a Jesús son miembros del sanedrín, puesto que, una vez más, es Marcos quien señala que eran los sumos sacerdotes, los letrados y los senadores (Mc 11, 27), es decir, representantes de los tres estamentos que formaban el consejo, mientras que los otros evangelistas señalan sólo dos de éstos, o lo engloban bajo la denominación genérica de «los judíos», como Juan. Por «sumos sacerdotes» se entiende en el Nuevo Testamento miembros de aquellas familias sacerdotales más aristocráticas, en las que había habido algún sumo sacerdote, algo así como sucedía entre los romanos con la palabra «consular», que se aplicaba no sólo a los cónsules, sino a los que lo habían sido, y por extensión a su familia.

Es interesante que, en el diálogo entre Jesús y los representantes del sanedrín, éstos, según Juan, hagan alusión al hecho de que el templo, en cuyas obras menores aún se seguía trabajando, se había comenzado a reconstruir hacia 46 años (Jn 2, 20). Este dato podría constituir una preciosa aportación cronológica, si conociéramos con exactitud la fecha de los comienzos de la obra. Sabemos únicamente, a través de Josefo, que fue entre los años 19 y 20 a. C. (el 18 del reinado de Herodes), lo que nos da una aproximación al momento en que se realiza el diálogo Jesús-sanedritas, es decir, entre el 27 y 28 d. C., dato que, aunque no del todo preciso, corresponde en líneas generales a la cronología de la vida pública de Jesús, cuya muerte tuvo lugar hacia el año 30 d. C.

Otro lugar del templo estudiado por la arqueología, que puede ilustrar los textos evangélicos, son las Puertas de Hulda

en el muro sur de la explanada, con sus escaleras complementarias. Siendo el acceso normal de los fieles devotos que entraban al templo para orar, no cabe duda de que fue la entrada y salida de Jesús en la mayoría de las ocasiones que visitó el templo. Resulta así, por ejemplo, que los peldaños de aquellas escaleras, conservados intactos, constituyen uno de los «lugares santos» más auténticos, pese al hecho de que no sean incluidos en los programas de las peregrinaciones cristianas a Tierra Santa.

Es probable que fuera junto a estas puertas donde se agrupaban los pobres, ciegos y tullidos para pedir limosna. Quizá la Triple Puerta fuera la llamada «Puerta Hermosa», donde Pedro curó a un cojo (Hch 3, 1-10), aunque algunos piensan que podría ser la entrada al Atrio de las Mujeres, en el centro de la explanada. A su vez, la escena de la curación del ciego de nacimiento, narrada en el evangelio de Juan (Jn 9, 1 y ss), también podría haber tenido lugar aquí en la Doble Puerta, puesto que el texto dice: «Jesús se escondió y salió del templo. Al pasar, vio Jesús a un hombre ciego de nacimiento...» (Jn 8, 59; 9, 1). Y más tarde se indica: «... los vecinos y los que antes le veían pedir limosna decían: ¿No es éste el que se sentaba a pedir?...» (Jn 9, 8). Parece, pues, lo probable que Juan se refiere a uno de los mendigos que estaban a la entrada y salida del templo, en las puertas de Hulda, que debían ser especialmente numerosos los sábados y fiestas (Jn 9, 14).

Hay otra escena evangélica perfectamente localizable dentro del templo. Se trata de la visión de Zacarías (Lc 1, 5-23). Aunque pertenece a los llamados «evangelios de la infancia», de caracteres literarios muy peculiares, forma parte de lo que se ha considerado una fuente o relato de origen cristiano-sacerdotal, y refleja perfectamente el ambiente del templo y sus ceremonias. En el caso concreto que nos ocupa, se dice que Zacarías, como sacerdote, aunque no vivía en la misma Jerusalén, sino en una aldea de la montaña de Judá, estaba oficiando en el templo, porque le tocaba su turno, que era el de Abías. En efecto, sabemos que en aquella época había entre las familias sacerdotales (1 Cr 24, 4-19) 24 grupos que se turnaban en sus funciones, según también nos dice Josefo. Uno de los turnos era el de Abías (1 Cr 24, 10). El relato se refiere a la incensación. Esta consistía en introducir en el santuario (*hekál*) una bandeja de oro en la cual había un pequeño recipiente con el incienso; entre tanto, otro sacerdote iba afuera al altar de los holocaustos para coger con unas tenazas el tizón que iba a ser llevado en otro recipiente y que estaba destinado a encender el fuego sobre el pequeño altar de los perfumes. Inmediatamente se retiraba, quedando el primer sacerdote que arrojaba el incienso en las brasas. Entonces se producía la característica hu-

mareada con su penetrante olor. Esta ceremonia, la más importante de todo el culto del templo, se realizaba dos veces al día, por la mañana antes del holocausto, y por la tarde después de él. Mientras tenía lugar, el pueblo devoto aguardaba fuera, probablemente en el Atrio de las Mujeres, pues sólo después de salir el sacerdote incensador, él y los otros que le habían ayudado, desde lo alto de la escalinata que había en dicha puerta, daban al pueblo la clásica bendición de Nm 6, 24-26, pronunciando clara y distintamente el nombre de Yahvé, cosa que fuera de esta ceremonia no se hacía jamás. Es en este momento solemne cuando, según el evangelio de Lucas, Zacarías aparece turbado y sin poder hablar. «Estaba el pueblo aguardando a Zacarías y extrañado de que tardase tanto en el santuario. Cuando salió, no podía hablarles, y comprendieron que había tenido una visión en el santuario» (Lc 1, 21-22). Hay un testimonio de que en otra ocasión el sacerdote, envuelto en el humo del incienso, había tenido una visión. Nos lo describe así Josefo: «Se cuenta un hecho extraordinario del pontífice Hircano, a quien Dios habló. Se narra que cierto día que sus hijos estaban luchando con el Cizímeno, estando él solo en el templo ofreciendo incienso, oyó una voz que le decía que sus hijos habían vencido a Antíoco. Una vez fuera del templo, informó a todo el pueblo. Y así fue en verdad» (Ant., XIII, 10, 3).

En esa puerta de Nicanor y sus gradas era también donde habría que situar la escena de la presentación del niño Jesús y la purificación de María (Lc 2, 22-24), puesto que era el sacerdote de turno quien salía hasta ese lugar para aceptar las ofrendas y bendecir a los oferentes. La puerta, enmarcada en una fachada de mucho empaque arquitectónico, probablemente con adornos recubiertos de oro, lo mismo que la fachada del santuario que se veía detrás de ella, es la que sirve de fondo a la escena narrada por Marcos: «Al salir del templo, le dice uno de sus discípulos: Maestro, mira qué piedras y qué construcciones» (Mc 13, 1). Lucas en el pasaje paralelo se refiere expresamente a «la belleza de las piedras y ofrendas que adornaban el templo» (Lc 21, 5). Estas ofrendas eran, por ejemplo, la parrilla de oro que adornaba el friso del santuario y que había sido donada por Herodes.

Por lo demás, en ese Patio de las Mujeres y ante la puerta a que nos venimos refiriendo es donde habrían de situarse otras escenas evangélicas, como la oración del fariseo y del publicano en la famosa parábola narrada en Lc 18, 10-14, o la escena de la viuda echando las monedas en el *gazofilacio* (Mc 12, 41-44; Lc 21, 14; cf. Jn 8, 20), puesto que allí se hallaba la cámara del tesoro con sus trece «cepillos» en forma de trompeta, según refiere la *Misná*. Es difícil precisar la ubicación precisa de este complejo de salas.

En cambio, otro grupo de referencias evangélicas relativas al templo deberán localizarse en los pórticos. Nos referimos a la predicación de Jesús y a las controversias con los dirigentes de las distintas facciones político-religiosas judías, recogidas principalmente en el evangelio de Juan, pero también en los sinópticos, aunque en este caso todas ellas concentradas en los primeros días de la «Semana Santa», según la peculiar cronología de éstos. En una ocasión se dice expresamente: «Se celebraba en Jerusalén la fiesta de la dedicación del templo, y era invierno. Jesús estaba paseando en el templo por el pórtico de Salomón» (Jn 10, 22-23). Así enmarca Juan uno de esos discursos y controversias. El hecho de que la escena se sitúe a finales de diciembre, que era cuando tenía lugar la fiesta, no condiciona necesariamente la ubicación del grupo que escucha a Jesús en el pórtico de Salomón, al este de la explanada del templo, como si estuvieran allí al socaire. Más aún, es precisamente esa zona la menos resguardada, pues en ella habría de azotar más el viento del oeste, que es el que trae el frío y la lluvia. Creemos que a Jesús se le sitúa allí porque sería aquel el lugar por él preferido para ese ministerio, es decir, para la predicación, ya que se trataba de una zona amplia y apartada del bullicio, que se concentraba más en el pórtico oeste y en la basílica.

Hay otro indicio que puede confirmar la sospecha de que Jesús prefería esta zona del templo para enseñar a las gentes. Se trata del hecho de que los apóstoles en sus primeras predicaciones, después de pentecostés, tienen preferencia por este pórtico, quizás como recuerdo de Jesús, pues así queda consignado expresamente en los Hechos, donde se dice que aquellos primeros cristianos «acudían diariamente al templo» (Hch 2, 46). Y más tarde se añade: «Los apóstoles obraban en el pueblo muchos signos y prodigios, y se reunían todos en el pórtico de Salomón, mientras de los demás nadie se atrevía a juntarse con ellos» (Hch 5, 12). Más adelante se habla de una visión en la que el ángel les dice a los apóstoles: «Id y, al llegar al templo, anunciad al pueblo todas las palabras de este estilo de vida. Oído esto, entraron de madrugada en el templo y se pusieron a enseñar» (Hch 5, 20, 21; cf. Hch 3, 11).

# 11

## Salud y enfermedad

Una parte muy importante de los evangelios está dedicada a narrar las curaciones que realiza Jesús. El evangelio de Mateo que, como se sabe, es muy sistemático agrupando los episodios por temas, dedica los capítulos 8 y 9 casi en su integridad a esta actividad de Jesús, pero aun así aparecen otras curaciones en los capítulos 4, 12, 14, 15, 17, 20 y 21. En algunos casos, las curaciones pueden servir de soporte a la explicación de la doctrina del Maestro. Tal sucede en el caso del centurión, donde se proclama la universalidad del reino de Dios; en el del paralítico, donde se habla del perdón de los pecados; en el caso del enfermo de la mano atrofiada, donde se alude a la observancia del sábado; en el de un muchacho endemoniado, donde se trata acerca de la fuerza de la fe, etc.

En el evangelio de Juan, las curaciones tienen claramente el valor de signos de un contenido teológico profundo. Es el caso de la curación del hijo del funcionario real, del paralítico de la piscina, del ciego de nacimiento y de la resurrección de Lázaro. En torno a ellos se monta a veces un discurso o una controversia con los enemigos.

Hay que tener en cuenta que la mayoría de los milagros que los evangelistas atribuyen a Jesús son precisamente curaciones, y sólo ocasionalmente aparecen temas relacionados con la comida, sobre todo el pan (multiplicaciones) y el vino (bodas de Caná), y rara vez milagros de la naturaleza (calma de la tempestad, pesca milagrosa...).

En el estudio de las curaciones de Jesús caben enfoques muy distintos. No vamos a tratar aquí directamente el tema teológico, ni vamos a hablar de la estructura literaria de los relatos, en que se descubren tantos matices importantes. Como siempre en este libro, nos vamos a fijar en el aspecto puramente ambiental, lo que la arqueología aporta a la localización y comprensión de dichos relatos.

Ya nos hemos referido con motivo de otros temas a la am-

bientación de algunas curaciones de Jesús, como las efectuadas en la casa de Pedro en Cafarnaún, la de los endemoniados de Gadara, las de las sinagogas, la del ciego del templo... Pero está sin tratar una de las más representativas y que lleva aparejados bastantes problemas topográficos y arqueológicos. Nos referimos a la curación del paralítico en la piscina de Jerusalén. Este asunto, juntamente con una reflexión sobre el concepto de enfermedad entre los judíos de entonces, que ayude a la ambientación histórica de todas las curaciones, constituyen el contenido de este capítulo.

## 1. Los enfermos y tullidos

Aunque la salud es una preocupación constante por parte del hombre a lo largo de todos los tiempos, a nosotros, personas de países desarrollados a finales del siglo XX, nos cuesta, sin duda, algún esfuerzo imaginarnos lo que sería el problema de la enfermedad en la Palestina de la época de Jesús. Acostumbrados como algo normal al empleo de antibióticos y analgésicos, y a la cirugía que nos arregla desde la boca a cualquiera de nuestras vísceras, o que reduce a un mínimo los riesgos de una rotura de piernas o brazos, difícilmente podemos darnos cuenta de lo que era vivir en un mundo en que, aunque no faltaban medicinas de tipo naturalista y arreglos traumáticos más o menos caseros, la persona que sufría, por ejemplo, una grave afección ocular se quedaba para siempre ciega, quien perdía la dentadura no volvía a recobrarla, y quien sufría un trauma importante en sus extremidades se quedaba para siempre cojo o manco. Y todo esto, dejando a un lado las grandes enfermedades que conducían en la mayoría de los casos a una muerte inevitable, incluyendo en ellas afecciones que hoy carecen de importancia real, como la pulmonía o una apendicitis.

No es extraño que la vida media del hombre en la época romana se estime en menos de 30 años, aunque naturalmente había personas que llegaban a una venerable ancianidad, igual que en nuestros días. En el cementerio de Qumrán, que data en términos generales de la época de Jesús, raro es el esqueleto que denuncia más de 40 años de vida.

Los problemas del parto, las enfermedades infantiles, las epidemias, hacían verdaderos estragos en la población y, lo que si cabe es aún peor, dejaban en la sociedad un extenso estrato de minusválidos integrado por ciegos, sordos, cojos, mancos, «leprosos» (con enfermedades de piel permanentes). Palestina siempre ha sido un país donde han abundado los ciegos, debido a múltiples causas, entre ellas infecciones de carácter endémico agravadas por la falta de higiene. De hecho, una

ciudad modesta como es la actual Jerusalén árabe ha tenido y tiene un gran sanatorio –el Hospital de San Juan– dedicado exclusivamente a enfermedades oftálmicas. Otro caso especial son los leprosos. Aunque la lepra ha tenido siempre una incidencia importante en la población palestina, bajo ese nombre se incluía en la antigüedad una gama muy variada de enfermedades cutáneas, en algunos casos contagiosas. Esto obligaba a aislar del resto de la sociedad a tales enfermos. Resulta patético leer las normas contenidas en el Antiguo Testamento en torno a las precauciones que la sociedad debía guardar para evitar el contagio: «El enfermo de lepra andará harapiento y despeinado con la barba tapada y gritando: Impuro, impuro. Mientras dure la enfermedad seguirá impuro. Vivirá apartado y tendrá su morada fuera del campamento» (Lv 13, 45-46).

La enfermedad era tenida como un castigo divino, por lo que al enfermo se le consideraba un pecador, que pagaba por sus culpas. Esta interpretación popular está presente en el evangelio, como cuando los discípulos preguntan a Jesús a propósito de un ciego de nacimiento: «Rabbí, ¿quién pecó para que naciera ciego, éste o sus padres?» (Jn 9, 2); o cuando Jesús al ver a un paralítico le dice: «Perdonados te son tus pecados..., levántate, toma tu camilla y vete a tu casa» (Mt 9, 2-7; Mc 2, 2-12; Lc 5, 18-26); o cuando cura al paralítico de la piscina y le dice: «Mira, ya que has sido curado, no vuelvas a pecar más» (Jn 5, 14).

Por otra parte, la propia enfermedad a causa del pecado volvía impuro al que estaba enfermo o inválido. Esto era particularmente relevante cuando se trataba de la lepra o afecciones a la piel, hasta tal punto que, si el enfermo recobraba la salud, debía purificarse en el templo mediante un rito y ofrenda que es descrito con minuciosidad en la Biblia (Lv 14, 1-32). Hay que tener en cuenta que el impuro contaminaba de su impureza lo que tocaba. En los evangelios es Jesús quien paradójicamente, al sanar o «limpiar» a los leprosos, les toca (Mt 8, 3; Mc 1, 41; Lc 5, 13), y lejos de contaminarse, son ellos los que quedan puros, dada la virtud divina del Maestro. Con ello invalida la vieja norma: «Si alguno, sin darse cuenta, toca a una persona impura, manchada con cualquier clase de impureza, cuando se entere se hace culpable» (Lv 5, 3).

No sólo los leprosos. La mujer que padecía de hemorragias era impura ante la ley. En el Antiguo Testamento se dice taxativamente: «Cuando una mujer tenga hemorragias frecuentes fuera o después de la menstruación quedará impura, como en la menstruación, mientras le duren las hemorragias. La cama en que se acueste mientras le duran las hemorragias quedará impura, lo mismo que en la menstruación. El asiento en que se

siente quedará impuro, como en la menstruación. El que los toque quedará impuro» (Lv 15, 25-27). En el evangelio es ella quien «toca» a Jesús y, lejos de contaminarle, queda curada, por una «virtud que había salido de él» (Mc 5, 30; cf. Mt 9, 20-22; Lc 8, 43-48).

Respecto a los minusválidos, la ley era también severa, pues les prohibía acercarse al altar para oficiar en él como ministros: «Ninguno de tus descendientes en cualquiera de sus generaciones que tenga un defecto corporal podrá acercarse a ofrecer la comida de su Dios: sea ciego, cojo, con una pierna o un brazo fracturados, jorobado, raquíctico, enfermo de los ojos, con sarna o tiña, o eunuco. Nadie con alguno de estos defectos puede ofrecer la comida de su Dios. Ninguno de los descendientes del sacerdote Aarón que tenga un defecto corporal se acercará a ofrecer la oblación en honor de Yahvé. Tiene un defecto corporal: no puede acercarse a ofrecer la comida de su Dios» (Lv 21, 17-22). Más aún, hasta los seglares inválidos tenían dificultad legal para penetrar en el templo: «Ni cojo, ni ciego entre en el templo» (2 Sm 5, 8).

Un caso particularmente conflictivo era el de los epilépticos y los enfermos mentales, al parecer bastante abundantes entonces. Aquí no sólo se trataba de una impureza o del castigo del pecado, sino que, dado el comportamiento extraño y desconcertante de tales personas, se les suponía poseídos por un espíritu maligno o demonio. No vamos a tocar aquí el tema teológico de los endemoniados: si pueden existir, si de hecho existen, y si son pocos o muchos. Ni siquiera, si algunos de los que aparecen en los evangelios pueden o no ser considerados verdaderos endemoniados. Lo que aquí nos interesa es dejar constancia de las creencias populares del entorno de Jesús, a las que él se acomoda una vez más, de acuerdo con los relatos evangélicos. Así, por ejemplo, cuando en una de las controversias con sus enemigos, éstos le echan en cara que es un heterodoxo y que está loco, dicen estas palabras: «¿No decimos con razón que eres samaritano y que estás endemoniado?» (Jn 8, 48). En otra ocasión, cuando Jesús declara que quieren matarle, los que le escuchan lo niegan diciéndole que está loco: «Tú estás endemoniado. ¿Quién intenta matarte?» (Jn 7, 20). Los propios parientes de Jesús creen que ha perdido la razón, e igual piensan los escribas, aunque por razones bien distintas: «Al enterarse sus parientes, fueron para hacerse cargo de él, porque decían que no estaba en sus cabales. También los escribas que habían bajado de Jerusalén decían que tenía dentro a Belcebú» (Mc 3, 21-22). Finalmente, refiriéndose al extremo ascetismo de Juan el Bautista, se alude a la incomprensión que suscitó por parte de los dirigentes judíos, que le consideraban un loco. Esto se halla así expresado en el evangelio: «Porque

vino Juan el Bautista, que no comía, ni bebía, y dijisteis: Está endemoniado» (Lc 7, 33).

En algún caso, los síntomas de epilepsia están muy bien descritos, principalmente en Lucas, como cuando dice de un chico que «un espíritu se apodera de él y de repente da un grito, lo retuerce entre espumarajos y a duras penas se marcha de él, después de haberle maltratado» (Lc 9, 39). Pero también Marcos: «Cada vez que se apodera de él, lo tira al suelo y le hace echar espumarajos y rechinar los dientes hasta quedarse rígido» (Mc 9, 18). En otras ocasiones, la descripción del poseído se ajusta más a la de un esquizofrénico agudo: «Andaba semidesnudo y no vivía en una casa, sino entre los sepulcros. Al ver a Jesús, empezó a dar gritos» (Lc 8, 27-28; cf. Mt 8, 28; Mc 5, 3-5).

En los evangelios, los demonios, antes de ser expulsados de los posesos, suelen hacer manifestaciones de reconocer a Jesús como Mesías y acerca de su trascendencia divina (Mt 8, 29; Mc 1, 24; 5, 6-7; Lc 4, 34; 8, 28). Sin negar la posibilidad de una interpretación teológica, basada en el concepto de posesión diabólica, ni que esas declaraciones mesiánicas correspondan a la confesión de la Iglesia primitiva, transferida a los demonios, «que también creen y se estremecen» (Sant 2, 19), no podemos descartar algún fundamento histórico y natural en tales expresiones. En efecto, estas personas en su enajenación mental podrían declarar en público lo que el pueblo pensaba acerca de Jesús, pero no se atrevía a manifestar delante de todos. De ahí que Jesús, vistas las consecuencias políticas que podrían acarrear esas manifestaciones incontroladas, les mande guardar silencio (Mc 1, 25; Lc 4, 35). Esto podría expresarse de una forma popular, diciendo, con el refrán castellano, que «los niños y los locos dicen la verdad». De hecho, también en el evangelio aparecen los niños en el templo dando voces y proclamando la mesianidad de Jesús con escándalo de los dirigentes religiosos judíos (Mt 21, 15-16), si bien en esta ocasión, ya al final de la vida de Jesús, éste se niega a reprenderles.

Si la enfermedad era fruto del pecado y de la invasión del demonio en el orden natural, aunque consentida por Yahvé (Job 2, 3-7), solamente a Dios estaba reservado el restablecimiento de la salud perdida. El argumento de varios salmos es precisamente una llamada, una oración confiada del enfermo para que Dios le libre de los lazos de la muerte que se ciernen tras la enfermedad: «Piedad, Yahvé, que desfallezco; cura, Yahvé, mis huesos dislocados; tengo el alma en delirio, y tú, Yahvé, ¿hasta cuándo? Vuélvete, Yahvé, pon a salvo mi vida, sálvame por tu misericordia» (Sal 6, 2-5).

En la tradición cultural de entonces, principalmente en la

mesopotámica, tenían mucha importancia los conjuros y las fórmulas mágicas para librarse de los malos espíritus, y así recobrar la salud. Pero en la Biblia no son los curanderos o exorcistas, ni siquiera el rey ungido por Yahvé, quienes pueden devolver la salud perdida, sino sólo Dios a través de sus profetas. Cuando Naamán el sirio quiso que el Dios de Israel curara su lepra, el rey de Siria le escribió una carta de presentación para el rey de Israel. Este se rasgó sus vestiduras diciendo: «¿Acaso soy yo un dios para dar muerte o vida, ya que éste me encarga que cure a un hombre de su enfermedad?» (2 Re 5, 7). Pero el profeta Eliseo dijo: «¿Por qué te has rasgado las vestiduras? Que venga a mí y verá que hay un profeta en Israel» (2 Re 5, 8). Igualmente, cuando el rey Ezequías enferma de muerte, se dirige suplicando a Yahvé. Entonces es enviado el profeta Isaías a curarle, quien recibe este oráculo: «Vuelve a decirle a Ezequías, jefe de mi pueblo. Así habla Yahvé, Dios de tu padre David: He escuchado tu oración y he visto tus lágrimas. Mira, voy a curarte: dentro de tres días podrás subir a la casa de Yahvé, y añado a tus días otros quince años» (2 Re 20, 5).

Si la vida y la muerte dependían directamente de Dios, no por eso se dejaban de aplicar contra la enfermedad los remedios caseros dentro de la medicina popular. El mismo Isaías prescribe a Ezequías uno de ellos: «Isaías ordenó: Coged un emplasto de higos, que lo apliquen a la herida, y curará» (2 Re 20, 7).

Cuando los profetas hablan de los tiempos mesiánicos venideros, destacan entre sus características la presencia de la salvación de Dios curando las enfermedades y dolencias: «Se despegarán los ojos del ciego, los oídos del sordo se abrirán. Saltará como un ciervo el cojo, la lengua del mudo cantará» (Is 35, 5-6). Y los evangelios recogen precisamente estos textos aplicándoselos a Jesús como Mesías (Mt 11, 2-6; Lc 7, 18-23). Jesús no sólo realiza tantas curaciones como signo de la lucha que ha venido a entablar contra el mal y contra su personificación en el demonio, sino también porque en el fondo con Jesús cambia el enfoque y la comprensión de lo que es la vida y la muerte, la salud y la enfermedad. En los tiempos mesiánicos, Dios llega a su pueblo, que es la humanidad entera, con unos criterios que parecen novedosos. Busca precisamente al pobre, al débil, al despreciado, al inválido, para «hacer que se siente entre príncipes y herede un trono glorioso» (1 Sm 2, 8; cf. Lc 1, 52-53).

De esto se hacen eco los evangelistas al narrar las acciones de Jesús, citando textos proféticos del Antiguo Testamento, como aquel del III Isaías que dice: «El espíritu del Señor Yahvé está sobre mí, porque Yahvé me ha ungido. Me ha enviado

para dar la nueva noticia a los que sufren, para vendar los corazones desgarrados, para proclamar la amnistía a los cautivos y a los prisioneros la libertad» (Is 61, 1; cf. Lc 4, 18). Y Mateo resume así su actividad con una cita de Is 53, 4: «Al atardecer, le trajeron muchos endemoniados; con su palabra expulsó a los espíritus y curó a todos los enfermos. Así se cumplió lo que dijo el profeta Isaías: El tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades» (Mt 8, 16-17; 9, 35). Esta actitud mesiánica de Jesús queda maravillosamente plasmada en su doctrina, preferentemente en el llamado Sermón de la montaña, que comienza con las conocidas frases (bienaventuranzas): «Dichosos los pobres, los tristes, los humildes, los que lloran, los que padecen hambre y sed..., porque suyo es el reino de los cielos» (Mt 5, 1-11; Lc 6, 20-23).

En este contexto es en el que han de verse las curaciones del evangelio. Por eso, cuando los discípulos le preguntaban a propósito del ciego de nacimiento quién había pecado si él o sus padres, Jesús, que, en lo que toca a la forma, al ropaje externo, se acomoda a la mentalidad de su tiempo, según hemos visto, al llegar aquí contesta clara y sorprendentemente: «Ni él pecó, ni sus padres. Está ciego para que se manifiesten en él las obras de Dios» (Jn 9, 3).

## 2. La Piscina Probática

Después de las reflexiones que anteceden, estamos en condiciones de poder comprender mejor cualquiera de los numerosos pasajes evangélicos que hablan de curaciones y, de manera especial, si cabe, éste que ahora constituye el objeto de nuestra atención: la curación del paralítico de la piscina, narrado con todo detalle en Jn 5, 1-18. No vamos a realizar aquí una exégesis del texto, porque no es éste nuestro intento, sino a exponer brevemente el contenido y circunstancias del relato, para pasar enseguida a su vertiente arqueológica: dónde, cómo y por qué debe situarse ese acontecimiento que Juan localiza en Jerusalén.

La escena es bien conocida. Jesús visita una piscina de Jerusalén, una especie de balneario, donde se congregan algunos inválidos porque sus aguas son medicinales. Se encuentra a un paralítico que acude allí desde hace tiempo con la esperanza de recobrar la salud. Jesús le dice: «Levántate, coge tu camilla, y vete». Y queda curado de inmediato. Pero, como aquel día era sábado, los dirigentes religiosos judíos suscitan la controversia sobre hasta qué punto un profeta que manda trabajar en sábado sea un verdadero profeta. Entonces Jesús, que se dice Hijo de Dios, se arroga la autoridad del Padre para colocarse por encima de todas esas cuestiones, llegando incluso a afirmar que tiene poder hasta de resucitar a los muertos. Tales manifestaciones

ciones dan lugar a que entre el grupo dirigente judío se empiece ya a tramar la muerte de Jesús.

El texto latino habla de una Probática Piscina, semitraduciendo la frase griega *epi probatike kolymbéthra*, que realmente significa: una piscina cerca de la (puerta) de las ovejas, ya que *probatikos* (relativo a ovejas) viene de la voz *próbaton* = oveja. Por otros textos sabemos que en la Jerusalén nordeste había una Puerta llamada de las Ovejas (Neh 3, 32; 12, 39), si bien es dudoso que existiera como tal en la época de Jesús, ya que la zona que se correspondía con aquélla había sido ya embebida dentro del área del templo. En todo caso, el nombre de Puerta de las Ovejas subsistía para designar aquella zona contigua al muro norte del templo, y en sus proximidades había una piscina «llamada en hebreo –dice el texto– Bethesda». La transcripción de la Vulgata como «Betsaida» es inaceptable y se debe a la similitud aparente con la ciudad de este nombre, tantas veces citada en los evangelios. Flavio Josefo, al describir esta zona de la ciudad, la designa con el nombre arameo de Bézatha, es decir, «corte», aludiendo tal vez, o a la excavación en la roca de la piscina, o a la configuración topográfica de la zona, pues existe allí una pequeña vaguada que separa la colina del templo de la ladera de enfrente, que sería la colina verdaderamente llamada Bézatha. Se ha pensado que la forma de «Bethesda» del evangelio de Juan debería ser corregida por la de Josefo: «Bézatha». Hoy, sin embargo, ya no se piensa así, después de que el famoso «Rollo de cobre», aparecido en Qumrán, cita este lugar como lo hace Juan, y no como Josefo. Sobre la etimología de Bethesda existen dos principales teorías: o bien significa «Casa de las dos piscinas», como cree Finegan, o «Casa de Acción de Gracias», como opinan Mazar, Wilkinson y otros.

La piscina debió ser construida por Simón Macabeo (142-134 a. C.), pues a ella parece aludir un testimonio de Ben-Sira (Eclo 50, 3). Probablemente fue destinada originariamente a los servicios del templo, y aun no puede descartarse que en ella se lavaran los corderos destinados al sacrificio, por lo que su nombre, debido a la antigua puerta, se veía de nuevo reforzado por su actual misión. En tiempos de Herodes el Grande se construyó en los alrededores, un poco al sur y contiguo al nuevo recinto del templo, otro gran embalse, llamado la Piscina de Israel, con una capacidad para 120.000 m<sup>3</sup> de agua, mientras que al oeste se construía el aljibe llamado *Strution* en las inmediaciones de la Torre Antonia. Al parecer, con estas nuevas construcciones la Piscina Probática pasó a ocupar un segundo puesto en cuanto a su utilidad respecto a las necesidades del templo, no así en lo que se refiere a apariencia ornamental y a su entorno, como veremos a continuación.

El evangelio de Juan dice que la piscina tenía cinco pórticos, cuya construcción se debe, sin duda, a Herodes el Grande, como veremos después. El número cinco resulta en principio algo extraño, pues lo normal sería hablar más bien de cuatro pórticos que enmarcaran la piscina.

El agua ejercía su virtud curativa con motivo de la turbulencia que en ella se producía al renovarse. Hay una explicación teológica de esto, expuesta en los versículos 3b y 4, versículos que faltan en la mayoría de los códices griegos, por lo que se supone se trate de una interpolación posterior. Según ésta, sería «el ángel del Señor» quien agitaría el agua y, una vez producida tal remoción, el primer inválido, cualquiera que fuese su enfermedad, que se bañara en la piscina, quedaría curado. En la tradición bíblica del Antiguo Testamento, «el ángel del Señor» (el ángel de Yahvé) es una expresión que alude directamente al poder y presencia del mismo Dios, pero no tiene por qué excluir necesariamente la intervención de causas naturales. No se olvide que, en realidad, para el texto evangélico el milagro no reside en la virtud medicinal de las aguas, sino en la actuación directa de Jesús.

En todo caso, el hecho es que el paralítico en cuestión, evidentemente torpe en sus movimientos, no llegaba nunca a tiempo para bañarse cuando se suponía que las aguas venían cargadas de aquel poder medicinal. Este hombre, según el evangelio, llevaba enfermo 38 años, pero en ningún sitio se dice que estuviera durante todo ese tiempo esperando en los pórticos de la piscina. Se entiende que llevaría frecuentando la piscina algún tiempo, sin especificar más.

Estos son los antecedentes histórico-ambientales que encajan el relato de la curación directa por Jesús. En este caso prescindimos del posible valor medicinal del agua, lo que, por cierto, está expresamente indicado en el evangelio con motivo de la curación del ciego de nacimiento, a quien Jesús manda que se lave en la piscina de Siloé, al sur de la ciudad, para recobrar la vista (Jn 9, 7). Parece que debía estar muy difundida entre los enfermos la creencia de que el agua de ciertos estanques de Jerusalén poseía virtudes curativas (Ez 47, 8-9). Veamos ahora las aportaciones que ha ofrecido la arqueología para la mejor comprensión de todo cuanto antecede.

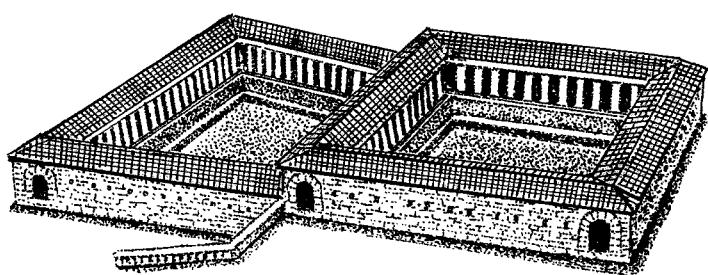
Dada la ubicación topográfica que, por todo lo dicho, se presumía para la piscina, localización reforzada por la tradición que situaba el milagro de Jesús en las inmediaciones de la iglesia de Santa Ana, se comenzaron a realizar excavaciones allí en los años 1889-1900 por cuenta de los Padres Blancos, en cuyas manos el gobierno francés había puesto aquellos terrenos. Estas excavaciones han sido continuadas a partir de 1956.

Apareció la famosa piscina, que en realidad es doble. Se trata de dos extensos estanques de planta ligeramente trapecial, separados entre sí por una estrecha franja de roca. Los antiguos pórticos rodeaban de forma continua ambas piscinas, de modo que en realidad eran cuatro, más un quinto, abierto a los dos lados, que separaba una piscina de otra. Con esto se aclara definitivamente el misterio de los cinco pórticos y se confirma la explicación que en el siglo III d. C. había dado ya Orígenes. El recinto total debía sobrepasar los 100 m lineales de norte a sur.

Las dos piscinas gemelas no están exactamente en el mismo plano, pues la del norte se halla algo más elevada, lo que facilita el trasvase de agua de ésta a la de abajo, que es algo mayor en extensión. La profundidad de los estanques es de unos 13 m y sus paredes están revocadas de yeso, para evitar en lo posible filtraciones del agua. Esta debía proceder de la lluvia y de la captación en aquella zona de vaguada, pero las aguas de una de las dos piscinas solían tomar un color rojizo, según la observación de Eusebio de Cesarea en el siglo IV.

Entre ambos estanques hay un canal a 8 m de altura desde el fondo de la piscina alta, por el que sólo pasaba el agua cuando el nivel de aquélla excedía esa altura. Esto quiere decir que en determinadas ocasiones el agua entraba repentinamente en la piscina inferior durante algún tiempo, hasta que descendía el nivel de la piscina superior, y entonces se interrumpía el chorro. Es posible que a la entrada intermitente de agua en la piscina baja, que provocaría una cierta turbulencia en ésta, estuviera asociada la creencia popular que entonces se ponía más de manifiesto la especial virtud curativa de las aguas, a diferencia de lo que ocurría en los momentos en que éstas estaban totalmente tranquilas. Se han hallado las escaleras de piedra que desde los pórticos permitían descender hasta el agua a las personas interesadas en hacerlo. También han aparecido fragmentos de las columnas y capiteles del pórtico: aquéllas debían tener una altura de unos 8 m, y un graffito en hebreo sobre una de las paredes de la piscina mayor.

25. Reconstrucción ideal de la Piscina Probática, según la maqueta existente hoy en el Hotel Holy Land de Jerusalén. Compruébese su naturaleza doble y los «cinco pórticos» de que habla el evangelio; igualmente, la diferencia de nivel que permitía el paso intermitente del agua desde la superior a la inferior.



Sobre la parte más oriental de la doble piscina y continuando después en tierra firme se edificó a principios del siglo V una gran basílica bizantina de tres naves, que conmemoraba el pasaje evangélico, y de la que habla san Cirilo de Jerusalén. La edificación se fundaba en sus tramos más occidentales sobre un aparatoso cimiento sostenido por pilares y arcos, que salvaba en el vacío la profundidad de la piscina. El edificio bizantino debió ser destruido por los persas en su invasión del 614 d. C. En la época de las cruzadas, los cristianos edificaron una iglesia de dimensiones mucho más reducidas, casi exclusivamente sobre el antiguo dique que separaba las piscinas y sobre la zona contigua de la piscina norte. Sus restos, lo mismo que los de la basílica bizantina, han sido descubiertos durante las excavaciones. Con el tiempo, las piscinas fueron rellenándose de escombros hasta nivelarse con el piso actual.

Pero no termina aquí la aportación de la arqueología a la interpretación y ambientación del relato evangélico. Debajo de la cabecera de la basílica bizantina y, por tanto, al este de las piscinas se han descubierto los restos de unas edificaciones romanas, datadas en el siglo II d. C., consistentes en bóvedas subterráneas, galerías, suelos de mosaico y baños, que han de interpretarse como un balneario pagano dedicado a Esculapio, donde los enfermos obtenían curaciones, como parece deducirse de la inscripción votiva de una dama llamada Pompeya Lucilia. Igualmente se ha descubierto un relieve incompleto que parece representar la figura de Esculapio-Serapis, que sería realmente la divinidad venerada en este santuario de la Jerusalén del siglo II d. C. (Aelia Capitolina). Era fruto de un sincrétismo entre el greco-romano Asklepiós / Aesculapius y el egipcio Serapis.

Todavía más sorprendente resulta el hecho de que este *se-rapeum* esté construido al parecer sobre un antiguo lugar de baños, y acaso un santuario, que podría remontarse a los tiempos de Jesús, al cual parecen pertenecer algunas cuevas, escaleras y baños, cuya agua provendría de la piscina. Si esto es así, cobraría todo su significado el nombre de Bethesda = Casa de Acción de Gracias, como expresión de gratitud por la salud recobrada tras los baños, que no serían propiamente en la piscina, sino en este pequeño santuario, que habría de considerarse semiortodoxo dentro del mundo judío. Es más, Wilkinson se inclina a creer que los pórticos, cuyos restos desarticulados se han hallado en todo el contorno, no estarían propiamente en las piscinas, sino precisamente en este balneario-santuario, llamado Casa de Acción de Gracias, que sería un gran edificio, al que el Rollo de Cobre llama «Triclinio», y adonde se llegaría a través de una calle que atravesaría las piscinas por el dique de separación. Esta interpretación, que va quizá demasiado

do lejos, estaría en desacuerdo con la ubicación que Orígenes da a los pórticos, ya que, según hemos dicho, los sitúa en las mismas piscinas. Si se confirman todas o alguna de estas teorías, habrá que concluir que Jesús realizó la curación del paralítico, no en la Piscina Probática, sino junto a ella, en el verdadero balneario de Bethesda.

Sea lo que fuere, la indudable existencia allí de un santuario medicinal en los tiempos del emperador Adriano, por cierto gran propagador del culto a Serapis en todo el imperio, indica una «interpretación» pagana de la vieja creencia de que aquel era un sitio donde se producían curaciones por causas naturales o sobrenaturales. La narración evangélica se halla en este contexto, y la curación del paralítico por Jesús no vendría sino a reforzar la veneración por el lugar. Por otra parte, la conversión en templos paganos de lugares venerados por los judíos o por las primeras generaciones cristianas es un hecho bien comprobado. Así sucedió con el templo de Jerusalén convertido en santuario de Júpiter, con el calvario sobre el que se levantó una estatua de Venus, o con la cueva de Belén y sus alrededores, transformados en «bosque sagrado» de Adonis.

# 12

## Comidas e invitados

Ya hemos dicho más veces que, para tratar de comprender la mentalidad de una época un tanto alejada de nosotros, como es aquella en la que se desarrollan los evangelios, resulta necesario hacer un esfuerzo de imaginación para librarnos de nuestros prejuicios y hábitos propios de la sociedad occidental de nuestros días. Por eso hemos invitado al lector en varias ocasiones a realizar ese despojamiento de nuestras sensibilidades actuales, para imaginar otra época, otras costumbres, otra manera de pensar y de reaccionar. Es lo que vamos ahora a intentar de nuevo con este tema fundamental de la comida en común.

Sencillamente no puede entenderse el evangelio, si no tratamos de volver a descubrir lo que es la comida como reunión familiar y confraternización de amigos. Desde la imagen escatológica del reino de los cielos, que se presenta como un banquete, hasta la institución de la eucaristía, alimento fortalecedor del viandante por este duro camino de la vida, todo el evangelio está lleno de alusiones y escenas relacionadas con la comida en común.

A pesar de que todavía celebramos banquetes con motivo de los grandes acontecimientos, como bautizos, bodas, commemoraciones y homenajes, y de que recientemente se están poniendo de moda las «comidas de trabajo» para reunir a los colaboradores e interlocutores en el mundo de los negocios, no cabe duda de que la sociedad actual, inmersa en la prisa cotidiana, está olvidando el valor tradicional de la comida como símbolo de la unión familiar y la amistad. El tipo de comidas modernas y rápidas que ha arrinconado al lento rito de la antigua cocina, el variado horario de trabajo de los distintos miembros que integran la familia, la presencia de un televisor encendido que ahoga la conversación familiar, son factores que en una buena medida están acabando con el modelo de las comidas antiguas, ajustadas a un horario rígido, precedidas de una bendición, presididas por el cabeza de familia, donde se

ponía de manifiesto una estructura jerárquica en la prelación de derechos, pero también donde se trataban los temas de interés familiar, y se obsequiaba con una cuidada hospitalidad al invitado. Antes, la comida era un rito comunitario, hoy suele ser más bien un acto individual de atender a una necesidad propia. Para las comidas más ceremoniales acudimos a un restaurante.

No se trata aquí de criticar un comportamiento sociológico del mundo actual, o de añorar tiempos pasados, sino sencillamente de comprobar un hecho y de caer en la cuenta de que ya es preciso un esfuerzo suplementario para comprender el carácter social y religioso que las comidas tenían en la época de Jesús. Tampoco es nuestro intento seguir profundizando en este tema, sino, una vez simplemente planteado, tratar de ambientar en cuanto a las costumbres, menaje y formas —que son objeto de la arqueología— las comidas que aparecen narradas o aludidas en los evangelios.

### 1. Comedores y equipos

Las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en distintos puntos de Palestina y principalmente en Jerusalén nos han descubierto diversas casas de los tiempos de Jesús, así como muestras abundantes de la vajilla, muebles, etc., que nos permiten hablar hoy con propiedad de cómo eran las comidas en aquella época. Es cierto que la mayoría de las casas conservadas y que han sido objeto de investigaciones arqueológicas son viviendas pertenecientes a las clases elevadas del país, pero no lo es menos que las noticias evangélicas que poseemos sobre las comidas de Jesús se refieren también frecuentemente a comidas en casas importantes, bien sea de fariseos notables, o de jefes de publicanos. Hasta la Ultima Cena tiene lugar en una casa de Jerusalén, que no tenía relación directa con Jesús y sus discípulos, ya que éstos se limitan a seguir los pasos de un criado que llevaba un ánfora; pero la casa debía pertenecer a una persona pudiente, puesto que el dueño les ofreció un comedor (*coenaculum*) grande y bien acondicionado (Mc 14, 15; Lc 22, 12). Por otra parte, el evangelio se hace eco de que el pueblo era consciente de este hecho: «Viene el Hijo del hombre, que come y bebe, y decís: He aquí un comilón y un bebedor, amigo de publicanos y pecadores» (Lc 7, 34).

Como se sabe, en la época romana las casas buenas tenían dos tipos de comedor. Uno era el *triclinium* o sala de banquetes, que en el esquema clásico de la casa se encuentra al fondo del patio o peristilo, en la planta baja y ocupando todo el espacio. El otro era el *coenaculum*, que solía encontrarse en frente, sobre el *tablinum*, pero en el piso superior, y estaba

reservado para las comidas más íntimas. El *triclinium* era la sala más importante de la casa, precisamente por el hecho de que la mejor forma de mostrar a los visitantes la categoría social del dueño era invitándoles a comer. Es sorprendente comprobar cómo las modas domésticas de tipo helenístico-romano, que se refieren a la arquitectura y mobiliario, se extendieron por todo el imperio con asombrosa uniformidad.

No vamos a referirnos aquí a los grandes *triclinia* de los palacios regios excavados en Palestina, tales como el Herodium o Masada, porque sería exagerado utilizar sus elementos como término de comparación. Sí lo vamos a hacer con las casas del siglo I d. C., puestas a la vista tras las excavaciones en el Barrio Judío de Jerusalén, de las que ya se habló en el capítulo 5. En ellas se mantiene en líneas muy generales el esquema clásico, y puede conjeturarse, tanto por su ubicación en la planta, como por los materiales hallados, cuál era la estancia dedicada a comedor. En la llamada «mansión», las numerosas y espléndidas salas contiguas pueden hacer dudar sobre cuál de ellas se destinaría habitualmente a triclinio, pero no cabe duda de que una de ellas lo era, puesto que se han hallado entre los materiales dispersos numerosos elementos de comedor, como veremos después.

No tenemos hasta ahora constancia directa acerca de *coenacula* en las casas de Jerusalén, pero la localización de escaleras que suben a una segunda planta, por ejemplo en la «mansión», nos permite sospechar su existencia. Según sus excavadores, las casas halladas en la zona cercana a la actual Puerta de Sión, curiosamente al lado del lugar donde la tradición sitúa la casa del cenáculo de la Última Cena, ciertamente tenían dos pisos, y en algunos casos hasta tres, y no eran simples casas de vecindad, pues los hallazgos de bellos estucos que decoraban el interior de las paredes nos hablan de que se trataba de casas pertenecientes a familias de alta posición social.

El nombre de *triclinium*, aplicado a la sala, proviene del mueble destinado a sentarse en las comidas. Era una especie de sofá, o más bien «chaise longue» con o sin respaldo sobre el que se tumbaba el comensal. La colocación ordinaria constaba de tres de estas camas (gr. *clíne*) rodeando una mesa; de ahí el nombre de triclinio. A veces éstas eran de fábrica y naturalmente estaban fijas al suelo, otras consistían en un bastidor de madera o de hierro, con patas, por lo general muy cuidado y con adornos. Sobre esta cama se colocaba el colchón, con colcha y almohadones. El triclinio en su forma primitiva, como hemos dicho, constaba de tres camas para tres hombres, pues las mujeres comían sentadas a los pies de los varones. Más tarde, ya en el siglo I d. C., las mujeres solían tenderse como los hombres, y el número o la largura de los lechos aumentaba de



26. Relieve romano representando a un comensal recostado, con una mujer sentada a sus pies (Avignon). Véase la mesa de tres patas «cabriolé» para los alimentos, y el lecho vestido que sirve de asiento para ambos personajes.

acuerdo con el de invitados y la capacidad de la sala. La forma de recostarse variaba según las características del triclinio, pero en la época a que nos referimos se había generalizado el que los lechos no estuvieran pegando a la pared, lo que permitía a los comensales tumbarse en ellos, pero con las piernas no sobre el lecho, ni junto a la mesa, sino al exterior casi tocando el suelo, para lo que era necesario eliminar los respaldos del lecho.

La presidencia de la mesa (lat. *magister convivio*), reservada al anfitrión, estaba al fondo del sofá izquierdo según se entra (lat. *locus summus in imo*). A su izquierda, por tanto ya en el sofá central, se colocaba la persona más distinguida (lat. *locus imus in medio*). Los esclavos pasaban por delante para servir los manjares, o por detrás para otros menesteres más prosaicos, con el fin de atender a los comensales.

La mesa central normalmente no era muy grande. Solía ser redonda con tres patas, por lo general de tipo «cabriolé», y era una de las piezas más valiosas de la casa. Podía ser de bronce, o de marfil, o simplemente de madera con remates de bronce. Sobre ella colocaban los esclavos la fuente y bandejas de las que servían a los comensales, cada uno de los cuales tenía su



27. Fragmento de un relieve del siglo I, donde se ve un grupo de comensales recostados en torno a una mesa de tres patas. A la derecha hay una mesa más alta de un solo pie, donde se colocan las bebidas (Ancona). Véase cómo los esclavos acercan los vasos de vino a los comensales.

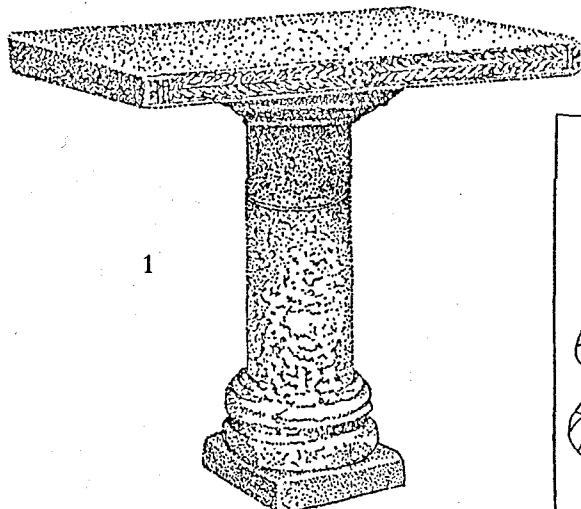
plato en la mano izquierda. En los comedores podía haber también una mesa de piedra alta, de un solo pie en forma de columna, apoyada en la pared, que era el lugar donde se colocaban los recipientes que contenían las bebidas.

Las vasijas de las bebidas allí exhibidas solían ser jarras generalmente metálicas, y a veces se colocaban en el suelo, debajo o junto a la mesa, tinajas grandes que contenían líquidos al por mayor, fuera vino o agua. Pero eran los esclavos los que con las jarras servían la bebida a las copas de los comensales, que solían ser de vidrio, por lo general sin pie alto. A veces eran cálices de doble asa. Los platos podían ser metálicos, pero más frecuentemente eran de loza fina con decoración en relieve y con barniz de color rojizo (*terra sigillata*). Como ellos eran también las tazas. Aunque la comida era trinchada y partida por los sirvientes, por lo que no se necesitaban cubiertos, para los líquidos se utilizaban cucharas. Evidentemente se hacía mucho uso de las servilletas, y los textos clásicos hablan de que los suelos se manchaban con restos de comida.

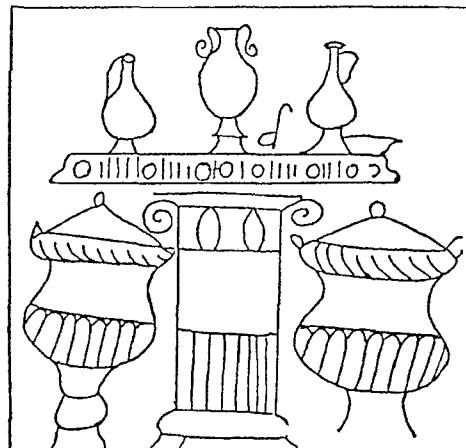
Todo lo que hemos dicho no es más que una generalización simplificada de las múltiples variantes que existían en los usos y costumbres del mundo romano, obtenida de las representaciones en relieves o pinturas halladas en las excavaciones y del material mobiliar recogido en las mismas, todo ello siempre contrastado con lo que dicen los textos de la época. Es posible que algún lector piense que cuanto venimos diciendo deba aplicarse más a los romanos de Pompeya que a los judíos de Jerusalén. Nada más equivocado, como vamos a ver segui-

damente. Es increíble, pero cierta, la difusión que tenían las modas en el mundo romano, en lo que se refiere a costumbres sociales y mobiliario doméstico.

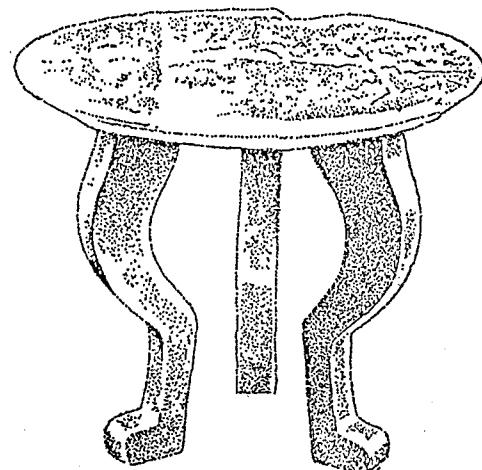
Las casas excavadas en los últimos años en Jerusalén, que datan del siglo I d. C., a las que nos venimos refiriendo, nos han proporcionado las clásicas mesas de trípode con patas en forma «cabriolé». Ya en una de las pinturas helenistas de una tumba en la ciudad palestina de Marisa aparece pintada una de esas mesas. Ahora, en las excavaciones jerosolimitanas dirigi-



1



2



3

28. Mesa de bebidas hallada en una casa de Jerusalén del siglo I (1). Dibujo auténtico del siglo I, que representa una de estas mesas con toda la vajilla (Jerusalén) (2). Mesa de tres patas de tipo «cabriolé», reconstruida. Hallada en Jerusalén. Siglo I (3). Podrá observarse la diferencia entre las mesas de comida y bebida. Bajo éstas aparecen en el suelo sendas tinajas para el agua.

das por Avigad, se han hallado restos de varios ejemplares. Se trata de tapas de mesa de unos 50 cm de diámetro, generalmente de caliza, y a veces de granito negro, las cuales conservan claramente las marcas donde iban insertas las tres patas. Estas no se han conservado, por ser de madera, pero sí los remates metálicos de sus extremidades, en forma de pezuñas o garras de animales. Pero todavía más sorprendente, si cabe, es la existencia de las mesas altas con tablero cuadrado sostenido por una columna. Más aún, dadas sus características y la técnica de su decoración, los arqueólogos piensan que eran de fabricación local, es decir, que había en Jerusalén un taller donde se hacían estas mesas romanas con estilo propio. Se han encontrado numerosos ejemplares. Los tableros suelen ser de unos 85 x 45 cm, con uno o tres de los frentes tallados con distintas decoraciones, principalmente geométricas y vegetales, pero en un caso hay también otros motivos, como es la propia representación de una de estas mesas, con todos los elementos y las jarras, tinajas, etc. Las columnas que sostienen estas mesas van sobre un plinto con una base de varias molduras, y sus capiteles son más bien dóricos, aunque la columna de la mesa dibujada, a la que aludíamos, presenta un capitel jónico. La altura de estas mesas es de unos 70 u 80 cm.

Junto a ellas se han hallado toda clase de jarras metálicas de distintos tipos y grandes tinajas de piedra. Hay preciosas vajillas no sólo de *terra sigillata*, sino de cerámica pintada de un tipo que recuerda al nabateo, que llama la atención por su extraordinaria finura y belleza. Finalmente, la cristalería es muy abundante y de buena calidad, en la mayoría de los casos fabricada en un taller jerosolimitano, pero al estilo romano.

Naturalmente que, entre la gente humilde, en los pueblos o en las pequeñas ciudades provincianas, la vida era mucho más tradicional, y no se disponía de todos esos lujos. También conocemos la vajilla utilizada por ejemplo en Cafarnaún y en otras localidades semejantes. Es la llamada «cerámica común», también de tipo romano, pero mucho más sencilla. Esta ha sido objeto de un interesante estudio por parte de un arqueólogo español, el padre Florentino Díez. Pero no podemos detenernos ahora en su descripción. Aun así, no faltan en las casas de Cafarnaún cerámica de tipo *sigillata* y vasos de cristal.

Si el estilo de realizar los banquetes y el menaje y mobiliario para los mismos era muy similar en la Palestina judía que en el resto del mundo romano, incluidas las ciudades helenísticas de la propia Palestina, que servían de focos difusores, sin embargo lo que se llama la «cocina», es decir, el tipo de alimentos y su condimentación eran bastante diferentes, debido a las prescripciones religiosas judías, que distinguen entre alimentos puros e impuros. Quedaba, pues, eliminado todo

aquellos que no estaban de acuerdo con las complicadas tradiciones dietéticas judías, como la carne con sangre, el cerdo, el conejo, los mariscos, etc., y quizás ya las mezclas en una misma comida de ciertos alimentos, como la carne y los productos lácteos. Por otra parte, existía la costumbre de ingerir la carne de reses matadas inmediatamente antes, costumbre semita que para un occidental resulta inaceptable, ya que pensamos que las carnes deben dejarse «reposar» algún tiempo. Los semitas, en general, aplican a la carne los principios que nosotros reservamos para el pescado, y así resulta que, para ellos, la mejor carne es la «recién matada». Todavía hoy entre los árabes en ambientes tradicionales se sigue este principio, y el autor ha comido un cabrito al que poco tiempo antes había oído balar junto a la tienda de campaña. En el Antiguo Testamento hay numerosos testimonios de esta costumbre (Gn 18, 7; Ex 12, 5-8...). Pero también hay alusiones en el evangelio, como cuando en la parábola del Hijo Pródigo se dice que, para celebrar su vuelta, se sacrificó un becerro cebado para cenarlo aquella misma tarde (Lc 15, 23-24).

Respecto a la bebida, los judíos seguían la costumbre romana de mezclar el vino con agua. A nosotros, las gentes de hoy, ello nos parece algo rechazable, pues el agua estropea el sabor y la calidad del vino. No sabemos lo que pensarán de nosotros dentro de algún tiempo, cuando se diga que en el siglo XX había la costumbre de echar agua al whisky o a la ginebra. En todo caso, la medida obedecía al hecho de que el vino de entonces, aun siendo bueno, era muy áspero, y las técnicas de elaboración ni siquiera habían conseguido eliminar ciertas impurezas o grumos. Por eso, el vino se filtraba y, después, en una especie de «coctelera» metálica (lat. *creterra* o *cratera*), un esclavo experto era quien, de acuerdo con la clase de vino y los gustos del comensal, lo mezclaba con agua. Esta era por lo general caliente, para lo que solía haber en el comedor (no precisamente un frigorífico para el agua, como cabría pensar hoy de acuerdo con nuestros gustos), sino un pequeño calentador portátil (lat. *caldarium*), ya que el vino se tomaba más bien caliente. La costumbre greco-romana de mezclar el vino con agua ha llegado hasta nosotros en un medio tan conservador como es la liturgia. Por eso en la misa aún pervive la ceremonia de echar agua al vino.

Los romanos y también los judíos hacían dos comidas al día, aparte del desayuno; pero la más importante y rodeada de mayor solemnidad era la segunda, es decir, la cena, que solía celebrarse después de puesto el sol.

## 2. Las comidas del evangelio

Ya hemos dicho que las referencias evangélicas a la comida y bebida son múltiples, y que aquí sólo nos vamos a fijar en algunas de aquellas comidas que llamaríamos «solemnes» o banquetes propiamente dichos, pues las comidas ordinarias, sobre todo en el medio rural, eran muy sencillas y tendrían su ceremonial reducido al mínimo.

Se alude y a veces se describen banquetes en los que no interviene Jesús, como el del cumpleaños de Herodes Antípasis, con el baile de Salomé (Mt 14, 6-11; Mc 6, 21-28), o los que se presentan en las parábolas (Mt 22, 1-14; Lc 14, 15-27; 16, 19). Pero hay otros en los que el propio Jesús toma parte, como el «gran banquete» que, rodeado de muchos comensales, le dio en su casa Mateo el publicano convertido en apóstol (Lc 5, 29; cf. Mt 9, 10; Mc 2, 15). Igualmente en el evangelio figuran por dos veces comidas importantes ofrecidas a Jesús por distinguidos fariseos (Lc 11, 37-38; 14, 1-14).

Solamente vamos a analizar aquí tres comidas: la de Caná de Galilea, la de Betania y la Última Cena.

\*

La primera, narrada sólo por Juan (Jn 2, 1-11), formaba parte de una fiesta más compleja, una boda, a la que habían sido invitados Jesús, su madre y los discípulos. A pesar de realizarse en un medio muy modesto, como era la aldea de Caná, presenta ciertos rasgos pretenciosos, lo que nos ilustra acerca de la importancia que en la vida social tenían esos ritos festivos y, dentro de ellos, como uno de los más destacados, la comida ceremonial.

La fiesta de bodas en la Palestina de Jesús duraba varios días y comprendía una larga serie de ritos y actuaciones folklóricas, a los que se alude también en los evangelios en distintas ocasiones. Así, por ejemplo, se formaban comitivas de mozos y mozas que acompañaban al novio y a la novia. Ellos comían y bebían con el novio en una especie de «despedida de soltero», rebosante de alegría, a la que Jesús se refiere para disculpar a sus discípulos que no practicaban los ayunos prescritos (Mt 9, 15; Mc 2, 19; Lc 5, 34-35). En este clima festivo llevaban al novio la última noche de bodas a la casa de la novia. También las mozas, que habían celebrado su fiesta femenina, acompañaban a la novia con toda la parafernalia de luces, propias del acontecimiento, y esperaban la llegada de aquél, que a veces se retrasaba con el jolgorio y los cánticos de la fiesta de los mozos (Mt 25, 1-13). El novio «raptaba» a la novia ataviada con coronas y joyas, y la llevaba a su casa en compañía de las comitivas de muchachos y muchachas; éstos iban

cantando y danzando. Allí celebraban todos juntos la gran fiesta, tras la cual los novios se retiraban a la alcoba.

El banquete, que aparece descrito en el texto del evangelio de Juan, es probablemente el de la última noche, a que antes aludíamos, porque en él se hallan hombres y mujeres, toda clase de invitados –no sólo los mozos del pueblo–, y, sobre todo, por el hecho de comprobarse el agotamiento de las existencias de vino, lo que indica que los cálculos y previsiones habían fallado en vista de la alegría con que especialmente la gente joven había tomado los días precedentes de la fiesta.

La descripción evangélica no nos da en este caso detalles sobre la sala o salas donde se celebraba el convite, ni sobre las características de la comida, aunque sí se deduce que asistía mucha gente. En cambio nos habla de otros extremos que para nuestro propósito son importantes, y que vamos seguidamente a analizar. Nos referimos concretamente a la existencia de un maestresala, del vino y de las tinajas de piedra.

Hablábamos de que el banquete, pese a ser pueblerino, presentaba ciertos visos y pretensiones de empaque. Pues bien, uno de ellos es la existencia de un «maître» contratado para organizar la fiesta, lo que indica la importancia que las familias daban a la misma. Este profesional es conocido en el mundo romano como el *tricliniarcha*. El hecho de que el novio, que era el que pagaba el banquete, tuviera reservada una sorpresa con un nuevo vino, no suponía necesariamente hacer de menos al maestresala, pero éste se sorprende de que, por no haber contado con su experiencia profesional, el novio cometiera el error de dejar para el final el vino de mejor calidad, cuando la gente estaba ya muy saturada de alcohol.

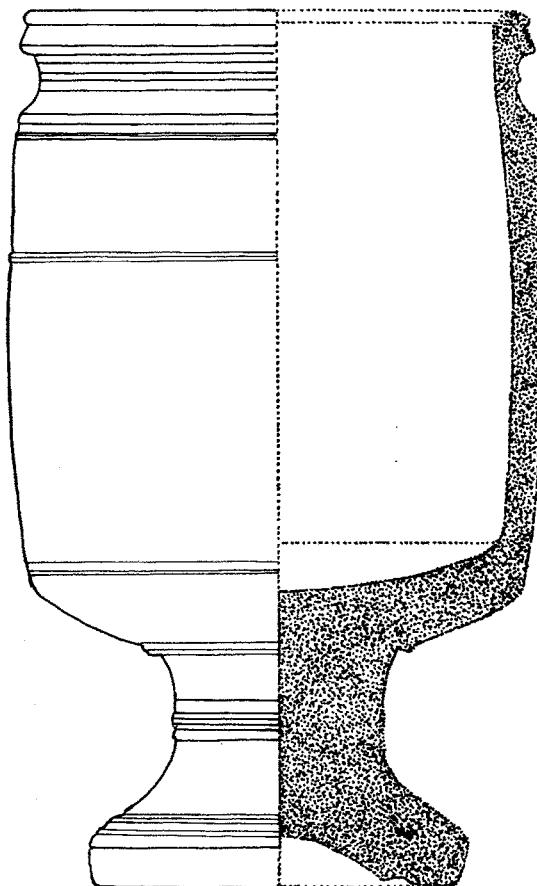
Los judíos, especialmente la gente sencilla, no bebían habitualmente vino, sino que lo reservaban más bien para las fiestas y convites; pero en éstos, sobre todo en las bodas, se bebía en abundancia, y el texto presente lo confirma. Por otra parte, se nos habla de la presencia probablemente en la misma sala de seis tinajas de piedra con agua, e incluso se nos dice la cabida: dos o tres «metretas» (medidas), es decir, entre 80 y 120 litros, teniendo en cuenta que la «medida» equivale a unos 39 litros. La explicación más frecuente en los comentaristas es que se trataba de tinajas con agua probablemente colocadas en el patio, las cuales servían para suministrar el agua para los lavatorios de purificación de acuerdo con las tradiciones judías, principalmente el lavado de manos antes de las comidas (Mt 15, 1-2). Sin negar ese hecho, la arqueología está hoy en condiciones de aproximarse mucho más al texto, y lo vamos a hacer nosotros, una vez más, de la mano del arqueólogo judío N. Avigad.

En las excavaciones realizadas por él en Jerusalén quedó sorprendido por la enorme cantidad de vasijas de piedra de todos los tamaños y técnicas que aparecían en las casas, la mayoría trabajadas en caliza, hechas a torno, que indudablemente acusaban la existencia de una industria de este tipo ubicada en la propia Jerusalén, como es el caso ya citado de las mesas cuadradas y la cristalería. La profusión de recipientes de piedra, a pesar de resultar más caros y menos utilitarios que los de cerámica, se debe precisamente al hecho de que la legislación religiosa judía obligaba a romper y tirar las vasijas de cerámica que habían sufrido algún tipo de contaminación, lo que era muy frecuente dadas las múltiples posibilidades de contraer esta clase de impureza legal, que se producía por el simple contacto con algo o alguien impuro, por ejemplo un ratón o una lagartija (Lv 11, 33), o las personas aquejadas de ciertas enfermedades (Lv 15, 12). Sin embargo, tratándose de vasijas de madera existía, según los citados textos, la posibilidad de recuperar su pureza mediante lavado, sin necesidad de proceder a su destrucción. Pero la *Misná* añade que los recipientes hechos de piedra no se contaminan, y esta es la explicación por la que resultaba más económico comprar vasijas de piedra que de cerámica. De ahí la gran profusión de recipientes de piedra hallados en las excavaciones de las casas jerosolimitanas. Avigad pondera la importancia del texto de Juan, que venimos comentando, considerándolo como uno de los más ilustrativos al respecto, si entendemos que las tinajas eran de piedra no «para», sino «por» las purificaciones de los judíos, lo que incluso parece ajustarse más al texto griego original: «Había allí colocadas seis tinajas (que eran) de piedra conforme (gr. *kata*) a los ritos judíos de la purificación» (Jn 2, 6).

Se trataría, a juzgar por la capacidad indicada en el texto para los recipientes, del mismo tipo de tinajas halladas en Jerusalén, y seguramente procedentes de allí. Tienen una altura de unos 65 ó 70 cm, llegando en raros casos a 80. Presentan un robusto pie, en ocasiones asas y frecuentemente decoración geométrica grabada. Son precisamente las que aparecen dibujadas, bajo una de las citadas mesas cuadradas, en el diseño descubierto en Jerusalén, por lo que cabe pensar que se hallaban habitualmente en el comedor, y que de ellas se extraía el agua para mezclar con el vino, aparte de otros usos. Tampoco se puede afirmar que las seis estuvieran necesariamente en la misma sala.

\*

La segunda comida a que aquí vamos a referirnos es la de Betania, al parecer seis días antes de la muerte de Jesús. La



29. Tinaja de piedra del siglo I, procedente de Jerusalén (Según N. Avigad). Compárese con las representadas bajo la mesa en el dibujo anterior. Así serían las tinajas de la boda de Caná.

escena consta en los cuatro evangelios (Mt 26, 6-13; Mc 14, 3-9; Lc 7, 36-50; Jn 12, 1-8) y tiene lugar en casa de un hombre llamado Simón el Leproso, acaso porque él o alguno de sus antepasados había tenido una enfermedad de piel de la que había curado. En la comida se encontraban también Marta, María y su hermano Lázaro.

Es cuanto menos dudoso que el relato de Lucas se refiera al mismo hecho, a pesar de la similitud de acontecimientos e incluso del nombre del anfitrión. Parece que la acción lucana tiene lugar en Galilea, pero, dado el desconcierto topográfico reinante en la parte central de este evangelio, tampoco puede extremarse el argumento. En todo caso, se trata de una cuestión en la que aquí no vamos a entrar.

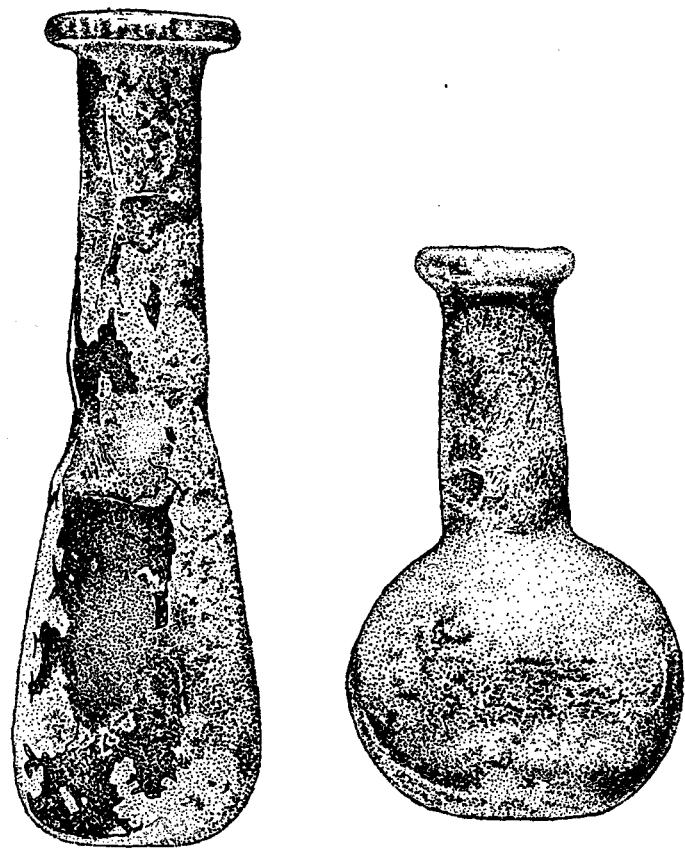
Precisamente nosotros nos detendremos ahora con preferencia en el relato del evangelio de Lucas, porque es el que

más datos aporta desde nuestro especial punto de vista. En él se habla de la costumbre judía, que constituía un protocolo, si no obligado, sí al menos procedente en un banquete de esta naturaleza, de recibir al invitado con el beso de la paz y de hacer que alguno de los criados le lavara los pies y le perfumara la cabeza.

Jesús, una vez que entra en el triclinio, dice Lucas expresamente que se «recostó», al estilo romano según hemos visto. Los lechos para la comida debían ser altos y sin respaldo para que los comensales pudieran sacar las piernas hacia afuera, puesto que, valiéndose de esta postura, la mujer del relato lucano se acercó «por detrás» (gr. *opiso*) a los pies de Jesús y comenzó a acariciarlos y a ungirlos con perfume. También en el banquete romano de Trimalción, descrito en el *Satírico*, unos bellos esclavos van por detrás lavando y perfumando los pies de los comensales. En nuestro caso, la presencia y postura de esta mujer es totalmente distinta de la de otra comida familiar de Betania, también narrada por Lucas (Lc 10, 38-39), donde María «estaba sentada a los pies» de Jesús. Aquí se trata del otro modelo clásico, en el que la mujer se sienta a los pies del hombre, el cual está tendido en un sofá que incluso puede tener respaldo. Ambos modos de asistir a un convite están acreditados en varios relieves de época romana (Fig. 26).

Por su parte, la narración de los otros sinópticos y especialmente de Juan es muy explícita en cuanto al tipo de perfume que llevaba la mujer, la cual aquí figura claramente como María de Betania. Era una libra (327 gr) del precioso perfume de nardo auténtico que llenó toda la casa de su aroma y cuyo precio se estimaba al menos en 300 denarios (Mc 14, 3-5; Jn 12, 3-5), cantidad equivalente al jornal de 300 operarios. El frasco donde se guardaba era de alabastro (Mt 26, 7; Mc 14, 3). La palabra utilizada por Marcos y Juan (gr. *pistiches* = auténtico) probablemente se refiere al perfume de nardo procedente de la India, que era el más caro del mundo según el naturalista Plinio el Viejo. La unción fue sobre la cabeza, como solía hacerse a los invitados, según dicen Mateo y Marcos, pero Juan añade que también derramó el precioso líquido sobre los pies, lo que no es de extrañar dada su copiosa cantidad.

Los frascos de perfume de tipo helenístico-romano son frecuentes en las excavaciones arqueológicas de Palestina, incluidas las de Jerusalén. Hay dos tipos, el fusiforme que suele tener una cronología algo más antigua, y el piriforme con base más o menos globular y cuello muy largo. Suelen ser de cerámica y a veces también de vidrio. Más raros son los de alabastro, pero tampoco faltan; éstos suelen ser alargados y prácticamente carecen de cuello. En la casa jerosolimitana llamada «residencia herodiana» apareció uno del tipo de los de alabastro,



30. Unguentarios de cristal del siglo I, hallados en Jerusalén. Servían para contener perfumes, como el que María derramó sobre Jesús en la cena de Betania.

pero hecho de serpentina verde, de 36 cm de longitud, que además era una verdadera «antigüedad» en su época, y como tal se guardaba, pues el frasco tendría entonces fácilmente unos 400 años de antigüedad.

\*

La tercera comida evangélica que aquí estudiamos es la Ultima Cena, celebrada en la propia Jerusalén la víspera de la muerte de Jesús. Está descrita por los cuatro evangelistas (Mt 26, 17-30; Mc 14, 12-26; Lc 22, 7-39; Jn 13, 1-38). Ya nos hemos referido con anterioridad (cap. 5) al hecho de que puede ser que la casa de la Ultima Cena no coincida necesariamente

con la casa donde después se reunirían los apóstoles. Esta última era la de María, madre de Juan Marcos, bien conocido por otros pasajes del Nuevo Testamento, y al que la tradición atribuye el evangelio de su nombre. La única razón para unificar ambas casas es que, cuando se citan, se hace alusión, tanto en la cena de Jesús como en las reuniones de los apóstoles, a una sala en la segunda planta, es decir, un cenáculo (Mc 14, 15; Lc 22, 12; Hch 1, 13), pero esta circunstancia debía ser relativamente frecuente en las casas de Jerusalén. Leyendo con atención los textos, se ve que en el caso de la Ultima Cena es una casa distinguida y desconocida para los apóstoles, que es utilizada sólo circunstancialmente para ese acontecimiento, mientras que en el segundo caso se trata de una vivienda de gente conocida y de confianza, donde se reúnen los apóstoles que no tenían casa propia en Jerusalén, al ser galileos. Como decimos, se ha supuesto que ésta fuera la casa de Marcos, deduciéndose del hecho de que Pedro, cuando escapa de la prisión, va «a la casa de María, la madre de Juan llamado Marcos, donde había bastante gente reunida y orando» (Hch 12, 12). Lo que sí parece cierto es que ambas casas, la de la Ultima Cena y la de la reunión apostólica, estaban en la Ciudad Alta, y quizás bastante próximas, lo que probablemente haya contribuido también a la fusión de las mismas en el recuerdo tradicional. Pero, en todo caso, esto es un hecho discutible y, para nuestro propósito, secundario.

Tras la localización de la casa, surge el problema de identificación del banquete como tal, si se trata o no de la cena pascual. La cuestión se plantea porque, mientras los sinópticos dicen expresamente que fue la cena ritual de todo judío en la noche del 14 de Nisán, cuando se come el cordero pascual (Mt 26, 17-18; Mc 14, 12; Lc 22, 7 y 15), Juan, que presenta en su evangelio un planteamiento teológico muy especial, hace coincidir la cena con la de la noche anterior (Jn 13, 1; 18, 28; 19, 31). Jesús aparece en su evangelio como «el cordero de Dios» (Jn 1, 29 y 35), que se inmola precisamente el día de su muerte, el Viernes Santo, por lo que sería un contrasentido en esta visión hablar de la inmolación y comida del cordero pascual un día antes. Por su parte, los sinópticos, de acuerdo con su propio planteamiento, se detienen, al hablar de la cena, en la institución de la eucaristía, mientras que Juan, que ha hablado ya de ello con anterioridad (Jn 6, 51-58), lo omite aquí, para no perturbar la línea lógica de su pensamiento. Es decir, una vez más los hechos históricos están dispuestos y forzados conforme a un planteamiento teológico, que prima ampliamente sobre la simple curiosidad biográfica.

Prácticamente nadie duda de que la Ultima Cena fue al atardecer del jueves antes de la pascua. Lo que es objeto de

discusión es si ese día era el 14 de Nisán, es decir, la fecha oficial de la cena pascual, o un día antes. Dicho de otra manera, si el viernes correspondía al día solemne de la pascua, o si aquel año ésta coincidía con el sábado (Jn 19, 31). Por tanto, la pregunta se concreta aún más: la Ultima Cena ¿fue una comida pascual ajustada al rito judío, o simplemente una cena de despedida antes de la pasión? Insistimos en que el tema ha sido muy estudiado y discutido. Vistos todos los argumentos y posiciones, diríamos en resumen que Jesús celebró aquella noche la cena pascual, pero que acaso no era la fecha «oficial» de celebrarla. Ello podía deberse, o a la simple voluntad de Jesús de adelantarla, a la vista de los acontecimientos que se avecinaban para el día siguiente, o al hecho nada improbable de que por desacuerdo en el cómputo del calendario, cosa muy normal en la época, algunos grupos de judíos –tal vez los fariseos– celebraran la fiesta aquel año con un día de desfase respecto a otros –los saduceos–, y que Jesús se atuviera a ello. Sabemos también que los esenios de Qumrán tenían divergencias al respecto y celebraban siempre la cena pascual un martes. Aun hoy en día en Jerusalén raro es el año que coinciden los días de la pascua judía con la pascua cristiana, y, dentro de ésta, la católica y protestante con la ortodoxa, ello debido a los desajustes en el calendario, ya que se trata de un difícil ensamblamiento entre el calendario lunar y solar. Tratando de acoplar todo esto a nuestro calendario vigente, la conclusión más verosímil, de acuerdo con los cálculos astronómicos comúnmente admitidos, es que la Ultima Cena tuvo lugar el jueves 6 de abril del año 30. El día de la muerte de Jesús sería el 7 de abril, y el de la gran fiesta de la pascua el 8. En caso de que prefiriéramos la cronología de los sinópticos sobre la de Juan, entonces la cena hubiera sido posiblemente el jueves 26 de abril del año 31, la muerte de Jesús el 27 de abril, día de la pascua, y el sábado 28 debería su carácter especialmente sagrado a ser un sábado dentro de las fiestas pascuales que duraban siete días. Otras posibles fechas, también situadas entre los años 27 y 34 d. C., parecen menos probables.

Digamos ahora brevemente cuál era el ceremonial de la cena pascual en la época de Jesús. Comenzaba con el *primer plato*, que consistía en una ensalada de legumbres y lechugas amargas con la salsa *haroset* de muchas especias. Este plato iba precedido de la bendición de la primera copa de vino y seguido del escanciamiento de la segunda. Venía a continuación un acto de mayor intensidad litúrgica, con el *haggadá*, donde el jefe de la familia recordaba en arameo la razón por la cual se hacía la cena desde que el pueblo salió de Egipto, aludiendo a lo que se dice en el Exodo: «Cuando os pregunten vuestros hijos qué significa este rito, les responderéis: es el sacrificio de

31. Relieve romano, que representa a esclavos junto a una mesa de bebidas (Tréveris). Uno de ellos toma de la mesa, con la mano derecha, una jarra, mientras lleva un vaso en la izquierda. El otro está llenando ya el vaso.

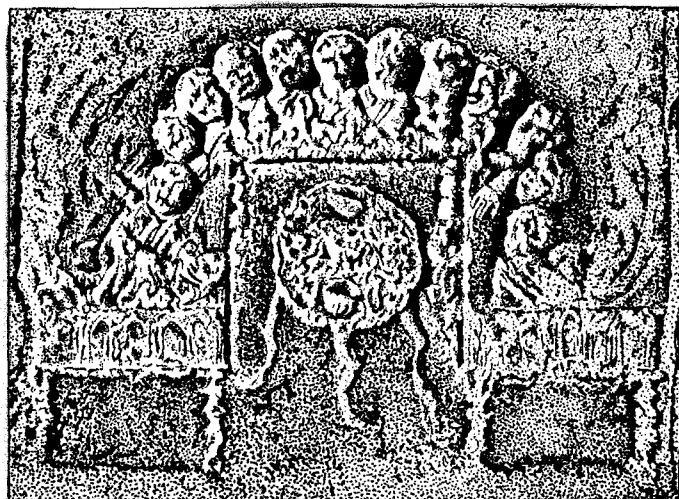


la pascua de Yahvé, que en Egipto pasó de largo por las casas de los israelitas hiriendo a los egipcios y salvando vuestras casas» (Ex 2, 26-27). Después se recitaba la primera parte del *Hallel* pascual (Salmo 113) en hebreo, como alabanza a Dios, y sólo entonces es cuando se bebía la segunda copa. Seguía a continuación el *segundo plato*, consistente en el cordero asado, precedido de la bendición sobre el pan ácimo (sin levadura). Tras la comida del cordero, acompañado otra vez de ensalada, se recitaba la acción de gracias y se bebía la tercera copa. El rito de conclusión consistía en servir la cuarta copa de vino, en recitar en hebreo la segunda parte del *Hallel* pascual y finalmente la oración de alabanza sobre la cuarta copa. Este *Hallel* estaba compuesto por nuestros Salmos 114-118. Se cantaba por uno de los comensales, mientras que los demás repetían a cada verso: ¡aleluya! Habida cuenta de estas premisas, tratemos de comparar los datos evangélicos con nuestros conocimientos sobre la realidad y costumbres del momento.

Tenemos, en primer lugar, el relato del lavatorio de los pies, que sólo aparece en Juan (13, 3-11). Ya hemos dicho que entre los judíos era costumbre bien acreditada que el dueño de la casa ofreciera los servicios de un esclavo o criado para lavar los pies del huésped al entrar éste en la casa. En cambio, no parece que el lavatorio de pies fuera una costumbre integrante del mismo banquete, ni que se hiciera necesariamente en la sala de la cena. La narración de Juan da a entender, por el contrario, que en aquella ocasión tuvo lugar de forma inesperada, después de estar todos echados y dispuestos para la comida. El texto dice: «Se levantó de la mesa, se quitó el manto, tomó una toalla y se la ciñó a la cintura. Después echó agua en una pa-

langana y comenzó a lavar los pies de los discípulos...» (Jn 13, 4-5). La actitud de quitarse el manto para ceñirse una toalla a la cintura es una expresión que indica que Jesús toma la apariencia de esclavo. La toalla ceñida es la que tenían los esclavos que atendían a los invitados en sus necesidades, según lo describe el historiador latino Suetonio. Tal menester lo realizaba la persona que los romanos llamaban *puer ad pedes* (el esclavo que está a los pies), que se situaba en la parte exterior de los lechos. Su misión, según ya indicamos, era la atención del comensal en ciertas necesidades al margen de la comida propiamente tal, por ejemplo en el vómito provocado o natural por la ingestión excesiva de alcohol, que, como sabemos, se daba con alguna frecuencia en los banquetes romanos, o para lavarle los pies, tal y como se explica en el *Satírico* (siglo I d. C.). En nuestro caso, el *paterfamilias* espiritual, es decir, el maestro convertido momentáneamente en esclavo, va a realizar un menester servil, que era el lavatorio de los pies a los invitados, pero en una inusitada ceremonia simbólica: «Vosotros me llamáis Maestro y Señor, y con razón porque lo soy. Pues bien, si yo el Maestro y Señor os he lavado los pies, también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros» (Jn 13, 13-14). Y, por si no estuviera suficientemente claro, insiste expresamente: «Yo os aseguro que un esclavo no puede ser mayor que su señor» (Jn 13, 16). Ni que decir tiene que en las excavaciones de Jerusalén se han hallado jarras y palanganas del tipo de las que pudieron servir para el lavatorio de los pies.

Es, pues, evidente que en la Última Cena Jesús y los apóstoles estaban tumbados sobre divanes sin respaldo y con los



32. Relieve romano del siglo I, que representa un banquete de doce comensales en torno a una mesa redonda de tres patas (Pizzoli). Obsérvese la naturaleza de los lechos y la forma de estar recostados los comensales, con los pies hacia fuera.

pies hacia afuera, de manera que éstos podían ser lavados desde el pasillo, lo mismo que en la cena de Betania anteriormente comentada. La sala o *coenaculum* está muy bien descrita en los evangelios, sobre todo en Marcos, que dice de ella que «era una sala en el piso de arriba, amplia, con divanes y bien preparada» (Mc 14, 15; Lc 22, 12).

Los acontecimientos a que ahora nos vamos a referir nos obligan también a considerar la posición ocupada al menos por algunos de los más destacados discípulos. El tema de las preferencias de puestos en un banquete, que, entonces incluso más que ahora, podía preocupar al anfitrión y a ciertos comensales más celosos de su categoría social, es tratado en los evangelios en más de una ocasión. Precisamente en un banquete, al que asiste Jesús en casa de un fariseo principal, el Maestro, observando la codicia por parte de los invitados de ocupar los puestos de mayor preferencia, propone una parábola basada en este hecho: «Cuando alguien te invite a una boda, no te requesutes sobre el lecho principal, no sea que haya otro invitado más importante que tú...» (Lc 14, 8). Por otra parte, el reino de los cielos en su estadio último es descrito como un banquete, donde también existen puestos preferenciales. Jesús dice que «vendrán muchos de oriente y occidente, del norte y del sur, para recostarse (a la mesa) en el reino de Dios. Y mirad, que son los últimos los que serán los primeros, y los primeros serán los últimos» (Lc 13, 19-30; cf. Mt 8, 11-12; 20, 16). De ahí que la madre de los zebedeos quisiera asegurar los puestos donde se sentarán sus hijos, nada menos que uno a la derecha y otro a la izquierda. Pero –probablemente siguiendo idéntica imagen– Jesús le responde que no es tan importante el lugar cercano al Maestro donde se acomoden para el banquete, cuanto la posibilidad de beber de su misma copa y lavarse las manos en la misma agua, con todo el sentido simbólico que ello encierra (Mt 20, 20-28; Mc 10, 35-45). Esto iba a tener su aplicación puntual precisamente en la Última Cena.

En efecto, el evangelio de Juan es el que se detiene sobre el asunto de los puestos en la cena, y en torno a ello articula el tema de la traición de Judas, mientras que los sinópticos apenas lo tocan, salvo Lucas, que, al margen del asunto de Judas, alude a una pequeña discusión entre los apóstoles sobre quién era el más importante (Lc 22, 24-30). Del relato ya comentado del lavatorio de los pies, parece deducirse que Pedro fue el primero a quien se dirigió Jesús, y de ahí su protesta. Estaría, pues, en el puesto más destacado de la mesa, es decir, a la izquierda de Jesús en el extremo derecho del diván central, lo que los romanos llamaban, según hemos dicho, *locus imus in medio*. Esta distinción para Pedro está en consonancia con toda la larga lista de preferencias en torno a su persona, a que

aluden los cuatro evangelios. A la derecha de Jesús se hallaba Juan, pues en el evangelio a él atribuido se dice que «estaba recostado sobre el pecho de Jesús» (Jn 13, 25). Dicha postura no es forzada, ni constituye en sí un caso raro, sino que se trata de lo normal en una cena de época romana por parte del comensal que se halla a la derecha del *paterfamilias*, y que, estando tendido en el diván, apoyado sobre el codo izquierdo, tiene la cabeza muy cerca del pecho del anfitrión. Es el puesto conocido técnicamente como *medius in imo*, que permite una conversación en voz baja entre ambos comensales, sin necesidad de que se enteren los demás.

Esto es lo que ocurrió, según el evangelio de Juan, en la Última Cena. Jesús había anunciado que uno de los que estaban allí a la mesa le iba a traicionar. Pedro, que, dada su posición en la mesa, a pesar de estar al lado de Jesús se hallaba relativamente distante, por encontrarse en distinto sofá, es quien hace señas a Juan para que, aprovechando un aparte, pregunte al Maestro sobre la identidad del traidor. Juan lo hace así, y Jesús le responde: «Es aquel a quien yo dé un trozo de pan mojado». Moja el pan y se lo entrega a Judas Iscariote. Esto quiere decir que, de acuerdo con el relato evangélico, Judas se hallaba muy próximo, sin duda sentado al lado de Juan, ya que de otra manera no le hubiera sido posible a Jesús darle pan mojado en la salsa *haroset*. Así es como podemos deducir la posición de los primeros puestos de la Última Cena, en donde, por una parte, puede sorprender que Judas estuviera tan bien situado, aunque era de prever, dado que se trataba del hombre de confianza que llevaba la administración, y, por otra parte, se aprecia que el puesto de Juan se hallaba curiosamente de acuerdo con lo que en su día había solicitado su madre Salomé. Quizás alguien piense que tratar de reconstruir la Última Cena, señalando incluso los puestos que ocupaba cada uno de los comensales, sea ir demasiado lejos. A este propósito queremos recordar que nuestro intento no es tanto reconstruir la vida de Jesús, cuanto ambientar arqueológicamente lo que los evangelios dicen, y a esto tratamos de atenernos.

Respecto a la institución de la eucaristía, narrada solamente por los sinópticos, hemos de recordar que el pan utilizado fue indudablemente pan ácimo, es decir, sin levadura, según la prescripción legal (Ex 13, 6-7; 23, 15; Lv 23, 6; Dt 16, 3-4). El pan ácimo que, al menos actualmente, suele usarse en Israel es una especie de galleta fina y consistente que recuerda más a las tradicionales hostias de la liturgia cristiana, que a nuestros panes habituales, que en ocasiones también han sido introducidos en la liturgia moderna. Respecto al vino, éste solía ser más bien abocado, es decir, algo dulce; y en cuanto a la copa o cáliz utilizado por el *paterfamilias* judío de la época de Jesús,



33. Cáliz de piedra del siglo I (Jerusalén). A él podría parecerse el cáliz de la Última Cena.

hay que pensar en un vaso importante de cerámica o cristal, pero en manera alguna puede descartarse, para un acontecimiento como la cena pascual en una casa acomodada de Jerusalén, una copa de más categoría, bien sea de bronce o de plata, sin olvidar en absoluto la copa de piedra, tan en uso entonces en Jerusalén. Esta última podría ser de caliza, de mármol o de alabastro, sin excluir materias más preciosas como el ágata o la calcedonia.

De acuerdo con el esquema antes expuesto acerca del orden de ritos y alimentos en la cena pascual, nos es posible situar con cierta precisión los acontecimientos narrados en los evangelios. Así, la declaración de Jesús de no volver a beber del fruto de la vid hasta su entrada en el reino (Lc 22, 17-18) pudiera haber coincidido con la bendición de la primera copa. El lavatorio de los pies podría situarse a continuación. El asunto de Judas y su precipitada salida del local se situarían tras el primer plato, después de haber tomado la ensalada y la salsa *haroset*. La institución de la eucaristía, por lo que se refiere al pan, deberá acoplarse a la ceremonia de la oración sobre el pan ácimo antes de proceder a la toma del cordero, mientras que la consagración del vino debió venir, dice Lc 22, 20, después de la cena, con motivo de servir la cuarta copa, antes de recitar el *Hallel* final.

# 13

## Proceso criminal y ejecución

Resultará evidente para cualquiera que nos haya seguido hasta aquí que, dado nuestro estilo, no vamos a entrar ahora en disquisiciones jurídicas sobre el carácter de los procesos civiles y penales de Palestina en la época de Jesús. Lo que pretendemos, una vez más, es ceñirnos al proceso concreto de Jesús y tratarlo más bien desde su vertiente arqueológica. Aludiremos a una ineludible ambientación histórica sobre las dos jurisdicciones, romana y judía, coexistentes en el mismo territorio y afectando a las mismas personas, y nos detendremos en la localización topográfica de los hechos sobre el plano de la Jerusalén del siglo I d. C. Finalmente hablaremos sobre lo que la arqueología nos ilustra acerca del suplicio de la crucifixión.

Como todo el mundo sabe, los relatos de la pasión constituyen en los evangelios el elemento narrativo más extenso, más concorde en sus cuatro diferentes versiones, y quizá en la mente de los evangelistas el más importante desde su planteamiento teológico. Se ha dicho incluso que los evangelios no son más que la ampliación del relato primitivo de la pasión, del que, no obstante, existía más de una versión, aunque con variantes menores. Pero no vamos a tratar ahora el tema literario, de tanto interés por otra parte, sobre el que existen numerosas obras a disposición del lector.

Los relatos evangélicos de la pasión se encuentran en Mt 26, 42-75; 27, 1-56; en Mc 14, 43-72; 15, 1-41; en Lc 22, 47-71; 23, 1-49; y en Jn 18, 1-40; 19, 1-37. En total vienen a ser un par de capítulos por evangelio, dedicados al tema.

### 1. La condena del sanedrín

Hemos hablado ya de esta institución en el capítulo 4 y no volveremos sobre nuestros pasos, sino en la medida de lo estrictamente necesario. La idea de apresar a Jesús y someterle a un proceso del que saliera condenado a muerte procede, según los evangelios, del sanedrín o consejo político-religioso de la nación judía. Aunque algunos autores modernos carguen las

tintas sobre la responsabilidad de las autoridades romanas, y vean en el proceso de Jesús un juicio contra un agitador político enemigo del poder romano, esto no se ajusta a lo que dicen los evangelios, ni siquiera tampoco a lo que históricamente sabemos de los años 30 en Palestina, donde al parecer no existían grupos extremistas organizados de carácter revolucionario al estilo de lo que serían años después los zelotas.

A veces se dice que entre los cristianos del último tercio del siglo I había una tendencia al sometimiento e incluso a la adulación a las autoridades imperiales, y que en este contexto encajarían al menos parcialmente los evangelios, en los que se descubre un esfuerzo de excusación a Roma sobre la muerte de Jesús. Es cierto que la comunidad cristiana de la segunda generación, después de la larga espera de la parusía que no llegaba, se muestra conservadora en su doctrina social, conformista con las realidades presentes y dispuesta a valorar muy positivamente cuanto de honestamente bueno pudiera haber en las instituciones romanas, tanto de orden familiar y social, como político. Esta actitud, que a veces contrasta con cierto rigor y radicalismo propio de la primera generación, se traslucen con claridad dentro de la literatura epistolar del Nuevo Testamento. Es el caso de las llamadas cartas pastorales (a Timoteo y Tito), e incluso de Efesios y tal vez Colosenses, que contrastan con el contenido de las cartas inequívocamente paulinas.

Sea lo que fuere de ello, que, en todo caso, no pasaría en sus consecuencias más allá de un cierto matiz filorromano, el hecho es que los cuatro evangelios presentan con toda claridad el distanciamiento de Jesús respecto a todo compromiso político (Mt 22, 15-22; Mc 12, 13-17; Lc 20, 20-36; 23, 14-15; Jn 18, 36-37), y la intención creciente por parte de las autoridades religiosas judías de eliminar al Maestro, pues pensaban que trataba de subvertir la trama de conceptos, que regían la religiosidad por ellos enseñada, con ideas nuevas e inaceptables para la supervivencia del judaísmo (Mt 21, 45-46; 26, 3-5; Mc 12, 12; 14, 1-2; Lc 19, 47-48; 22, 1-6; Jn 5, 18; 7, 44-46; 11, 46-54; 12, 10-11).

El momento de capturar a Jesús llegó, con la colaboración de Judas, la noche de la Última Cena, cuando se hallaban Maestro y discípulos dentro del huerto de Getsemaní en la ladera occidental del Monte de los Olivos. La fuerza pública encargada de esta misión era un grupo heterogéneo enviado por el sanedrín, compuesto por la guardia del templo, criados de los sumos sacerdotes y, según Juan, también por las tropas romanas, sin duda una pequeña patrulla de la cohorte de Jerusalén, pero al frente de la cual el evangelista hace figurar nada menos que a su comandante: el tribuno. El armamento de la

fuerza en cuestión era también heterogéneo, como corresponde a su distinta procedencia. Se habla de porras –arma reglamentaria de los guardias del templo– y de espadas o machetes (gr. *máchaira*), que portarían ocasionalmente algunos de los criados y guardias, cosa que entonces resultaba normal con vistas a la propia defensa, ya que incluso algunos de los apóstoles también las llevaban. Pero Juan habla además del armamento propiamente militar (gr. *ópton*), que corresponde a las tropas romanas. Para alumbrarse en la noche portaban unos y otros antorchas y lámparas (Mt 26, 47-56; Mc 14, 43-50; Lc 22, 38 y 47-53; Jn 18, 3-12).

Una vez preso, Jesús fue conducido a las casas de Anás y Caifás, que según todos los indicios se hallaban en la Ciudad Alta, cerca de la actual Puerta de Sión, según ya decíamos en el capítulo 5. Una tradición sitúa la casa de Caifás donde hoy se levanta la iglesia de San Pedro in Gallicantu, ya bajando por la loma hacia el *Tyropéon*, mientras que otra la localiza en lo alto de la colina, donde actualmente se encuentra el monasterio de San Salvador, perteneciente a los armenios ortodoxos. En la primera se hicieron excavaciones a finales del siglo pasado desde 1889, y recientemente se han reanudado a cargo de F. Díez. En la segunda, en 1971. En ambas se encontraron restos del siglo I d. C., y después de época bizantina, pero el problema no está aún aclarado. En favor de la primera tradición hay algunos indicios arqueológicos y textos que pueden remontarse al siglo VI, mientras que en la segunda las citas llegan hasta el siglo IV.

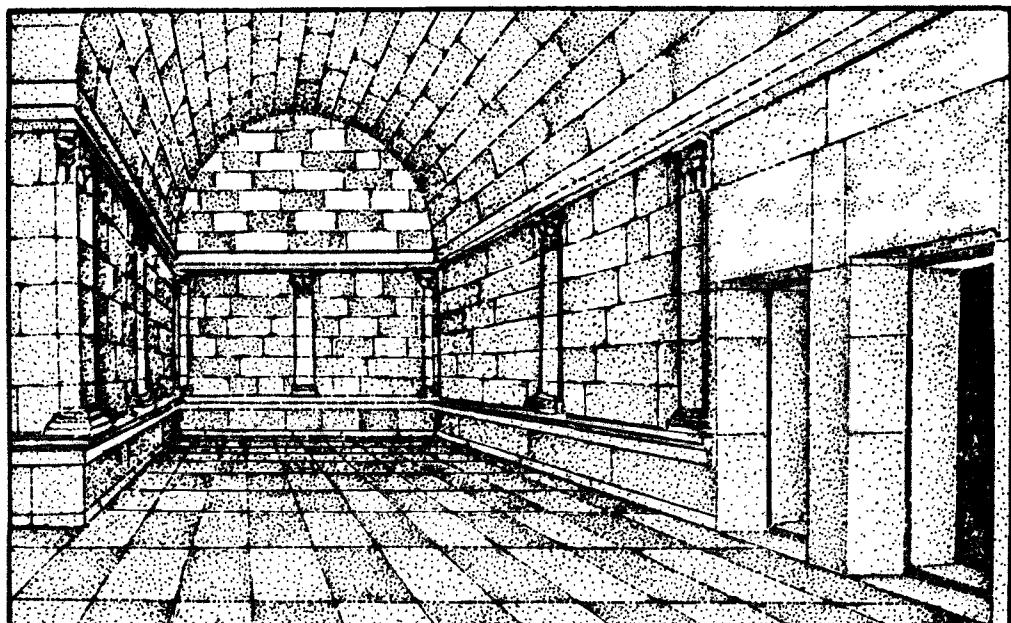
Tan sólo uno de los evangelistas, Lucas, es el que se refiere expresamente a una reunión de madrugada en la sede oficial del sanedrín, para formalizar la sentencia a muerte de Jesús, ya que hasta entonces los acontecimientos se habían realizado en la casa privada de Caifás, el sumo sacerdote aquel año, y la condena carecía de legitimidad (Lc 22, 66-71). Pero también, aunque de forma algo más imprecisa, aluden a esa reunión las narraciones de Mateo y Marcos (Mt 27, 1; Mc 15, 1).

¿Dónde estaba entonces en Jerusalén la sede oficial del alto organismo político-religioso de los judíos? La *Misná* señala una sala del templo llamada de la «piedra tallada», mientras que Flavio Josefo se refiere al edificio *Xystus*, situado fuera del templo, en las inmediaciones del *Tyropéon*, hoy en día localizado y conocido como «Atrio de los Capiteles» o «Atrio Masónico», y al que ya nos referimos en el capítulo 5. Debió ser aproximadamente en la época de Jesús (40 años antes de la destrucción del templo) cuando, según el Talmud, se haría el traslado de sede desde la cámara del templo a ese otro edificio del exterior, junto a la calle del mercado. La cámara de la «piedra tallada» se hallaba dentro del Atrio de los Sacerdotes, en el

complejo sur, y nada sabemos de ella, puesto que allí no ha sido posible realizar excavaciones, pero en cambio sí está estudiada y relativamente bien conservada la cámara del *Xystus*, muy cercana al arco de Wilson. Tiene 25 x 18 m en planta, con pilas adosadas a lo largo de las paredes, que llevan capiteles corintios. El techo presenta una bóveda de cañón. Se cree que la construcción podría datar de la época asmonea y, en realidad, sería una de las dependencias del piso inferior de ese gran edificio con un patio central llamado *Xystus*, desde el que se pasaba al templo por encima del arco de Wilson. No faltan autores que creen que ambas cámaras, la de la piedra tallada y la del *Xystus*, han sido siempre la misma, no estando aquélla en el interior del recinto del templo. En todo caso, es muy probable que aquí fuera juzgado y sentenciado a muerte Jesús por el sanedrín en la madrugada del Viernes Santo.

Pero el problema más difícil, planteado y aún no resuelto, es si el sanedrín podía o no condenar a muerte a un judío, o, para precisar más, al margen de la condena, si el sanedrín estaba autorizado para ejecutar una sentencia capital. Es indudable que, dentro del peculiar ordenamiento jurídico de Palestina en la época de la procura romana, el gran sanedrín o consejo judío poseía atribuciones jurídicas, no sólo para juzgar en el foro religioso, sino también en el ámbito civil y aun criminal, dentro de la legislación judaica y sólo sobre individuos de este

34. Reconstrucción del «Atrio de los capiteles», sede del sanedrín en Jerusalén. Se encuentra en el *Tyropéon*, cerca del arco de Wilson, y debió formar parte del edificio llamado *Xystus*. Aquí sería juzgado Jesús.



pueblo. Ahora bien, puesto que la legislación religiosa hebrea preveía la pena de muerte para determinados delitos, hay que plantearse si esa pena podía ser impuesta y ejecutada al margen de las autoridades romanas.

El caso de Jesús podría ser un buen exponente de la situación jurídica en el país, pues tras la sentencia del sanedrín, es llevado al tribunal romano. No se trata de que la autoridad romana sea quien ejecute la sentencia, ni siquiera quien la confirme, sino del comienzo de un nuevo proceso con nuevos planteamientos. A este respecto puede resultar reveladora la frase contenida en el evangelio de Juan, cuando Jesús es presentado al tribunal romano: «Salió fuera Pilato donde ellos, y dijo: ¿Qué acusación traéis contra este hombre? Le respondieron diciendo: Si éste no fuera un malhechor, no te le hubiéramos traído. Les dijo Pilato: Tomadle vosotros y juzgadle según vuestra ley. Dijeronle los judíos: A nosotros no nos está permitido dar muerte a nadie» (Jn 18, 29-31). Esta afirmación de los dirigentes judíos se halla en principio de acuerdo con la referencia talmúdica de que 40 años antes de la destrucción del templo de Jerusalén le fue retirado a Israel el derecho a juzgar y sentenciar en los casos de pena capital. También lo está con el edicto de Cirene dado por el emperador Augusto hacia los años 7 ó 6 a. C., según el cual la pena capital en todo el imperio sólo podía ser impuesta por los gobernadores. Estos, incluso los de menor categoría, como era el caso de los procuradores, poseían el título documentado en algunas citas de *procurator iure gladii*, es decir, procurador con el derecho de espada (de dictar y ejecutar sentencias capitales). Asimismo Josefo nos cuenta que en el año 62, durante la fiesta de los tabernáculos, los dirigentes judíos entregaron al gobernador a un pseudo-profeta, llamado también Jesús, si bien su patronímico era Bar-Ananías, el cual había hablado de la destrucción de Jerusalén y su templo. El gobernador Albino mandó azotarlo, pero al final lo liberó por no hallarlo culpable, ya que pensó se trataba de un demente.

Sin embargo, no todos los autores modernos están de acuerdo con tal planteamiento, y creen que el sanedrín poseía el derecho de imponer la pena capital en determinadas ocasiones. El mismo párrafo citado del evangelio de Juan termina con estas palabras: «Para que se cumpliera la palabra dicha por Jesús indicando de qué clase de muerte iba a morir» (Jn 18, 32). Esto parece dar a entender que los dirigentes judíos llevan al reo ante el gobernador para que le aplique la pena de la crucifixión, tipo específico de muerte al que ellos no podían condenar, aunque sí a otra clase de muerte, como la lapidación. De hecho, Jesús había sido ya amenazado con este último tipo de muerte (Jn 8, 52; 10, 31-33) y, en otra ocasión, es

una mujer sorprendida en adulterio la que iba a ser ejecutada de esta forma (Jn 8, 1-11; pertenezca o no originariamente este pasaje al evangelio de Juan). También en los Hechos de los apóstoles se habla del apedreamiento de Esteban, muerto en las afueras de Jerusalén (Hch 8, 57-60), y ya nos hemos referido en el capítulo 10 a las inscripciones que había en el templo prohibiendo el paso a los paganos bajo pena de muerte. Asimismo hay otros testimonios de muertes aisladas dictaminadas por las autoridades judías, como la de Santiago el hermano de Jesús, narrada por Josefo.

Salvo las lapidaciones a que se alude en el evangelio de Juan, que no pasan más allá de una simple amenaza sin llevarse a efecto, las otras dos consignadas en Hechos y en Josefo parece que tienen lugar precisamente cuando, con motivo del cambio de gobernador, se produce un vacío de poder. El primer caso debió ser el año 36 al ser sustituido Pilato, y el segundo ciertamente el año 62 con motivo de la marcha de Festo, pues lo dice expresamente Josefo.

Creemos, sin tratar de zanjar por completo una cuestión que presenta muchos matices aquí ni siquiera tocados, que la mejor aproximación al problema real de la jurisdicción del sanedrín en relación con la procura romana se encuentra en el largo relato de la prisión de Pablo en Jerusalén y Cesarea, contenida en los capítulos 21 a 26 de los Hechos de los apóstoles, dejando a un lado el tema de la ciudadanía romana de Pablo y su apelación al César. Precisamente el tumulto se forma en el templo ante la voz de que se ha violado la prohibición a los paganos de entrar en el recinto sagrado. Parece que hay hasta un conato de linchamiento contra Pablo, al que acuden de inmediato los soldados romanos de la Antonia para salvar al perseguido y evitar la muerte, aun ignorando de que se trataba de un ciudadano romano. Ello prueba que la acción llevada a cabo por el populacho instigado por las autoridades religiosas estaba fuera de la ley. Una vez en manos de los romanos, el sanedrín insiste, no obstante, en juzgar a Pablo, y lo intenta realizar tanto en Jerusalén como en Cesarea, prueba de que le asistía el derecho para hacerlo, puesto que se trataba de un judío, pero siempre es con el asentimiento y bajo el control de la autoridad romana, que se reserva para sí la última decisión. Cuando Pablo alega sus derechos de ciudadano romano, apelando al tribunal imperial, queda ya definitivamente rota toda posibilidad de un juicio local por parte de las autoridades judías. Pero, según pensamos, no puede negarse la existencia de una situación un tanto ambigua entre la jurisdicción de ambas autoridades, en la que, no obstante, parece tener la última palabra la romana, reservándose el *ius gladii*. Y, por supuesto, al margen de cualquier proceso que iniciaran los judíos de acuer-

do con su legislación político-religiosa, la autoridad romana tenía siempre el derecho de incoar un proceso criminal o político, dictar sentencia y ejecutar al reo, sin consultar para nada con el sanedrín, como puede verse en multitud de casos de los que habla Flavio Josefo durante los decenios que duró el régimen procuratorial en Palestina.

En el caso de Jesús, hay una sentencia del sanedrín que le condena a muerte (Mt 26, 66; Mc 14, 64; cf. Lc 22, 66-71), pero este consejo decide pasar el caso a la jurisdicción romana acusando al encausado de perturbador político y de rebelión contra el imperio, posiblemente porque piensan que los simples cargos religiosos contra Jesús –el llamarse Hijo de Dios– no tenían peso suficiente ante el prefecto romano como para ratificar una sentencia de muerte. Por eso juzgan más seguro cambiar la estrategia y presentar cargos nuevos, que incluso lleven al acusado a sufrir el suplicio de la cruz.

## 2. Sentencia en el pretorio

El «pretorio» es la palabra técnica que designa el lugar desde el que el gobernador romano ejerce su función administrativa y judicial. Aunque la palabra se refiere directamente al cargo de «pretor», se utilizaba también cuando el gobernador no tenía ese rango y era un legado pro-pretor, un procónsul, un procurador o un prefecto. Por tanto, el pretorio se hallaba, tanto en la tienda del general dentro del campamento militar, como en el palacio de algún antiguo rey, donde se hospedaba el nuevo gobernador romano, como en un edificio de nueva planta «ad hoc» en las ciudades en que éste existía. Así, pues, en Palestina el pretorio estaba normalmente en Cesarea del Mar, residencia habitual del prefecto o procurador, pero también en Jerusalén cuando éste se trasladaba a la ciudad santa en las grandes fiestas y desde allí gobernaba el país y ocasionalmente impartía justicia. Por lo que sabemos a través de Josefo, el gobernador de Judea solía hospedarse, durante sus estancias en Jerusalén, en el antiguo y magnífico palacio de Herodes, situado en la Ciudad Alta, en la zona correspondiente al actual Barrio Armenio.

Jesús fue llevado por las autoridades judías al pretorio en la mañana del Viernes Santo. La palabra pretorio aparece expresamente en tres evangelistas (Mt 27, 27; Mc 15, 16; Jn 18, 28 y 33; 19, 9). Allí es donde se realiza el largo proceso y se pronuncia la sentencia a muerte, y desde allí saldrá el reo llevando el instrumento del suplicio hasta el lugar de la ejecución.

Pero una tradición local no demasiado antigua (hacia el siglo XIII) sitúa estos acontecimientos al norte del templo, en lo que debió ser emplazamiento de la Torre Antonia, y, en consecuencia, la práctica piadosa del Viacrucis se inicia desde allí,

en una escuela musulmana llamada Mádrasa el-Malakiya, hacia el calvario. Otras tradiciones bizantinas más antiguas, pero ya sin vigencia, lo localizaban en el fondo del Tyropéon, en la iglesia de Santa Sofía, situada según algunos casi a la altura del Muro de las Lamentaciones (¿quizá en recuerdo de la sala del sanedrín?).

Sin embargo, sólo los hallazgos arqueológicos, sobre todo en la década de 1930, a los que ya nos referimos en el capítulo 5, provocaron una seria duda sobre el verdadero emplazamiento del pretorio. En efecto, en varios lugares de los alrededores de la Primera Estación del Viacrucis, y principalmente en el convento de las Damas de Sión, aparecieron importantes restos romanos, entre ellos un impresionante suelo de grandes losas, enormes cisternas y otros restos que permitieron «reconstruir» lo que debió ser la Torre Antonia. Resultaba de ello un edificio de grandes proporciones y, sin duda, no exento de las condiciones y lujo necesarias como para haber servido también de residencia ocasional al gobernador. Si a esto se unía el hallazgo del patio enlosado, que recordaba la cita del evangelista Juan de que el lugar donde estaba el tribunal se llamaba *lítostrotos* = el enlosado (Jn 19, 3), parece que no había duda sobre su identificación como el pretorio, donde fue juzgado Jesús. Más aún, en el pavimento romano se veían trazas que indicaban que allí se habían realizado ciertos juegos. Eran grabados sobre las losas que servían de tableros, donde habrían «matado el tiempo» los soldados jugando a los dados y a otros juegos antiguos conocidos por distintas fuentes. Entre éstos había uno que se interpretaba como el «juego del rey», en el que, quien participaba, o acababa siendo rey si ganaba, o era ajusticiado si perdía, naturalmente siempre en forma lúdica. Allí, pues, hay grabada una corona y una espada para cada una de las posibles «salidas» del jugador. Algunos autores no se resistieron a la tentación de pensar que ese juego allí grabado sobre las losas del lítostrotos era el juego que en este caso en forma sarcásticamente real hicieron los soldados con Jesús, al que se refieren los evangelistas (Mt 27, 27-31; Mc 15, 16-20; Jn 19, 1-5) cuando hablan de la corona de espinas, el cetro de caña, el manto y las genuflexiones y saludos a Jesús, antes de llevarle al Gólgota para darle muerte.

Entonces se buscaron también testimonios literarios que pudieran documentar la presencia del gobernador en la Torre Antonia, tratando de interpretar algunos de los pasajes de Josefo en este sentido, aunque, como todos reconocían, los más significativos aluden expresamente al Palacio de Herodes, y Filón dice sin rodeos que los gobernadores, cuando subían a Jerusalén, se quedaban en esta residencia.

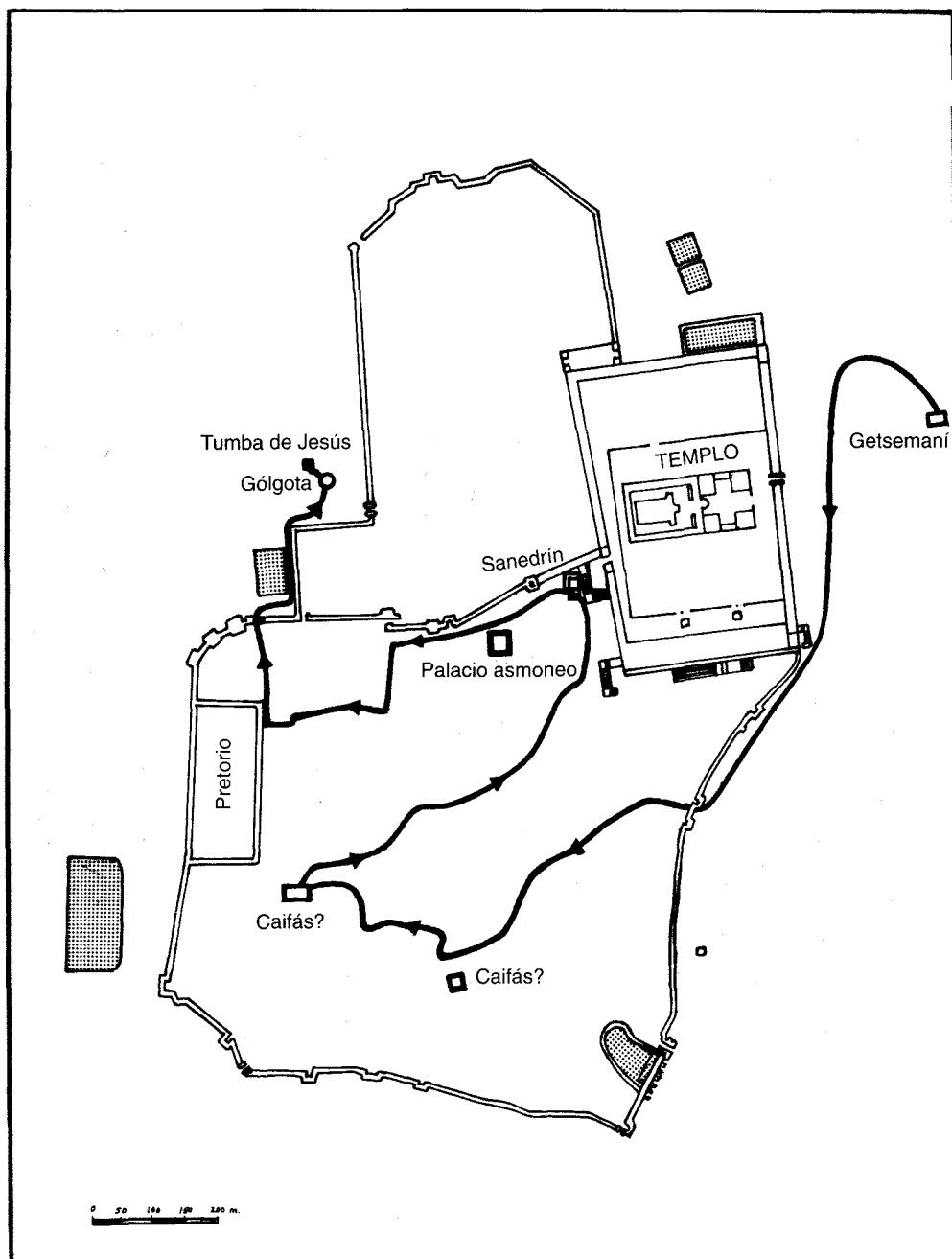
Entre los estudiosos del tema se produjo, a partir de enton-

ces, una doble postura: la de los que defendían la identidad Pretorio = Torre Antonia, representada principalmente por el padre Vincent; y la de los que postulaban la identificación Pretorio = Palacio de Herodes, al frente de la cual estuvo siempre el padre Benoit, ambos profesores en el mismo famoso centro de estudios jerosolimitano, la Ecole Biblique et Archéologique Française. Pero, a partir de la nueva fiebre excavadora y revisionista de los viejos planteamientos topográficos de Jerusalén, con motivo de la caída de la Ciudad Vieja en manos israelíes tras la Guerra de los Seis Días, Benoit aprovechó para revisar a fondo la cuestión, y sus conclusiones han sido reconocidas unánimemente, primero por los aqueólogos israelíes, y después por toda la crítica histórica internacional.

El argumento fundamental consiste en que las «reconstrucciones» de la Torre Antonia no se ajustan a la realidad, ya que los restos arqueológicos hallados no pertenecen a ella. En consecuencia, la torre fue mucho más modesta que lo que se había supuesto, siendo rechazables tanto la reconstrucción de la vieja maqueta de las Damas de Sión, reproducida en varias publicaciones, como la de Avi-Yonah, que forma parte de la famosa maqueta general de la ciudad, que se encuentra en el Hotel Holy Land de Jerusalén. De ahí que la Torre Antonia no reuniera las condiciones necesarias para residencia oficial del gobernador, reduciéndose a un simple cuartel o castillo de vigilancia sobre el templo, donde paraba la cohorte que constituyía la guarnición de la ciudad.

En efecto, el pavimento de losas es del siglo II d. C., rigurosamente contemporáneo del arco de triunfo en parte todavía conservado (llamado popularmente del *Ecce Homo*), que data de los tiempos del emperador Adriano, y todo el conjunto formaba una plaza (lat. *forum*) importante de la ciudad que entonces se llamaba Aelia Capitolina. Los grabados sobre el suelo (lat. *lusoriae tabulae*) serían obra de los niños romanos de los siglos II y III d. C., como en tantas otras ciudades, y aparecen incluso en la misma Jerusalén sobre el antiguo enlosado de la Puerta de la Columna (actual Puerta de Damasco). El gran aljibe es la piscina *Strution* de que habla Josefo, y que en su tiempo estaba al descubierto como las demás de aquella zona de la ciudad. Las bóvedas de cubrición sobre las que descansa el enlosado son obra del emperador Adriano. Los demás restos, escasos la mayoría, o son de la época de la Aelia Capitolina, o de la Jerusalén bizantina, o incluso posteriores, es decir, medievales.

La verdadera Torre Antonia, de dimensiones más reducidas, estaba al sur de la piscina *Strution*, como se desprende claramente de la narración de Flavio Josefo, ya que, durante el asedio de la ciudad en el año 70, los soldados romanos asaltan-



tes tuvieron que hacer una rampa sobre la piscina para poder atacar la Torre Antonia. Esta se hallaba, pues, al sur de la actual calle Sitty Mariam, en la escuela musulmana y los alrededores, siendo más bien estrecha y alargada, aun así lo suficientemente capaz para albergar un cuartel de mil soldados, construida sobre una superficie de terreno que podría calcularse no inferior a 4.000 m<sup>2</sup>.

Resulta, pues, de lo dicho que el pretorio debió coincidir con el palacio de Herodes en la parte más alta de la ciudad, acaso por eso llamado *Gábbatha* (Jn 19, 13), y del que ya hablamos en el capítulo 5. No obstante, y antes de dar por terminado este asunto, es preciso reconocer que aún existen algunos problemas arqueológicos que no están satisfactoriamente resueltos del todo en la propia teoría de Benoit, entre ellos la misma naturaleza del arco de Adriano, que, a juzgar por ciertos indicios arquitectónicos, podría ser más antiguo de lo supuesto, perteneciendo acaso a una antigua puerta de la ciudad, cuya datación habría que llevar al siglo I d. C. Naturalmente, esto no impediría el que en tiempos de Adriano (135 d. C.) fuera aprovechado para una plaza como un arco de triunfo.

Hay otro lugar relacionado con la pasión, del que sólo habla Lucas (Lc 23, 6-12). Se trata de la residencia ocasional de Herodes Antipas, que con motivo de la fiesta podía acudir a Jerusalén como simple practicante de la religión judaica. Pilato, con objeto de descargar su responsabilidad en el proceso de Jesús, enterado de que éste procedía de Nazaret y vivía en Cafarnaún, le envió al tetrarca, aprovechando su estancia en la ciudad. El procedimiento no era legalmente muy ortodoxo, pues en virtud del *forum delicti* (el lugar donde se comete el delito) correspondía a Pilato el juicio y no a Antipas, que en este caso le juzgaría en razón del *forum domicilii* (lugar de origen). El intento de Pilato falló, aunque sirvió para poner tregua a la proverbial enemistad entre ambos personajes. Herodes Antipas residía en Jerusalén en el palacio de los asmoneos, del que nada se conserva en la actualidad, y que al parecer estaba situado en la zona norte del actual Barrio Judío, cerca del Muro I, en la bajada al Tyropéon, a la altura de la actual calle Shonei Halakhot.

35. Plano de Jerusalén con los posibles recorridos de Jesús desde su arresto hasta su muerte. Es aún dudosa la localización de la casa de Cai-fás. El palacio asmoneo era la residencia temporal de Herodes Antipas, adonde fue conducido Jesús desde el pretorio, y luego devuelto. El pretorio debió ser el palacio de Herodes el Grande, y no la Torre Antonia.

De los acontecimientos ocurridos en el pretorio durante el proceso de Jesús vamos a destacar aquí dos, que creemos significativos desde nuestro punto de vista: la cuestión de Barrabás y la flagelación.

En el juicio un tanto «populista» o asambleario en el que, por instigación de los dirigentes judíos, va a ir convirtiéndose poco a poco el proceso de Jesús, Pilato ofrece al pueblo una alternativa presentando al preso Barrabás, comparándole con

Jesús y ofreciendo la gracia de la liberación de este último en vez del primero, ya que en todo caso estaba dispuesto a la amnistía de un encarcelado con motivo de la fiesta de la Pascua, para congraciarse con el pueblo. La escena aparece narrada en los cuatro evangelios (Mt 27, 15-26; Mc 15, 2, 6-15; Lc 23, 17-24; Jn 18, 39-40). Más que un delincuente común, da la impresión de que Barrabás era lo que llamaríamos un preso político. Juan dice simplemente que era un ladrón o bandido. Pero sabemos que esta expresión era la utilizada por los historiadores romanos para designar a los jefes independentistas de cualquier nación del imperio. Así, por ejemplo, Viriato, el héroe de la independencia ibérica, es llamado en las fuentes con el mismo apelativo de ladrón (gr. *lestés*; lat. *latro*). Lo extraño es que este abuso semántico sea perpetrado aquí no por un historiador romano, sino por un judío. Marcos es quien nos da una información más exacta. Dice que Barrabás estaba en la cárcel por formar parte de un grupo de «sediciosos» (gr. *stasiastōn*), que en un motín callejero habían cometido un asesinato. No era un zelota o un sicario, puesto que, según parece, estos partidos aún no estaban organizados como tales en la época de Jesús, sino un ultranacionalista, como otros de cuya actuación tenemos testimonios, que con motivo de una de esas protestas tumultuarias o levantamientos populares había sido el responsable de la muerte de una persona, sin que conozcamos otros detalles, ni sepamos si el hecho estaba directamente relacionado con los conocidos y reiterados problemas que Pilato tuvo con los judíos, de los que ya hablamos en el capítulo 4.

Bar-Abbas, que quiere decir «Hijo de Abbah», era –diríamos al estilo latino– el *cognomen* de una persona, cuyo nombre propio no se cita. Abbah es un nombre bastante corriente entre los judíos de aquella época, y etimológicamente significa «Padre». Algunos códices y versiones del evangelio de Mateo dan por nombre propio a Barrabás el de Jesús. Se llamaría, pues, Jesús Bar-Abbah. También el nombre de Jesús (hebr. *Yoshua* o *Yehosua*) es frecuente en la época, pero, a la vista de que este dato falta en la mayoría de los textos, no resulta seguro. Ciertos autores modernos han querido ver un simbolismo en la pregunta de Pilato que, reconstruida, sería así: «¿A quién quereís que os suelte: a Jesús Barrabás o a Jesús llamado el Cristo?» (Mt 27, 17), es decir, a Jesús como «Hijo del Padre», o a Jesús como el Mesías político? Sinceramente creemos que esto es ir demasiado lejos, pues ni esta variante textual está lo suficientemente documentada, ni ese sentido simbólico de carácter ideológico concuerda con el contexto del relato evangélico. Finalmente no se olvide tampoco que el antropónimo Barrabás podría tener otra etimología: Bar Rabban, más en estre-

cho contacto con la forma en que aparece citado en Mt 27, 16 y con algunas inscripciones en donde se citan personas con este nombre.

Lo que realmente aquí llama nuestra atención es el hecho de que los evangelios se refieran a una costumbre consistente en soltar un preso por la Pascua. La única noticia al respecto es precisamente ésta, y resulta muy extraño que otros autores, especialmente Josefo, que narran las vicisitudes políticas del momento, las tensiones entre los dirigentes judíos y los gobernadores, y entre éstos y el pueblo, omitan un dato tan significativo como la puesta anual en libertad de un preso político. Por eso, algunos autores se inclinan a dudar de la historicidad del relato en cuestión.

Es interesante la tesis de M. Herranz que, tratando de tender un puente entre ambos puntos de vista, se basa en un análisis del texto de Marcos que supone haber sido la base de los demás. Según él, este texto, si se lee con atención, no habla expresamente de la «costumbre» de soltar un preso, como lo hace por ejemplo Mateo. El versículo Mc 15, 6 puede traducirse del griego perfectamente: «Por la fiesta iba a soltarles un preso que pedían», dando un valor de futuro al imperfecto, lo que está de acuerdo con la gramática griega. Además, si pensamos en un trasfondo arameo, la estructura de esta frase y del resto del relato refuerzan aún más tal sentido. No se trataría, pues, de una costumbre, sino de un hecho aislado, según el cual Pilato estaba dispuesto en aquella circunstancia, con motivo de la Pascua, a conceder la amnistía a uno de los presos. Posiblemente la idea y acaso el personaje le habrían sido sugeridos previamente antes de su llegada a Jerusalén. Ahora el pueblo acudía a materializar esta petición, que suponía un esfuerzo aparente de buena voluntad por parte del prefecto. Herranz señala relatos paralelos, en Flavio Josefo, de peticiones populares de amnistía aisladas con motivo de un señalado día. Sólo algún tiempo después, el texto de Marcos, no del todo correctamente interpretado, pudo convertirse en el evangelio de Mateo en una alusión a un hecho que nunca tuvo lugar con esas características: la suelta habitual de un preso el día de la Pascua. Lucas nada afirma realmente al respecto, y Juan, que sí lo hace, podría depender en esto de la misma fuente. De cualquier manera, la existencia de una petición popular de libertad para Barrabás, aun instigada por las autoridades judías en provecho de sus intereses, parece demostrar que el personaje no era un simple malhechor, sino más bien un agitador político.

El otro tema que requiere aquí nuestra atención es la flagelación de Jesús. Los *spiculatores* romanos o soldados encargados de las ejecuciones solían propinar una paliza previa al reo condenado a muerte, con la cual éste iba ya desangrado a la

cruz, y así se aceleraba su muerte, librándole de la terrible espera de horas e incluso días colgado del patíbulo. Parece que estos azotes se daban con látigos de correas finas, y que el número de golpes no sería excesivo, sino el preciso para que el reo, desangrándose, pudiera resistir la marcha cargado hacia el lugar de la ejecución y morir después allí al cabo de un tiempo discreto. Pero había otro castigo independiente, que en ocasiones podía sustituir a la pena de muerte, y era el suplicio de la flagelación. Este se hacía, además de con el *flagellum* ya indicado, con el *flagrum*, donde las tiras de cuero terminaban en huesecillos y bolitas de plomo, que materialmente araban las espaldas del reo, el cual en ciertos casos podía incluso morir durante el suplicio. Para recibir la flagelación, el condenado era atado a un poste alto, o bien a una columna baja que le hacía arquear la espalda; pero los azotes no sólo se daban en esta última, sino en todas las partes del cuerpo. Era probablemente un suplicio tan cruel como la propia cruz, o quizás peor. Josefo dice de aquel otro Jesús que fue azotado por orden del procurador Albino que acabó todo desollado y se le veían hasta los huesos.

Aunque por la sola relación de Mateo y Marcos habría que pensar en el primer tipo de flagelación, parece más de acuerdo con el evangelio de Juan que Jesús sufriera el segundo suplicio, pues en la intención del prefecto estaba el mostrarle así al pueblo para excitar su compasión y después soltarle.

### 3. Crucifixión en el Gólgota

Prácticamente hay unanimidad entre los estudiosos, historiadores y arqueólogos, en lo que se refiere a la localización del Gólgota o Calvario, que se halla dentro de lo que hoy es la basílica del Santo Sepulcro. El llamado Calvario de Gordon, al norte de la Puerta de Damasco, que con intención mística fue allí localizado por el famoso militar británico, y actualmente es visitado por grupos evangélicos, resulta un lugar evocador y hasta piadoso, pero ciertamente no responde a la realidad histórica de los hechos.

El Gólgota de los evangelios, según se ha podido saber por las excavaciones y estudios arqueológicos realizados en la basílica y sus alrededores (Harvey, 1933-1934; Corbo, 1961-1963; Broshi, 1975; F. Díez, 1977-1981), era una roca de unos 5 m de altura, que por la forma de su perfil recordaba vagamente la silueta de una cabeza, y de ahí su verdadero nombre en arameo: *Golgoltha*, que en griego y en latín se ha traducido por «calavera» (Mt 27, 33; Mc 15, 22; Lc 23, 33; Jn 19, 17).

Era una zona extramuros, donde existían los restos de antiguas canteras, y muy próxima a la muralla. Precisamente por efecto de estas canteras había quedado un mogote calcáreo se-

micortado, en uno de cuyos flancos se hallaba una pequeña covacha. En frente, a menos de 40 m, otro tajo en la roca se había aprovechado para hacer unas tumbas excavadas en ella, como era frecuente en todas las afueras de Jerusalén. En este caso, las tumbas, que pertenecían a un destacado miembro del sanedrín por lo que llamaríamos el «tercio seglar» (ni sacerdote, ni escriba), tenían a su alrededor un pequeño terreno acotado, donde un jardinero acudía allí a cuidar las plantas (Jn 20, 15).

No es fácil que aquella roca destacada fuera el lugar habitual de las ejecuciones, que podían hacerse donde se quisiera, ya que de otro modo cabe pensar que no tendría allí tan cerca sus tumbas José de Arimatea, que así se llamaba el rico senador (Mt 27, 57-58; Mc 15, 42-45; Lc 23, 50-52; Jn 19, 38). Acaso por la relativa proximidad al palacio de Herodes, donde tuvo lugar el juicio, y porque todos los acontecimientos se sucedían con precipitación en aquellos días de fiesta, se decidió hincar allí en la roca el patíbulo, consistente en tres gruesos y altos postes, destinados a soportar los palos travesaños o cruces de los que penderían los tres reos que iban a ser allí ejecutados, pues con Jesús había otros dos «ladrones» (Mt 27, 38; Mc 15, 27; Lc 23, 33; Jn 19, 18), sin que podamos averiguar si se trataba de presos políticos o de simples malhechores.

Poco más de cien años después, cuando el emperador Adriano transformaba la vieja y entonces ruinosa Jerusalén en una nueva colonia romana, cambiándole su nombre por el de Aelia Capitolina, decidió realizar reformas urbanísticas importantes en aquel lugar, que por entonces ya quedaba dentro de la ciudad. Como sabía que se trataba de un sitio venerado por los judeo-cristianos, mandó construir en él un templo pagano dedicado a Júpiter. Este descansaba sobre una gran plaza sobrelevada que cubría prácticamente hasta la cima de la roca del calvario, sobre la que se había levantado una estatua a Venus-Afrodita, y enterraba también dentro del inmenso relleno la tumba de Jesús, sobre la cual coincidía la estatua de Júpiter en el templo. Los cuidados muros de contención de la plaza y parte del arco triunfal de entrada a la misma se conservan aún en el Hostal Ruso de San Alejandro, cercano al lugar. Estos restos han sido frecuente y erronéamente considerados de la época de Cristo, como si se tratara de la puerta de la muralla que conducía al Calvario. No es nuestro propósito, como el lector sabe por otros casos, seguir describiendo las vicisitudes que el lugar sufrió a lo largo de la historia y las importantes construcciones que en él se hicieron. Digamos simplemente que el emperador Constantino, a ruegos de su madre santa Helena, construyó allí una impresionante basílica, dentro de cuyo recinto figuraban la roca del Calvario y la propia tumba

de Jesús cortada y separada del acantilado. Estas colosales obras fueron comenzadas en el año 326 y terminadas en nueve años. La actual basílica es una construcción de estilo románico, levantada por los cruzados en la primera mitad del siglo XII.

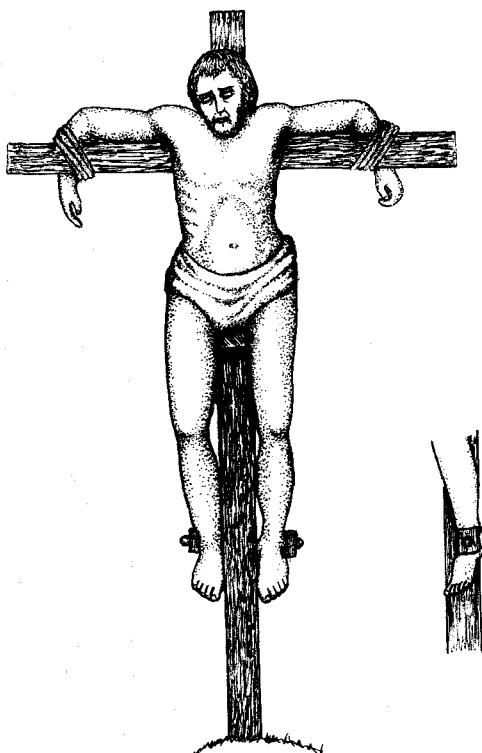
Sobre el tema de la crucifixión en sí se ha escrito mucho, tratando de reconstruir los pormenores, lo que realmente pasaría en el caso de Jesús, de acuerdo con las costumbres de la época. Pero hasta ahora, prácticamente todos los datos procedían de las fuentes literarias romanas que hablaban en general de crucifixión y crucificados. Ahora la arqueología ha descubierto por primera vez la sepultura con los restos de un hombre crucificado, y este hecho se ha producido precisamente en Jerusalén. Más aún, el crucificado era contemporáneo de Jesús, es decir, que data de la primera mitad del siglo I d. C. La excepcional importancia del hallazgo relega a un segundo término las otras noticias hasta ahora manejadas, por lo que vamos a fijarnos casi exclusivamente en el citado descubrimiento. Naturalmente, por una parte, los resultados de la investigación son parciales y de difícil interpretación, lo que se presta a diferentes reconstrucciones; por otra, y teniendo un solo hallazgo, las conclusiones que de él se deducen no pueden generalizarse sin más, ni se puede pretender que la forma de crucifixión propia de aquel caso concreto fuera la única que entonces se practicaba en Palestina. No obstante, es, sin duda alguna, la mejor ilustración que poseemos de lo que los evangelistas narran sobre la crucifixión de Jesús.

El descubrimiento se produjo en la necrópolis de Giv'at ha Mivtar. Ya hemos dicho que por todos los alrededores de Jerusalén hay numerosas tumbas, que a veces se agrupan en determinadas zonas. La que aquí nos ocupa se encuentra no lejos del monte Scopus, a unos 2 km al norte de la vieja ciudad. En esta zona aparecieron tumbas de algunos personajes ilustres. Pero la que ahora nos interesa es una hallada en 1968, que contenía los huesos de tres personas, un niño y dos adultos. Uno de estos adultos se llamaba Juan, hijo de Haggol. Tenía unos 25 años, medía como 1,70 m y había muerto ajusticiado en la cruz; probablemente no era un vulgar malhechor, ya que entonces no hubiera sido enterrado en el panteón de una familia distinguida, sino más bien un nacionalista ejecutado por los romanos.

Los estudios sobre el esqueleto del crucificado fueron publicados en 1976 por V. Möller-Christensen, y después han sido revisados por J. Zias y E. Sekeles en 1985. El hecho de que los enterradores no pudieran desprender uno de los clavos del cadáver sin causar gran destrozo, les obligó a dejarlo *in situ*, y la circunstancia de que dicho clavo llevara adherida madera de la cruz ha permitido obtener aún más datos de lo que cabría

esperar de un hallazgo como éste. Dejando a un lado los análisis y discusiones técnicas, vamos a exponer las conclusiones que de ambos estudios se desprenden.

La cruz en la que el joven Juan fue crucificado era de madera de olivo. Tenía lo que los autores clásicos llaman *sedile*,



36. Reconstrucción ideal del crucificado del siglo I, cuyo cadáver fue hallado en Giv'at ha Mivtar (Jerusalén). La cruz debió tener un pequeño asiento (*sedile*). Obsérvese el sistema de clavar los pies.

un ligero saliente o asiento entre las piernas destinado a prolongar algo la vida del crucificado, ya que de otro modo el peso del cuerpo colgado provocaba una muerte inmediata por asfixia. Algunos textos latinos hablan por eso de «cabalgar en la cruz». Las manos no habían sido perforadas por los clavos, que debieron ir en las muñecas, entre el cúbito y el radio, si bien en esto difieren los segundos investigadores, que sugieren que el ajusticiado pudo ser simplemente atado con cuerdas al palo transversal de la cruz. Las piernas estaban abiertas y ligeramente flexionadas. Respecto a la forma en que los pies iban sujetos a la cruz, hay más de una interpretación. Möller-Christensen cree que había un solo clavo grande y largo (bien conservado en la tumba) para los dos pies. Fue introducido lateralmente en la cruz hasta asomar por el lado contrario. La punta fue retorcida para aprisionar ambos pies y fijarlos sobre

una tablilla. Esta interpretación no ha sido compartida por el arqueólogo B. Mazar, que supone que la tablilla no fue más que una pieza intermedia entre la cabeza del clavo y los dos pies del ajusticado que venían a continuación, los cuales, traspasados por la punta metálica, quedaban fijados con ésta en la cruz en forma frontal. Por su parte, Zias y Sekeles presentan la interpretación más moderna y verosímil. Las piernas abiertas permitían que los clavos —que serían dos— fijaran los pies por el calcáneo a ambos laterales de la cruz. Lo que sucedió es que, mientras que uno de ellos entró derecho y pudo luego ser extraído del cadáver sin problemas, el otro debió tropezar con un nudo de la madera, que lo dobló. Por eso no pudo ser extraído y hubo que romper parte de la cruz al tratar de desclavar el cadáver. Entre la cabeza del clavo y la carne había ciertamente una pequeña tablilla, pero no se ha podido determinar, con absoluta garantía, si era o no de la misma madera que la cruz.

Según Möller-Christensen, las piernas del reo, después de un tiempo conveniente de estancia de éste en la cruz, fueron intencionalmente quebradas para precipitar su muerte. Es lo que hoy llamaríamos el «tiro de gracia», y que los romanos denominaban *crurifragium*, bien descrito en el evangelio de Juan, aunque aplicado a los ladrones y no a Jesús (Jn 19, 31-34). Para Zias y Sekeles, no hay pruebas suficientes para afirmar que con el crucificado Juan se hubiera realizado esta práctica.

Normalmente, como ya hemos dicho, los reos llevaban al patíbulo el pesado travesaño de la cruz, probablemente yendo ya amarrados los brazos a él. En el caso de Jesús, y probablemente debido a su agotamiento, a poco de salir la comitiva se obligó a un transeúnte que cargara con el madero, por cierto que esa persona, llamada Simón de Cirene, era bien conocida de la comunidad cristiana de las primeras generaciones, pues resultaba ser el padre de dos cristianos distinguidos, Alejandro y Rufo (Mt 27, 32; Mc 15, 22; Lc 23, 26). Al llegar al lugar de la ejecución, se fijaba definitivamente el palo a los reos, clavando a éstos si fuera preciso, y después «era elevado» (es la palabra técnica) sobre el poste vertical previamente fijado en el suelo con las debidas garantías, ya que tenía que soportar un considerable peso.

La causa (lat. *titulus*) iba escrita en un letrero que solía llevar el reo colgado al cuello, o lo portaba delante alguna otra persona del cortejo, o incluso iba siendo proclamada en voz alta por un pregonero. En el caso de Jesús, lo único que sabemos es su contenido escrito en tres lenguas (latín, griego y hebreo): «Jesús Nazareno, Rey de los Judíos», y el hecho de que fue fijada en la cruz sobre la cabeza del crucificado para que

resultara bien visible, lo que provocó las protestas de los dirigentes judíos, que no estaban de acuerdo con la redacción del texto (Mt 27, 37; Mc 15, 26; Lc 23, 38; Jn 19, 19-22).

Había dos costumbres, no romanas sino judías, que en el caso de la ejecución de Jesús debieron ser respetadas por el centurión encargado. Una, la de proporcionar al reo una pócima hecha de vino y mirra, destinada a adormecerle y así mitigar algo los dolores; y la otra colgarle de la cintura un paño para cubrir sus partes. De ambas se habla en las fuentes judías con motivo de otros casos. A la primera se refieren expresamente los evangelios, aunque se dice que Jesús rehusó tomar la bebida (Mt 27, 34; Mc 15, 23), mientras que no se menciona la segunda, que, cabe pensar, sería también respetada en este caso. Jesús, como todos los reos, había sido desnudado, y sus vestidos repartidos entre el piquete de ejecución, según la costumbre. No hay que confundir la pócima embriagante, a la que nos hemos referido, con el agua acidulada, bebida refrescante que ofrecieron a Jesús estando ya en la cruz poco antes de morir, y que él aceptó. Ya nos hemos referido a ella en el capítulo 4.

# 14

## Los ritos funerarios

Una vez más, para intentar comprender las narraciones evangélicas sobre la sepultura de Jesús, se hace precisa una ambientación arqueológica y previamente una mentalización sobre la manera de pensar y sentir de aquellas gentes en torno a la idea de la muerte y al trato con los cadáveres.

En nuestra cultura occidental, que hunde sus raíces en Roma, la muerte supone una ruptura violenta de los vivos con el difunto. Esta separación definitiva culmina el día del entierro cuando la comitiva despide al cadáver, que recibe sepultura, naturalmente al margen de las creencias en la otra vida y su contacto con ella a través de prácticas piadosas o rituales. El muerto es «enterrado» y el cuerpo inicia su proceso natural de descomposición, sin que por lo general vuelvan a verse más los restos humanos, a no ser que, por razones especiales y al cabo de varios años, los huesos hayan de ser trasladados. Esta forma de comportarse ante la muerte está de acuerdo con nuestra costumbre de cubrir con tierra el cadáver, o cuanto menos encerrarlo en un sarcófago herméticamente cerrado o tapiarlo dentro de un nicho. En todo caso, la idea es la misma, y los romanos lo expresaron mediante una frase lapidaria, que no suele faltar en ninguna sepultura de la época: *Sit tibi terra levis* = Que te sea liviana la tierra. También la otra costumbre romana de incinerar los cadáveres reduciéndolos a cenizas que se guardaban en una urna depositada en un panteón de pequeños nichos («columbario») expresa la misma idea de ruptura definitiva entre el mundo de los vivos y los muertos.

En el antiguo Próximo Oriente no se vivían tan drásticamente estas realidades. En Egipto, por ejemplo, la técnica había progresado lo suficiente como para que se garantizara la conservación indefinida del cadáver mediante la momificación, y esta misma práctica, aunque no tan refinada como allí, se llevaba a cabo en otros países como la misma Palestina, donde los cadáveres eran embalsamados.

Estos cuerpos con ciertas garantías de conservación eviden-

temente no eran enterrados, sino depositados en una nueva casa de muertos, la tumba por lo general excavada en la roca y que constaba de distintas habitaciones y dependencias, a veces bien decoradas artísticamente y en las que se depositaban los objetos y pertenencias del difunto. Y lo que resulta aún más significativo es que esa casa de muertos podía ser visitada y frecuentada por los vivos, celebrando en ella reuniones y hasta banquetes. En Egipto, donde las tumbas de los reyes y grandes señores constituyeron un verdadero tesoro a causa del valor de los objetos en ellas depositados, esta convivencia hubo de cancelarse por temor al robo: así, se ocultaba la entrada del sepulcro y se construían falsas puertas y corredores sin salida con objeto de disuadir a los saqueadores de tumbas, que era un oficio tristemente extendido ya en la época faraónica. Donde las sepulturas carecían de tales tesoros, como en la Palestina de tiempos históricos, estas casas de muertos no sufrieron la ruptura con el mundo de los vivos, y éstos acudían allí con alguna frecuencia y, en la manera de lo posible, estaban en contacto con los difuntos, a pesar de que para la legislación judía este contacto acarreaba una impureza legal pasajera (Lv 21, 12; 22, 5; Nm 19, 11-12).

No nos ha de extrañar, pues, que en los evangelios se hable tanto de ir y venir al sepulcro, entrar en él, correr la losa, llevar perfumes, encontrarse a gente dentro, etc., conceptos todos ellos que a un occidental pueden parecer un tanto ajenos a su mentalidad. Por eso vamos a exponer ahora cuáles eran las principales costumbres funerarias de los judíos en época romana.

## 1. Las tumbas

La cantidad de tumbas judías de los períodos helenístico y romano, halladas hasta ahora en Palestina, es ciertamente muy elevada. Por ceñirnos sólo a Jerusalén, hay que señalar más de una docena de conjuntos, en los que el número de tumbas es considerable. Estos conjuntos son: al norte, Giv'at ha Mivtar, donde apareció la sepultura ya citada de Juan el crucificado; otra tumba importante con restos de más de 30 individuos e inscripciones con los nombres de Simeón, Absalón y otros; la tumba de «Simón, constructor del templo», que sería uno de los maestros de obra o artistas que colaboraron en la gran obra constructora de Herodes; la tumba de Matatías, con una larga inscripción dedicada por el sacerdote Abba, hijo de Eleazar.

Otro conjunto importante se hallaba en la vecina colina conocida con el nombre de French Hill, excavado a partir de 1968. No lejos y un poco al sureste se encuentra el monte Scopus, sede actual de la famosa Hebrew University. Aquí apareció, entre otras, la importante tumba de Nicanor de Alejan-

dría, que fue un personaje conocido, el cual donó las puertas de bronce del templo, y de ahí que una de ellas llevara su nombre. Esta tumba fue estudiada ya en 1928. También hay que citar aquí el sepulcro de Jonatán el Nazarita, con su hijo Hannania y su mujer Salomé, descubierto en 1966, y el importante grupo de cinco cuevas mortuorias hallado en 1972.

Debemos referirnos ahora, un poco más al sur, cerca de la catedral de San Jorge, a la famosa tumba de la familia de la reina Helena de Adiabene, convertida al judaísmo. Esta tumba es comúnmente conocida por el nombre de «Tumba de los Reyes», y es uno de los monumentos funerarios más fastuosos de Jerusalén.

Sobre el Monte de los Olivos hay, entre otras, dos importantes necrópolis. La llamada del «Dominus flevit», por encontrarse junto a la iglesia de este nombre, excavada y estudiada entre los años 1953 y 1955 por el padre Bagatti y J. T. Milik, y la de Betfagé, de tumbas modestas, pero de gran interés.

Ya en pleno valle de Josafat en la garganta del Cedrón se encuentra un conjunto muy numeroso y, sin duda, el de mejor calidad, con la llamada «Tumba de Josafat», de ocho cámaras en su interior; la llamada de «Absalón», que, siendo de forma cúbica, está exenta, rodeada de columnas jónicas y cubierta por un cono evanescente en forma de chapitel; la tumba de los sacerdotes Bene Hezir, con una fachada de columnas dóricas; la llamada de «Zacarías», exenta al haber sido recortada la roca, con columnas jónicas y cubierta por una pirámide; y otras menos espectaculares, pero no por ello faltas de interés.

Algo más al este, ascendiendo a la aldea de Siloé, se hallaron otras tumbas, entre ellas una con 30 osarios bien decorados y con una inscripción aramea. Otra de ellas ha ofrecido una inscripción que se refiere a Alejandro de Cirene.

Al sur de Jerusalén, en la Colonia Alemana, se encuentra la tumba de la familia Dositeo, y algo más allá, en el barrio Talpiot, se halló otra tumba que contiene repetidas veces el nombre de Jesús.

En el valle del Hinnón está la tumba de la familia de Herodes. En su interior hay sarcófagos bien decorados, y una gran piedra redonda tapa la entrada exterior.

Bastante más al oeste se halla la tumba de Jasón en la calle Alfasi, con una sola columna dórica en la fachada. Tiene inscripciones en griego y arameo, y un bello dibujo de un barco.

En el noroeste de la ciudad, en el barrio Sanhedria, acercándose ya hacia Giv'at ha Mivtar por donde hemos comenzado, se encuentra la espléndida tumba llamada del Sanedrín,

con una bella fachada con frontón. El interior está muy desarrollado, con una sala central de 33 m<sup>2</sup>. En sus alrededores existen otras tumbas de interés.

Es muy interesante señalar los nombres de personas que aparecen en los sepulcros, porque muchos se encuentran también en los evangelios, lo que indica que eran bastante frecuentes en la época. Este es el caso de Jesús, Simón, Juan, Marta, María, Lázaro (Eleazar), José, Judas, Matías, Salomé, Zacarías, Abba (Barrabás), Natanael... y algunos que probablemente se refieren al propio personaje que aparece en el evangelio, como es el caso de José Caifás, el sumo sacerdote, cuya posible tumba ha sido hallada en 1990 en la citada necrópolis de Talpiot, donde uno de los doce osarios encontrados en aquélla llevaba la inscripción: Joseph Bar Kaifa.

Especial expectación causó en 1873 el descubrimiento en la necrópolis de Siloé de la tumba perteneciente a una familia, entre cuyos miembros figuraban los nombres de Marta, María, Lázaro y Jesús, por cierto que este último estaba por dos veces seguido de una cruz. Pero evidentemente se trata sólo de una asociación casual de nombres, porque, además de los aquí señalados, hay otros, y las cruces no sólo afectan al nombre de Jesús, sino también, por ejemplo, al nombre de Judas. Uno de los Jesús de la tumba aparece además nombrado como padre de Simeón. Se ha sugerido que las cruces podrían indicar que se trataba ya de cristianos, pero no es seguro.

Mayor escándalo provocó en su día (1931) el hallazgo de un osario con la inscripción aramea: «Jesús, hijo de José». En

A black ink transcription of the Aramean name 'Yeshua' (Jesus) in a cursive script. The characters are stylized and fluid, with a vertical stroke on the left and a horizontal stroke on the right.

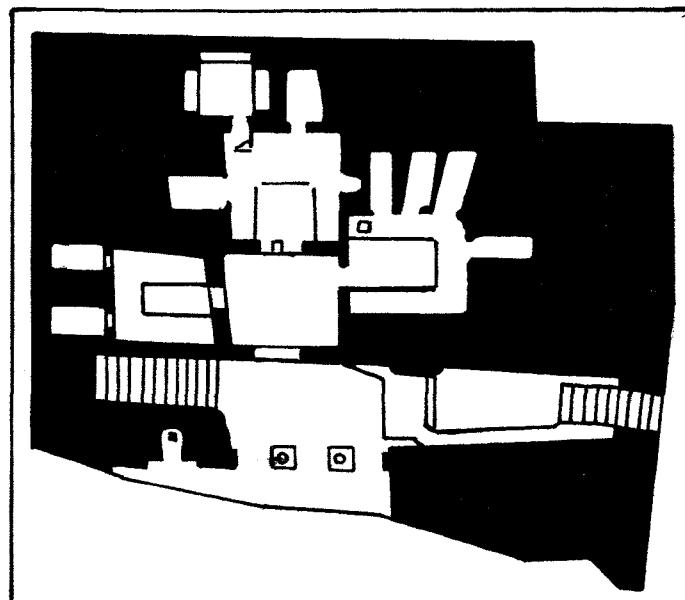
A black ink transcription of the Greek name 'Iesou Christou' (Jesus Christ) in a cursive script. The characters are more formal than the Aramean ones, with distinct strokes for each letter.

37. El nombre de Jesús en arameo y griego, escrito en tumbas de Jerusalén. Jesús era un nombre bastante frecuente en el siglo I d. C., como ha podido comprobarse por las inscripciones funerarias.

ciertos medios judíos, incluso arqueológicos, se habló de que podría tratarse de la verdadera sepultura de Jesús, pero la maría cedió ante la realidad de los hechos.

Veamos ahora, en plan de síntesis, cuáles son los elementos característicos de las tumbas judías de Jerusalén en la época de Jesús. Estaban siempre excavadas en la roca y se hallaban en las afueras de la antigua ciudad. Las de familias y personajes distinguidos presentan una fachada al exterior de carácter arquitectónico clásico con columnas. El paso entre este atrio exterior, cuando existe, y el interior de la cavidad está en ciertas ocasiones cerrado por una puerta de piedra rectangular, y en otras por una gruesa piedra redonda que puede correrse, haciéndola deslizar por una ranura en la roca. Este es el caso de la tumba de la reina Helena, la de la familia de Herodes y la de algunos sepulcros de Betfagé, así como de otros lugares fuera de Jerusalén (Abu Gosh, Nablus, etc.).

Una vez dentro, aparece en primer término una sala rectangular, casi cuadrada, cuyas dimensiones varían según la categoría de la tumba, aunque habitualmente puede tener unos 3 m de lado. Suele presentar en las paredes un banco corrido, tallado en la roca. De esta sala parten los pasillos que conducen a las cámaras mortuorias propiamente dichas, donde las sepulturas son de dos tipos. El primero, en arcosolio, es decir, una repisa tallada en la pared y cobijada bajo un arco. Sobre ella iba depositado el cadáver. A veces encima del arco o en otro lugar cercano hay un entalle, que suele ser de forma trian-



38. Plano de la tumba de los Bene Hezir en el valle del Cedrón (Jerusalén). Véase el atrio con las columnas, la sala central y las cámaras mortuorias con arcosolios y nichos.

gular, para colocar en él una lámpara de aceite. El otro tipo de sepultura es el modelo que los romanos llamaban *loculi* y los judíos *kokhim*. Se trata propiamente de nichos para introducir en ellos el cadáver. Finalmente suele existir en las propias cámaras un lugar para depositar unas arquetas destinadas a guardar los restos después de su descomposición. Son los osarios, que están por lo general cuidadosa y artísticamente decorados con motivos vegetales, como rosetas, plantas, esvásticas, etc. A veces, los tres tipos señalados pueden darse cita en la misma cámara mortuoria. En otros casos, las cámaras pueden «estar especializadas» en uno solo de los tipos. Con frecuencia, en las tumbas importantes estas cámaras se multiplican incluso en distintos niveles, siendo necesario el paso no sólo a través de corredores, sino también de escaleras, siempre todo tallado en la piedra.

En ocasiones, y tratándose de grandes mausoleos, existe toda una estructura exterior complementaria, donde hay escalinatas talladas, aljibes y conducciones de agua, lugar para tomar los baños rituales de purificación, etc., como es el caso de la tumba de la reina Helena de Adiabene. En cambio, en los sepulcros menores ni siquiera hay cámaras mortuorias independientes, pues los *loculi* pueden abrirse en las paredes de la propia sala interior. La altura del techo en esta sala varía según la categoría de la tumba. En algunas se puede estar muy cómodamente de pie, en otras en cambio no. La puerta siempre es de reducidas dimensiones, de forma que no se puede entrar por ella erguido. Suele tener en el interior unos peldaños tallados en la roca, tras descender los cuales el visitante se encuentra ya más cómodo en la sala. Este tipo de puertas se repite a la entrada de las cámaras mortuorias.

Parece probable que los pobres sepultaran a sus muertos simplemente bajo tierra, ya que la construcción de las tumbas excavadas en la roca resultaba indudablemente cara.

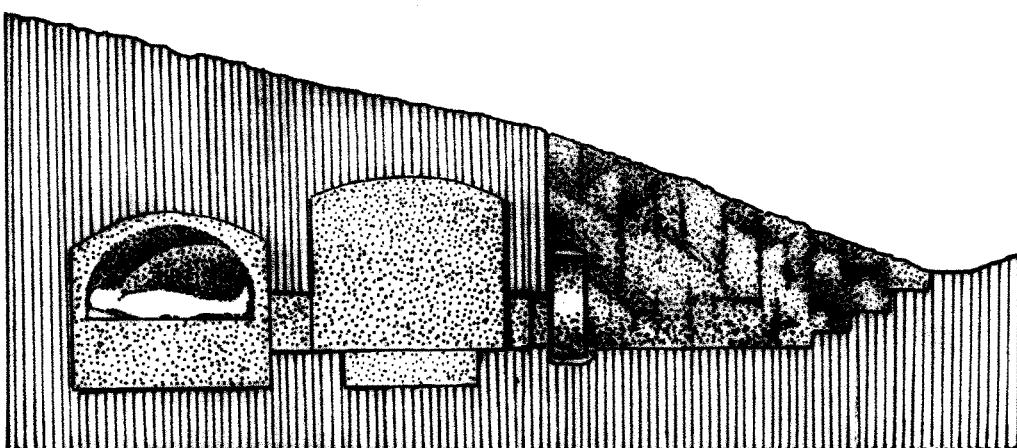
La tumba de Jesús, según los evangelios, se ajustaba a estas características generales. Era una tumba rica y, por tanto, cabe suponer que relativamente amplia, como corresponde a su dueño, que era un personaje importante, el senador José de Arimatea. Pero en cambio estaba, al parecer, destinada a un solo enterramiento, lo que no es frecuente, aunque puede pensarse que en los proyectos de su dueño podría figurar la idea de ampliarla en el futuro excavando la roca para hacer otros corredores y cámaras, ya que sí se consigna que la tumba estaba recién hecha, es decir, era nueva y nadie se había enterrado aún en ella (Mt 27, 60; Lc 23, 53; Jn 19, 41).

Ya hemos visto que todas las tumbas judías están diseminadas por las afueras de la ciudad rodeándola por sus cuatro cos-

tados. También sabemos que en la época de Jesús la zona del Santo Sepulcro quedaba fuera del recinto amurallado y que la estructura del terreno se prestaba a su utilización para horadar cuevas funerarias, puesto que las antiguas canteras habían dejado a la vista la roca, e incluso había paredes lisas bien cortadas que favorecían la construcción de fachadas y servían de punto de arranque para la excavación de tumbas. De hecho, junto a la tumba que sirvió para Jesús, había otra, cuyos restos se conservan todavía dentro de la actual iglesia del Santo Sepulcro en la rotonda, detrás del Sepulcro, en un local que pertenece a la comunidad siro-jacobita. La tumba de que hablamos debió ser grande, pues lo que queda no son más que los restos de ella que consisten en una cámara con *loculi* o nichos. Toda la parte anterior de la tumba fue destruida cuando Constantino hizo cortar las rocas adyacentes al Santo Sepulcro para construir su gran basílica. También existen los restos de una tercera tumba, que más tarde fue convertida en cisterna.

Podemos hacernos una idea bastante precisa de lo que fue el sepulcro de Jesús, pues éste se conserva, aunque muy modificado, y desde luego exento, ya que, como acabamos de decir, los arquitectos del siglo IV destruyeron la pared rocosa y aislaron la tumba para que quedara dentro del recinto de la basílica. Se mantiene la estructura y las dimensiones de la sala previa, aunque ésta es hoy de fábrica, y parece que lo fue ya en los planes arquitectónicos de Constantino. Esta sala comunicaba directamente con la cámara mortuoria a través de una de esas puertas bajas de las que hemos hablado, la cual aún se conserva. La cámara mortuoria era muy pequeña, pues sólo contaba con un arcosolio a la derecha, donde fue depositado el cuerpo de Jesús, cuya repisa se conserva en parte, bajo la actual losa de mármol que la recubre. Que el tipo de sepultura

39. Reconstrucción ideal de la tumba de Jesús, junto al Gólgota. En primer término, a la derecha, el atrio y la piedra redonda que tapaba la pequeña puerta. A continuación, la sala con los bancos corridos. Finalmente, el acceso a la cámara mortuoria, ésta última con arcosolio.



era en arcosolio y no en nicho se desprende de la narración de Juan (Jn 20, 12).

Los evangelios, además de reafirmarse en que era una tumba excavada en la roca (Mt 27, 60; Mc 15, 46; Lc 23, 53), señalan que su entrada se cerraba con una gran piedra redonda, capaz de deslizarse, según el modelo que ya conocemos (Mt 27, 60 y 66; 28, 2; Mc 15, 46; 16, 3-4; Lc 24, 2; menos expresivo en este aspecto Jn 20, 1). Su entrada consistía en una puerta pequeña, a la que había que «asomarse» para ver el interior (Jn 20, 5).

## 2. Costumbres mortuorias

Entre los judíos, el muerto de una familia acomodada solía ser parcialmente embalsamado. No era la momificación egipcia de una refinada y costosa técnica, que se prolongaba durante muchos días y que llevaba consigo, entre otras cosas, la extracción del cerebro y las vísceras del cadáver, que después se depositaban en una urna especial (*canope*) guardada en la misma tumba. Los judíos se limitaban a un simple embalsamamiento a base de ungüentos y perfumes, que iban siendo depositados a medida que se realizaba una cuidadosa envoltura con lienzos que cubrían todo el cuerpo. Esta operación podía ser completada después que el cuerpo fuera depositado en la tumba, sobre todo si éste reposaba en un arcosolio perfectamente accesible, pues en caso de tratarse de un nicho hubiera sido preciso no introducir el cadáver en él, sino dejarlo reposando sobre el suelo, o mejor sobre uno de los bancos corridos de la pared. En todo caso, en la mentalidad y costumbres de entonces entraba perfectamente la idea de volver al sepulcro, tras el día del enterramiento, y manipular en el cadáver lo que fuera necesario.

El capítulo 8 de la *Misná Semahot* dice expresamente que durante tres días después del sepelio se puede ir a la tumba y contemplar al muerto, verificando que realmente lo está. Como el sepelio solía hacerse en el mismo día de la muerte, los casos de entierro de vivos podían no ser tan raros; de ahí la disposición legal que comentamos. Naturalmente, si el cadáver había sido embalsamado, era ya imposible que recuperara la vida en el caso de una muerte sólo aparente. De ahí la tolerancia legal para acudir a la tumba y realizar con el tiempo que se estimare oportuno las labores de embalsamamiento. El texto de la *Misná* dice: «Se podrá ir al cementerio para reconocer al difunto durante tres días, sin que en manera alguna esto tenga sabor a prácticas paganas, ya que alguna vez ha sucedido que un hombre, que fue así reconocido, siguió viviendo durante 25 años más». Las razones de esta disposición judía evidentemen-

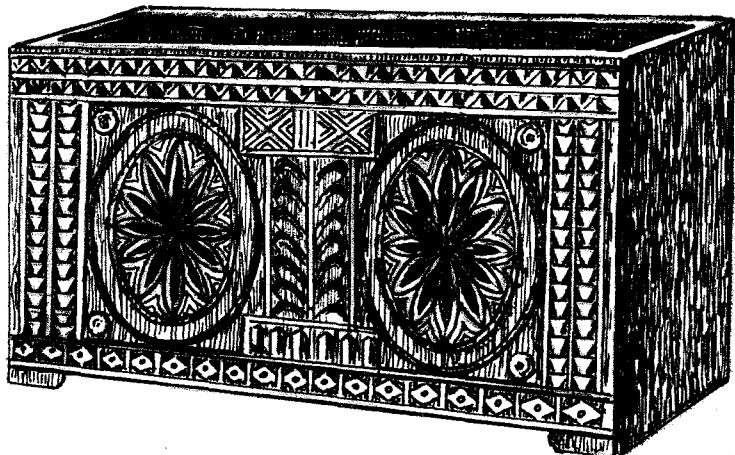
te no eran aplicables al caso de un ajusticiado, pero sí lo era el hecho de entrar en la tumba y manipular el cadáver.

Una vez que habían transcurrido los tres días legales, se cerraba el paso a la cámara mortuoria o, en su caso, el hueco del nicho utilizado, pues el somero embalsamamiento no impedía realmente la corrupción del cadáver, sino que la retrasaba y mitigaba sus efectos externos, tales como el olor. Por eso en el evangelio de Juan, a propósito de la muerte de Lázaro, se advierte a Jesús que había ya transcurrido el plazo de tres días, y que, por tanto, podía oler si se retiraba la piedra que cubría la entrada (Jn 11, 39). Sin embargo, era natural pensar que se podía acudir a la tumba para estar y llorar en ella, probablemente en la sala de los bancos, puesto que los judíos que acompañaban a María, la hermana de Lázaro, creyeron que ésta «iba a la tumba para llorar allí» (Jn 11, 31). En efecto, esta sala o antecámara podía ser lugar de reunión de la familia.

Hay un texto de la novela latina el *Satiricón*, de Petronio, fechada en el siglo I d. C., que puede servirnos para ilustrar nuestro caso, pese a las grandes diferencias que existen entre el relato poco edificante de la novela y el texto sagrado de los evangelios. La acción se desarrolla en Efeso, y vamos aquí a resumir su trama. Una fiel esposa acompañada de su doncella penetra en la tumba de su marido recién fallecido para llorar allí y permanecer en la cámara haciendole compañía. Pero tiene lugar muy cerca del sepulcro la crucifixión de unos malhechores. Uno de los soldados, que de noche custodia los cadáveres aún pendientes de la cruz, entra en la tumba y se encuentra con la viuda, a quien seduce. Pero mientras tanto, roban el cadáver de un crucificado, y ante la responsabilidad que por ello le podría sobrevenir al soldado, deciden ambos amantes sacar del sepulcro el cadáver del marido y clavarlo en la cruz para encubrir el robo.

Es interesante consignar el paralelismo existente, en cuanto a las circunstancias puramente externas del relato, entre este texto y las narraciones evangélicas, pues en ambos casos se habla de una ejecución en la cruz, de un sepulcro excavado en la roca contiguo al patíbulo, de una custodia del cadáver por los soldados, del presunto robo del cadáver de uno de los crucificados, y finalmente de varias mujeres que acuden a la tumba para permanecer en ella llorando y realizando las labores que requiere el cuidado del difunto. Pero, sobre todo, llama la atención la familiaridad con que unos y otros entran y salen de la tumba o permanecen en su interior. Esto nos alecciona en el sentido de que las narraciones evangélicas están perfectamente encuadradas en su ambiente y se ajustan a la realidad de la vida y costumbres de la sociedad oriental en la época romana.





40. Osario hallado en una tumba del monte Scopus (Jerusalén) (Según Parrot). La decoración de estas piezas de piedra suele ser de indudable valor artístico.

Siguiendo con las costumbres judías, cuando habían transcurrido algunos años desde el enterramiento, se procedía a levantar el cadáver, para que el sitio quedara a disposición de otros posibles ocupantes, y los huesos se encerraban en los pequeños osarios de que hemos hablado. A este respecto dice el Talmud palestino: «Primeramente usaban para sepultarles el arcosolio; cuando la carne se ha corrompido, usaban para recoger los huesos y darles sepultura un (osario) hecho de madera de cedro» (*Mo'ed Qatan* 81, 3-4). La decoración que presentan los osarios de las tumbas judías que anteriormente hemos descrito es originariamente típica del trabajo de talla sobre la madera, que sólo después debió ser transferido a la talla en piedra, cuando se estimó que los osarios de madera no reunían las garantías necesarias para una larga duración.

En los evangelios se dice que José de Arimatea tuvo la valentía de ir a la residencia del prefecto para, de acuerdo con la ley romana, solicitar que le fuera entregado el cadáver de Jesús. Esta decía: «Hay que entregar los cadáveres de los enemigos a cualquiera que lo pida en razón de darles sepultura» (*Dig.*, 48, 24). No era, sin embargo, favorable la legislación judía al respecto, que prohibía a un ajusticiado ser enterrado en el panteón de su familia, aunque sus huesos, una vez descarnados, podían recogerse en él (como fue el caso de Juan el crucificado). El hecho es que en el caso de Jesús prevaleció la legislación del dominador romano, tanto más cuanto que la causa de la ejecución había residido en motivos políticos, ya que Jesús, como rey, era enemigo del César (Jn 19, 12). El cadáver fue cubierto con una sábana (Mt 27, 59; Mc 15, 46; Lc 23, 53), para ir procediendo al embalsamamiento y a la envoltura definitiva (Jn 19, 40). Para ello, Nicodemo trajo 100 libras de una mixtura de mirra y áloe, con el fin de comenzar la operación la

misma tarde del sepelio (Jn 19, 39), es decir, casi 33 kilos de una mezcla de esa especie de goma arábiga untuosa que es la mirra, con el polvo perfumado del áloe.

Por su parte, las mujeres estaban dispuestas a continuar la labor después de pasado el descanso sabático. Para eso fueron al sepulcro el domingo por la mañana después de salir el sol, llevando perfumes (Mc 16, 1-2; Lc 24, 1). Las compras de que hablan los evangelistas pudieron hacerse, o la tarde del sábado, pues una vez que sale la primera estrella ya termina el descanso sabático, tal y como parece indicar Lucas (Lc 23, 56), o el domingo antes de salir el sol, puesto que los orientales son madrugadores, y el comercio ya está funcionando muy de mañana.

Las escenas en el sepulcro de los distintos visitantes en la mañana del domingo encajan en líneas generales con todo el contexto. Primeramente hay que destacar cómo Marcos señala el temor de las mujeres ante la dificultad de abrir la tumba corriendo la piedra redonda, pues se necesitaba fuerza física para hacerlo (Mc 16, 3). Ello coincide con el tamaño de estas piedras, algo menores que una rueda de molino, pero indudablemente difíciles de manejar. Una vez que se percatan de que la piedra está corrida, entran en el sepulcro y ven a un ángel sentado a la derecha (Mc 16, 5). Parece que se trata de la sala anterior de la cámara, y nada tiene de extraño que el «joven» de que habla el evangelio esté sentado, pues, como hemos dicho, esta sala suele tener bancos corridos en las paredes. Por su parte, Juan habla de que María Magdalena vio dos ángeles sentados en la cámara del arcosolio, uno a la cabecera y otro a los pies (Jn 20, 12). No es nuestra intención tratar de «concordar» las distintas versiones evangélicas, como ya tantas veces hemos dicho, sino de exponer el contexto arqueológico que sirve de ambiente a la narración, sin ir más allá.

Como consecuencia, y en testimonio de la resurrección de Cristo, las personas que visitan después el sepulcro, en este caso Juan y Pedro, se encuentran con que los lienzos que envolvían el cuerpo de Jesús han quedado por allí. Lucas dice que Pedro, al asomarse, vio los lienzos (Lc 24, 12; aunque haya dudas sobre este versículo). El evangelio de Juan lo especifica más y dice que este discípulo vio, desde la puerta y sin entrar, las vendas de lino que estaban allí, y que sólo después entró Pedro y lo comprobó, así como el hecho de que el sudario se encontraba aparte y cuidadosamente doblado (Jn 20, 5-8). Que la sábana y otros lienzos se vieran desde la puerta, agachándose, aun sin entrar, es comprensible, bien se encontraran éstos en la sala, o incluso en la misma cámara mortuoria al fondo, distinguiéndose en este caso a través de la segunda puerta abierta, ya que parece, según la narración, que estaban

tirados por el suelo, en contraste con el sudario. Este se hallaba bien doblado y no pudo ser visto hasta que ambos penetraron en el interior. Se trata de un paño destinado a cubrir el rostro del difunto, o quizá mejor a sujetar su barbilla. Algunos han interpretado la palabra griega *entetuligménon*, doblado, como «enrollado en hueco», es decir, guardando la forma adaptada a la cabeza que tenía cuando ejercía su función, pues de no ser algo anormal, no se ve por qué la insistencia del evangelista en presentar separados unos lienzos de otros, en añadir que unos estaban bien doblados y otros no, y finalmente en decir que sólo entonces, al verlo, Juan «creyó». No es segura esta interpretación, aunque cabe dentro de lo posible. Tampoco puede descartarse que dicho sudario pudiera haber sido utilizado previamente para cubrir durante el entierro el rostro de Jesús muerto. De todos modos, el tema no entra directamente dentro de nuestro cometido.

# 15

## Testigos de la resurrección

Después de la resurrección de Cristo, los discípulos comienzan una difícil misión consistente en dar testimonio de esta resurrección. Su labor no se limita a Jerusalén, ni siquiera a Palestina. Emprenden la tarea de recorrer caminos y surcar los mares para llegar a ciudades lejanas, incluida la misma Roma, donde predicen el evangelio de Jesucristo y se manifiestan como testigos del resucitado, desafiando a los peligros, e incluso hasta la muerte. Este es el panorama que se presenta en los Hechos de los apóstoles, corroborado por las cartas apostólicas, principalmente de Pablo. Y esta es la historia de la primitiva Iglesia, desde la primera generación apostólica hasta que el cristianismo, extendido ya por toda la cuenca del Mediterráneo, empieza a suscitar serias preocupaciones en los estamentos gubernamentales del imperio romano.

Pero todo ello va más allá del planteamiento de este libro, que se limita únicamente al entorno directo de los evangelios. Hay, sin embargo, un tema expresamente tocado al final del evangelio de Mateo y que debe ser tratado aquí con alguna detención, dadas sus implicaciones histórico-arqueológicas. Nos referimos a los soldados encargados de la custodia en la tumba de Jesús, involuntarios testigos de la resurrección y sobornados para que su testimonio no se difundiera. Ellos son los que propagaron la especie de que el cadáver de Jesús había sido robado en la noche. «Y esta es la versión que ha corrido entre los judíos hasta hoy» (Mt 28, 15). El relato, que dicho evangelio desarrolla con cierta amplitud y numerosos detalles, está contenido en Mt 27, 62-66; 28, 2-4 y 11-15. En la época en que apareció la redacción final de este evangelio, después de la Guerra Judía del 66-73 d. C., se ve que aún tenía vigencia en ciertos ambientes la explicación que aquel piquete de soldados había difundido cuarenta años antes. Pero es curioso que los otros tres evangelios silencien por completo el episodio y sus consecuencias. Como también lo es que semejante explicación resultara tan poco convincente, que no impidiera que muchos

judíos de Palestina y del resto del mundo, así como un número progresivamente creciente de paganos, dejaran de tenerla en cuenta y prefirieran la versión de unas mujeres y el testimonio de los discípulos de Jesús.

### 1. Una inscripción griega en Nazaret

A pesar de su indudable importancia, no es demasiado conocida del público no especializado una inscripción que apareció en Nazaret en el último tercio del siglo XIX, pero que no fue leída ni estudiada hasta los años 30 de nuestro siglo. Sin embargo, el interés que pueda tener para ayudarnos en una aproximación al tema aquí planteado, será el propio lector quien ha de juzgarlo.

Se trata de una losa de mármol de 60 cm de largo por 37,5 cm de alto, que contiene un texto en griego en 22 líneas, en letras cuyo estilo corresponde a la primera mitad del siglo I d. C., y que recuerdan a las de la inscripción de Teodoreto, hallada en Jerusalén, referente a una sinagoga, de la que ya hablamos en el capítulo 10, y cuya datación es del año 15 d. C. La placa marmórea que ahora vamos a estudiar se halló en Nazaret en 1878 y de ahí fue enviada a París al *Cabinet des médailles*, donde se encuentra.

El texto traducido al castellano dice así: «Sabido es que los sepulcros y las tumbas, que han sido hechos en consideración a la religión de los antepasados, o de los hijos o de los parientes, deben permanecer inmutables a perpetuidad. Si pues alguien es convicto de haberlos destruido, de haber, no importa de qué manera, exhumado cadáveres enterrados, o de haber, con mala intención, transportado el cuerpo a otros lugares, haciendo injuria a los muertos, o de haber quitado las inscripciones o las piedras de la tumba, ordeno que ése sea llevado a juicio como si quien se dirige contra la religión de los Manes lo hiciera contra los mismos dioses. Así, pues, lo primero es preciso honrar a los muertos. Que no sea en absoluto permitido a nadie el cambiarlos de sitio, si no quiere el convicto por violación de sepultura sufrir la pena capital».

Se trata, pues, de un rescripto imperial sobre la violación de tumbas, que originariamente estaba escrito en latín y que ha sido malamente traducido al griego, lengua franca en todo el imperio oriental, porque se ven en el texto no sólo incorrecciones, sino incluso flagrantes latinismos.

Los expertos distinguen en él dos partes. La primera, probablemente redactada por algún jurista de la cancillería imperial romana, es más bien teórica. En ella se citan los casos en que se da una violación del sepulcro. Pero la segunda –el último párrafo–, en la que cambia el estilo, es más bien una respuesta concreta a una consulta elevada al respecto. La primera

parte responde a la legislación de Augusto sobre el tema; la segunda se refiere a la aplicación de la misma a un caso probablemente planteado en la época de Tiberio. Es, pues, una respuesta oficial desde Roma a un informe o consulta realizados desde el gobierno provincial romano de Judea.

Lo chocante resulta que esa respuesta burocrática llegada a la oficina del prefecto romano se mandara traducir al griego y colocarla en un pequeño pueblo de Galilea. Parece, pues, que la existencia de esta inscripción en Nazaret supone dos hechos: Primero, que las autoridades romanas han realizado una consulta a la cancillería imperial sobre la violación de tumbas, sin duda porque se ha producido algún hecho concreto, al parecer no muy claro, pero que sí ha tenido cierta repercusión en la provincia, con posibles implicaciones políticas. Segundo, que, una vez recibida la respuesta legal, la autoridad provincial romana, que no debe estar muy convencida de los hechos, pero que sí quiere guardarse las espaldas, se ha limitado a enviar el texto para que se haga público y se fije por escrito en Nazaret, localidad que, en cierta forma, tiene algo que ver con el discutido y comprometido hecho. En otro caso, no se manda colocar un texto de este tipo en una aldea perdida. Alguna relación tiene que existir entre el hecho ocurrido y Nazaret. Una vez mandada fijar la respuesta imperial en Nazaret, el prefecto se siente libre ante cualquier eventual acusación de inhibicionismo que pudiera ser elevada al gobierno central.

Este es el contenido y la interpretación más obvia del texto de la inscripción de Nazaret. Respecto a la fecha, hay alguna imprecisión, pero puede aceptarse como válida el primer tercio del siglo I d. C. Ahora cabe formular una pregunta: ¿Tiene esto algo que ver con la muerte de Jesús de Nazaret, ajusticiado hacia el año 30 por las autoridades romanas alegando motivos políticos y cuyo cadáver había desaparecido de la tumba? Es lo que vamos a tratar de investigar, aunque ya debemos adelantar que nuestras conclusiones caerán sólo dentro del terreno de las hipótesis.

## 2. La pretendida violación de la tumba de Jesús

Dada la praxis burocrática de la administración romana, es evidente que el gobernador de Judea, Poncio Pilato, remitiría por escrito a la sede central del gobierno imperial algún informe del proceso, sentencia y ejecución de Jesús de Nazaret. Se trataba de un acontecimiento que podía tener repercusiones políticas en el futuro. Además, el tetrarca Herodes Antípasis no sólo estaba al corriente del mismo, sino que incluso había participado en él. No sería, pues, extraño que este personaje, de fácil y probado acceso a la cámara imperial, pudiera enviar a

Roma algún informe, en el que la figura del gobernador romano quedara en situación desfavorable. De hecho, en circunstancias análogas, estando también Antipas en Jerusalén por la fiesta, cuando Pilato exhibió provocativamente en la ciudad los escudos con la inscripción imperial, un informe, en el que sin duda alguna Herodes Antipas tuvo el protagonismo principal, estuvo a punto de costarle el puesto a Pilato, y, en todo caso, le vino de Roma la orden de que revocara inmediatamente la disposición, según nos cuenta Filón. También hemos visto (capítulo 3) que, en virtud de una denuncia ante el gobernador de Siria, tras la matanza de samaritanos en el Garizín, Pilato fue inapelablemente destituido de su cargo, aunque en este caso no nos conste el protagonismo de Herodes Antipas. De cualquier manera, el prefecto tenía que cubrirse las espaldas ante posibles demandas o informes que pudieran llegar a Roma y, por eso, es más que probable que se adelantara a esta contingencia con un informe oficial. Este documento, que podría contener las actas del proceso, iría dirigido a la cámara imperial, y no al senado romano, puesto que Judea era una provincia que dependía en exclusiva del emperador.

Nada sabemos directamente del asunto, salvo que con posterioridad se hace referencia a unas *Actas de Pilato*, referentes al proceso de Jesús. Estas pasan incluso al complejo mundo de los evangelios apócrifos, literatura ésta que, como se sabe, reclama hoy la atención por parte de los estudiosos, ya que, siempre que sea tratada con las debidas reservas, puede aportar algunos datos de interés al conocimiento histórico.

Hacia el año 150 d. C., por tanto poco más de un siglo después de los acontecimientos pascuales, el filósofo y escritor san Justino, que tenía su escuela en Roma, habla de que existían unas *Actas de Pilato* que él había consultado, no sabemos si directamente en la cancillería imperial, o si se trataba ya de una publicación de las mismas, que corría en forma de folleto. (En todo caso, era todavía entonces muy fácil demostrar su falsedad si no se ajustaban a la realidad, ya que el archivo era accesible y su consulta relativamente fácil). Unos años después, hacia el 200 d. C., el abogado y escritor Tertuliano habla como cosa sabida de una carta o informe que Pilato mandó a Tiberio. A principios del siglo IV d. C., Eusebio de Cesarea se refiere a la existencia de unas *Actas de Pilato*, totalmente desfavorables a Cristo, por lo que poco después vuelve a circular la versión antigua, quizás ampliada, tenida por favorable a Jesús, que aparece ya citada por san Epifanio el año 376. A partir de entonces, otros escritores se refieren a ella, como Orosio a principios del siglo V. De hecho, existe una obra, incluida entre los apócrifos, que recibe el nombre de *Actas de Pilato*, o *Primera parte del Evangelio de Nicodemo*. Es un escrito fe-

chado en el siglo V (año 424 d. C.), pero que debió recoger y desgraciadamente refundir y ampliar las antiguas *Actas*. Es muy difícil adivinar lo que pudo ser el núcleo primitivo de este escrito y el grado de historicidad que pueda poseer. Probablemente está reflejado en la carta de Poncio Pilato a Tiberio, que figura como anejo en algunos manuscritos latinos de las *Actas*, pero aun así la redacción de ésta, tal y como hoy se conserva, es muy posterior. Quizás el hecho de que atribuya a la presión de los dirigentes judíos la sentencia condenatoria de Jesús pudiera estar en el primitivo núcleo del documento. Hay también una carta de respuesta de Tiberio a Pilato, que ciertamente es apócrifa, tardía y disparatada. Todavía se conserva un nuevo texto del informe de Pilato, llamado *Anaphora*, pero en una versión definitiva no anterior al siglo VII.

En fin, que la tradición literaria al respecto, aunque prácticamente inservible, apoya la idea, por otra parte obvia en sí misma, de que tuvo que haber un comunicado oficial por parte de Pilato sobre la muerte de Jesús. De hecho, cuando historiadores paganos como Tácito hablan expresamente de la muerte de Jesús bajo el procurador Poncio Pilato, están basándose de una forma u otra en una documentación oficial al respecto, que no puede ser otra que la que debió obrar en los archivos imperiales.

Pero, junto al comunicado oficial del proceso, Pilato, no contento con ello y preocupado por las noticias de la desaparición del cadáver de Jesús, debió hacer una nueva consulta, esta vez de carácter estrictamente jurídico, a la cancillería general. Con esto cubría la posibilidad de que se abriera un nuevo frente en contra de su actuación. La cancillería romana contestó con un rescripto, donde se exponía la ley general al respecto y una aplicación al caso concreto consultado, recordando la pena capital aplicable a quien, bajo esas condiciones, violare una tumba.

Ahora bien, los presuntos delincuentes eran los discípulos de Jesús, que, no sin cierta discreción, pero también con bastante valentía, se estaban ya moviendo con éxito, a pesar del recelo de los sanedritas, que en el fondo habían sido los responsables de la muerte de Jesús. El ambiente del momento de la llegada del rescripto, unos meses o acaso un año después de los acontecimientos pascuales, aparece bien reflejado en los Hechos de los apóstoles. La comunidad de discípulos y simpatizantes iba creciendo, no había roto con las prácticas judías y seguía acudiendo al templo (Hch 2, 46-47). Pero los dirigentes judíos les habían prohibido con insistencia que continuaran enseñando al pueblo el nuevo camino (Hch 4, 21; 5, 40-42). Las autoridades romanas no podían ser desconocedoras de este hecho.

Es interesante comprobar que ni el prefecto ni sus tropas se inmiscuyen para nada en la vida de la primitiva Iglesia de Jerusalén. Las persecuciones vienen de los sinedritas, y habrá que esperar precisamente a que cese en su cargo el prefecto y se produzca una situación de interinidad con un vacío de poder, para que se cometa el primer atentado contra un miembro del nuevo camino, Esteban, si como creen los comentaristas su martirio ha de situarse hacia el año 36 d. C. Igualmente, y en este caso sin lugar a dudas, hay que aguardar a que la provincia romana de Judea quede temporalmente suprimida y pase a depender de un nuevo rey vasallo, Herodes Agripa, para que se produzca la primera condena a muerte de uno de los apóstoles, Santiago el Mayor (Hch 12, 1-2), y la prisión de otro, Pedro (Hch 12, 3-4). La tradición benevolente de admiración, que, sobre todo, la Iglesia oriental ha reservado siempre para la figura de Pilato, el cual es tenido incluso por «santo» (!) en la liturgia copta, puede contar con algún fundamento.

Pilato, pues, no atacó ni persiguió a los presuntos delincuentes de la violación, prueba de que el cargo contra ellos no era muy claro, y de que evidentemente mantenía una cierta benevolencia y simpatía al grupo de discípulos, aunque no fuera más que por compensar un poco su claudicación en el proceso de Jesús y por su odio a las autoridades judías. Se contentó con enviar para su colocación en público una copia del rescripto imperial a la patria de Jesús, donde vivía la familia de éste, como una especie de amago de amenaza, «cumpliendo» así externamente con la ley, pero sin crear problema alguno a los discípulos que se movían en público por Jerusalén, cuya fama empezaba ya a extenderse por otras ciudades del país (Hch 5, 16). Más aún, el hecho de que Nazaret estuviera dentro de la jurisdicción de Herodes Antipas, que tenía que estar oficialmente enterado por Pilato del envío del rescripto a la aldea de Jesús, cubría también las apariencias por ese otro importante frente.

Como es bien sabido, la comunidad primitiva de Jerusalén aún no se denominaba cristiana, ya que «fue en Antioquía donde se empezó a llamar cristianos a los discípulos» (Hch 11, 26). El nombre con el que la comunidad era conocida, primero en Jerusalén, y después en otros lugares de Palestina, era precisamente el de «nazarenos» (Hch 24, 5), como seguidores de Jesús de Nazaret. El Talmud llama todavía a los cristianos *nosrim* = nazarenos. Parece que esto da aún más sentido al hecho de que el rescripto fuera enviado a Nazaret, siempre con una intención de eludir el fondo de la cuestión, pues todo el mundo sabía que los «nazarenos» en realidad no tenían nada que ver con Nazaret.

De cualquier manera, resulta interesante indagar qué pasa-

ba en Nazaret los años que siguieron a la muerte y resurrección de Cristo. Durante la vida mortal de Jesús, su familia –sus hermanos según la típica expresión semita– eran relativamente numerosos y bien conocidos, puesto que incluso sus nombres aparecen en los evangelios: «No es éste el artesano, el hijo de María y hermano de Santiago, de José, de Judas y de Simón? ¿No están sus hermanas aquí entre nosotros?» (Mc 6, 3). Sin embargo, el juicio sobre la familia de Jesús no es demasiado favorable en los evangelios. En un momento dado, los familiares creen que Jesús ha perdido el juicio y por eso tratan de ir a reducirle (Mc 3, 21). Por su parte, Jesús, si no los desprecia precisamente, sí da la impresión de que los trata con cierta calculada distancia (Mt 12, 46-50; Mc 3, 31-35; Lc 8, 19-21). Y en otra ocasión se dice expresamente que «ni siquiera sus hermanos creían en él» (Jn 7, 1-10).

Sin embargo, a partir de la experiencia pascual los «hermanos de Jesús» van adquiriendo un puesto cada vez más relevante en la comunidad de Jerusalén, especialmente Santiago, el hermano del Señor (Hch 15, 13-21; 21, 18-25; Gál 1, 19), que es incluso considerado como una de las columnas que sostienen la Iglesia (Gál 2, 9). La comunidad cristiana de Palestina sigue aferrada a las costumbres y prescripciones legales judai- cas, mientras que los cristianos del resto del mundo se distan- cian definitivamente del judaísmo; hasta tal punto se va abriendo una brecha entre los cristiano-judíos de Palestina y los cristiano-paganos del resto del imperio, que con el tiempo los pri- meros acabarán convertidos prácticamente en una secta y des- vinculados del resto de la Iglesia. La floreciente Iglesia palesti- na del siglo IV no tiene nada que ver con los judeo-cristianos o Iglesia de la circuncisión, sino que se trata de una Iglesia nueva de origen gentil, que ha ido creciendo en el país a medi- da que lo hacía la población helenística, y que los judíos iban emigrando o siendo arrinconados en ciertas localidades y re- giones de Palestina. Así, por ejemplo, a partir de la Segunda Revuelta Judía, en los tiempos de Adriano, los judíos tendrán prohibido entrar en la ciudad de Jerusalén.

Uno de los focos donde con mayor intensidad floreció y se conservó durante más tiempo la Iglesia judeocristiana fue pre- cisamente Nazaret, haciendo honor al nombre «nazarenos» que llevaban los cristianos de la circuncisión, y apoyados en este caso en el prestigio que tenían como descendientes de la familia de Jesús. Sabemos por el escritor del siglo II, Hegesipo, que durante mucho tiempo vivió allí un personaje llamado Ju- das, que se consideraba «hermano del Señor», sin duda el que aparece con este nombre en el evangelio (Mc 6, 3), aunque es discutible que coincida con el apóstol Tadeo (Mt 10, 3; Mc 3, 18), llamado por Lucas Judas el de Santiago (Lc 6, 16; Hch 1,

13). Era labrador y tenía dos hijos, cuyos nombres eran Zocer y Santiago (Jacobo). Estos fueron llevados a Roma a finales del siglo I durante la persecución de Domiciano, porque pertenecían a la familia de Jesucristo y estaban considerados como descendientes del rey David. Cuando en el tribunal romano vieron su aspecto de campesinos inofensivos, fueron puestos en libertad y devueltos a su patria. En el siglo III, el escritor Julio Afranio dice que en Nazaret seguían viviendo los descendientes de la familia de Jesús. Por otra parte, del año 249 tenemos el testimonio de un campesino de Nazaret, llamado Conón, que sufrió el martirio en Panfilia (Asia Menor) y que en el interrogatorio dijo ser de Nazaret y perteneciente a la familia de Jesucristo. Este mártir sería después venerado en el propio Nazaret, y su *martyrium* (especie de capilla) ha sido localizado en las excavaciones arqueológicas de la basílica de la Anunciación.

Son muy interesantes estos testimonios históricos de los tres primeros siglos de la Iglesia, en los que con tanta claridad se insiste en el asentamiento en Nazaret de una familia judía –la familia de Jesús–, que se consideraba descendiente de David y, por tanto, de origen betlemita. Las afirmaciones de Mateo y Lucas en sus evangelios sobre el origen davídico de Jesús están pues arropadas por una persistente tradición familiar en Nazaret, que nadie ponía en duda. Sabido es que los judíos eran muy cuidadosos y a veces hasta fanáticos en los temas de genealogía familiar, la cual conservaban con todo esmero, lo que naturalmente no suponía en todos los casos que ésta fuera exacta, sobre todo en lo referente a generaciones muy antiguas; pero las líneas generales podían ser válidas. De hecho, en los evangelios aparecen dos genealogías de Jesús, en Mateo (1, 1-17) y en Lucas (3, 23-38) precisamente, las cuales no coinciden en algunas generaciones. El conocido investigador J. Jeremias las ha estudiado críticamente y opina que la de Lucas ofrece mayores garantías de verosimilitud histórica.

\*

Nazaret, fue, pues, por su nombre ligado al de Jesús y por vivir allí la familia del Maestro, uno de los símbolos de la nueva doctrina, que en el mundo helenista recibirá el nombre de «cristianismo». En este contexto puede entenderse por qué Pilato envió el rescripto imperial para ser colocado en aquella aldea, intentando con ello cumplir y cubrirse de cualquier riesgo que en el futuro pudieran acarrear las nuevas e inquietantes circunstancias. Esta parece la explicación más verosímil de un hecho, del que todavía carecemos de datos como para decir la última palabra. Por otra parte, las condiciones del hallazgo de

la lápida en cuestión, que desconocemos, no nos permiten saber dónde estuvo colocada originariamente y por cuánto tiempo, pero sí podemos sospechar que sería muchas veces contemplada con sonrisa por los habitantes de aquella aldea, que ya se sentía cuna de un movimiento de alcance universal.

## Selección bibliográfica <sup>1</sup>

### 1

- Dibelius, M., *La historia de las formas evangélicas*, Valencia 1984.
- Trilling, W., *Jesús y los problemas de su historicidad*, Herder, Barcelona 1978.
- Zimmermann, H., *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, BAC, Madrid 1969.
- León-Dufour, X., *Los evangelios y la historia de Jesús*, Estela, Madrid 1965.
- Jeremias, J., *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1976.
- Aguirre Monasterio, R. y Rodríguez Carmona, A., *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Introducción al estudio de la Biblia 6, Verbo Divino, Estella 1992.
- González Luis, J., «Los discursos en los Hechos de los Apóstoles en la tradición historiográfica helenístico-romana», en *II Simposio Bíblico Español (I Luso-Espanhol)*, Valencia-Lisboa 1991, 395-407.
- Mariner Bigorra, S., *Julio César. Memorias de la Guerra Civil*, Alma Mater, Barcelona 1959.

### 2

- Ricciotti, G., *Historia de Israel*, 2 vols., Miracle, Barcelona 1947-1949.
- Noth, M., *Historia de Israel*, Garriga, Barcelona 1966.
- Schürer, E., *Historia del Pueblo Judío en tiempos de Jesús*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1985.

<sup>1</sup> Dada la extensísima bibliografía existente sobre los temas aquí tocados, se ha hecho imprescindible una selección. Esta obedece en buena medida a motivos personales: los libros que de hecho el autor ha manejado. Se ha procurado presentar en lo posible algunas obras de carácter general y fácil lectura, junto con otras más técnicas, aunque imprescindibles aquí por razón de su contenido. En igualdad de circunstancias, se ha dado preferencia a obras escritas en español, o al menos traducidas a esta lengua.

- Safrai, S. y Stern, M., *The Jewish People in the First Century*, (2 tomos), Fortress Press, Filadelfia 1974.
- Smallwood, E. M., *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian*, Studies in Judaism in Late Antiquity, XX, Brill, Leiden 1976.
- García Martínez, F., «Historia e Instituciones del Pueblo Bíblico desde Alejandro Magno hasta la Segunda Revuelta Judía», en *La Biblia en su entorno*, Introducción al Estudio de la Biblia, I, Verbo Divino, Estella <sup>2</sup> 1992, 241-365.
- Shalit, A., *König Herodes, der Mann und sein Werk*, Berlin 1969.
- Perowne, S., *The Life and Times of Herod the Great*, Hodder and Stoughton, Londres 1956.
- Perowne, S., *The Later Herods. The Political Background of the New Testament*, Hodder and Stoughton, Londres 1958.
- Hoehner, H. W., *Herod Antipas*, Cambridge University Press, 1972.
- González Echegaray, J., *El Creciente Fértil y la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1991.
- Aharoni, Y., *The Land of the Bible. A Historical Geography*, Londres <sup>2</sup> 1962.
- Aharoni, Y. y Avi-Yonah, M., *The MacMillan Bible Atlas*, Carta, Nueva York <sup>2</sup> 1977.

3

- Schürer, E., *Historia del Pueblo Judío en tiempos de Jesús*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1985.
- García Martínez, F., «Historia e Instituciones del Pueblo Bíblico desde Alejandro Magno hasta la Segunda Revuelta Judía», en *La Biblia en su entorno*, Introducción al Estudio de la Biblia, I, Verbo Divino, Estella <sup>2</sup> 1992, 241-365.
- Browning, I., *Jerash and the Decapolis*, Chatto and Windus, Londres 1982.
- Spijkerman, A., *The Coins of the Decapolis and Province of Arabia*, Franciscan Printing Press, Jerusalén 1978.
- Avi-Yonah, M. y Stern, E., *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, 4 vols., Oxford University Press, Oxford 1975-1978.
- Jeremias, J., *Jerusalén en los tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1979.
- Revuelta, M., *Enemigos de Jesús*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1960.

## 4

- Schürer, E., *Historia del Pueblo Judío en tiempos de Jesús*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1985.
- Smallwood, F. M., *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian*, Studies in Judaism in Late Antiquity, XX, Leiden 1976.
- Jones, A. H. M., *Studies in Roman Government and Law*, Oxford 2 1968.
- Chapot, V., *El Mundo Romano*, Uteha, México 1957.
- Lemonon, J. P., *Pilate et le gouvernement de la Judée*, París 1981.
- González Echegaray, J., «La guarnición romana de Judea en los tiempos del N. T.», *Estudios Bíblicos* 36 (1977) 57-84.
- Spijkerman, A., «Coins mentioned in the New Testament», *Liber Annuus* 6 (1956) 279-298.
- Benoit, P., «Quirinus», *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (1977) 693-720.
- Jeremias, J., *Jerusalén en los tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1977.
- Hengel, M., *Die Zeloten*, Brill, Leiden 2 1976.
- Brandon, S. G. F., *Jesus and the Zealots*, Manchester University Press, 1967.
- Guevara, H., *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1985.

## 5

- Corbo, V., *Cafarnao. Gli edifici della città*, Franciscan Printing Press, Jerusalén 1975.
- Loffreda, S., *Recovering Capharnaum*, Terra Santa, Jerusalén 1985.
- Avi-Yonah, M. y Stern, E. (eds.), *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, 4 vols., Oxford University Press, Oxford 1975-1978.
- González Echegaray, J., «Las tres ciudades de los evangelios de la infancia de Jesús: Nazaret, Belén y Jerusalén», *Estudios Bíblicos* 50 (1992) 85-102.
- Avi-Yonah, M., «The Third and Second Walls of Jerusalem», *Israel Exploration Journal* 18 (1968) 98-125.
- Kenyon, K., *Digging up Jerusalem*, Ernest Benn, Londres 1974.
- Wilkinson, J., «Ancient Jerusalem, its watersupply and population», *Palestine Exploration Quarterly* (1974) 33-51.
- Avi-Yonah, M., «Jerusalem in the Hellenistic and Roman Periods», en *The World History of Jewish People*, vol. 7, The Herodian Period (1975) 206-249 (notas p. 366-369).

- Mazar, B., «Herodian Jerusalem in the Light of the Excavations South and South-West of the Temple Mount», *Israel Exploration Journal* 28 (1978) 230-237.
- Wilkinson, J., *La Jerusalén que Jesús conoció. La arqueología como prueba*, Destino, Barcelona 1990.
- Avigad, N., *Discovering Jerusalem. Recent Archaeological Excavations in the Upper City*, B. Blackwell, Oxford 1984.
- Mare, W. H., *The Archaeology of the Jerusalem Area*, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan 1987.

6

- Dalman, G., *Les itinéraires de Jésus. Topographie des Evangiles*, Payot, París 1930.
- Avi-Yonah, M., «Map of Roman Palestine», *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* 5 (1936) 139-193.
- Aharoni, Y. y Avi-Yonah, M., *The MacMillan Bible Atlas*, Carta, Nueva York 1977.
- Chevalier, R., *Voyages et déplacements dans l'empire romaine*, París 1988.

7

- Dunkel, F., «Die Fischerei am See Genesareth und das Neue Testament», *Biblica* 5 (1924) 375-390.
- Nun, M., «Cast your Net upon the Waters. Fish and Fishermen in Jesus time», *Biblical Archaeology Review* 19-6 (1993) 46-56 y 70.
- Smith, A., *Geografía Histórica de la Tierra Santa*, Institución San Jerónimo, Valencia 1985.
- Bockel, P. (ed.), «Jésus et le Lac», *Le Monde de la Bible* 38 (1985) 1-56.
- Díez, F., *Guía de Tierra Santa*, Verbo Divino, Madrid 1990.
- Raban, A., «The Boat from Migdal Nunia and the anchorages of the Sea of Galilee from the time of Jesus», *The International Journal of Nautical Archaeology and Underwater Exploration* 17 (1988) 311-329.
- Wachsmann, S., *The Excavations of an Ancient Boat in the Sea of Galilee (Lake Kinneret)*, Atiqot, 19, Jerusalén 1990.
- Corbo, V., «La città romana di Magdala», *Studia Hierosolymitana* I (1976) 358-378.
- Baldi, D., «Il problema del sitio di Bethsaida e delle moltiplicazioni dei panzi», *Liber Annus* 10 (1960) 120-146.

8

- Dalman, G., *Arbeit und Sitte in Palästina*, I-VII, Gütersloh 1928-1942.

- Bodenheimer, F. S., *Prodromus Faunae Palestinae*, El Cairo 1938.
- Walker, W., *All the Plants of the Bible*, Londres 1960.
- Zohary, M., *Plants of the Bible*, Cambridge 1982.
- Parmeille, A., *All the Birds of the Bible*, Londres 1960.
- Frank, F., «Tierleben in Palästina», *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 75 (1959) 83-88.

9

- Testa, E., «Il deserto come ideale», *Liber Annuus* 7 (1957) 5-52.
- Vaux, R. de, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, The Schweich Lectures of the British Academy, Londres 1973.
- González Lamadrid, A., *Los descubrimientos del Mar Muerto. Balance de 25 años de hallazgos y estudios*, BAC, Madrid 1985.
- Fujita, N. S., *A Crack in the Jar. What Ancient Jewish Documents tell us about the New Testament*, Paulist Press, Nueva York 1986.
- García Martínez, F., *Textos de Qumran*, Trotta, Madrid 1993.
- Meistermann, B., *Le Mont Thabor*, París 1890.
- Bagatti, B., «Una grotta bizantina sul Monte Tabor», *Liber Annuus* 27 (1977) 119-122.
- Biran, A. (ed.), *Temples and High Places in Biblical Times*, Hebrew Union College, Jerusalén 1981.

10

- Safrai, S. y Stern, E. (eds.), *The Jewish People in the First Century*, 2 vols., Assen 1974-1976.
- Schürer, E., *Historia del Pueblo Judío en tiempos de Jesús*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1985.
- Gutmann, J. (ed.), *The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, 1975.
- Hüttenmeister, F. y Reeg, G., *Die antiken Synagogen in Israel*, Wiesbaden 1977.
- Avi-Yonah, M. y Stern, E., *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, 4 vols., Oxford University Press, Oxford 1975-1978.
- Mazar, B., *The Mountain of the Lord. Excavating in Jerusalem*, Nueva York 1975.

- Ben-Dov, M., *In the Shadow of the Temple. The Discovery of Ancient Jerusalem*, Harper and Row, Nueva York 1985.
- Jacobson, D. M., «The Plan of Herod's Temple», *Bull. Anglo-Israel Arch. Soc.* 10 (1990) 36-66.

11

- Léon-Dufour, X., *Los milagros de Jesús en el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1980.
- Kee, H. C., *Medicina, Milagro y Magia en los tiempos del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1992.
- Jeremias, J., *The Rediscovery of Bethesda*, Southern Baptist Seminary, Louisville 1949.
- Finegan, J., *The Archaeology of the New Testament: The Life of Jesus and the Beginning of the Early Church*, Princeton University Press, 1969.
- Wilkinson, J., *La Jerusalén que Jesús conoció. La arqueología como prueba*, Destino, Barcelona 1990.

12

- Yadin, Y. (ed.), *Jerusalem Revealed*, Israel Exploration Society, Jerusalén 1976.
- Avigad, N., *Discovering Jerusalem. Recent Archaeological Excavations in the Upper City*, B. Blackwell, Oxford 1984.
- Ben Dor, «Palestinian Alabaster Vases», *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* 11 (1945) 93-112.
- Díez, F., *Cerámica común romana de la Galilea*, Instituto Español Bíblico y Arqueológico, Jerusalén 1983.
- González Echegaray, J., «Mesas domésticas del siglo I en Jerusalén, y altares cristianos», en *II Simposio Bíblico Español (I Luso-Español)*, Valencia-Lisboa 1991, 23-31.
- Jeremias, J., *La Ultima Cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980.
- Paoli, U. E., *Urbs. La vida en la Roma antigua*, Iberia, Barcelona <sup>3</sup> 1964.

13

- Blinzler, J., *The Trial of Jesus*, The Newman Press, Westminster, Maryland 1959.
- Bammel, E. (ed.), *The Trial of Jesus*, Studies in Biblical Theology, Second Series, Londres 1970.
- Bahat, D., *The Illustrated Atlas of Jerusalem*, Carta, Jerusalén 1990.
- Vincent, P., «Le Lithostrotos évangélique», *Revue Biblique* 59 (1952) 513-530.

- Benoit, P., «Prétoire, Lithostroton et Gabbatha», *Revue Biblique* 59 (1952) 531-550.
- Aline de Sion, S. M., *La Forteresse Antonia à Jérusalem et la question du Prétoire*, Jérusalem 1955.
- Benoit, P., «The Archaeological Reconstruction of the Antonia Fortress», en Y. Yadin (ed.), *Jerusalem Revealed, Archaeology in the Holy City 1968-1974*, Israel Exploration Society, Jérusalem 1976, 87-89.
- Wightman, G. J., «Temple Fortress in Jerusalem, Part II, The Hasmonian Baris and Herodian Antonia», *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* 10 (1990) 7-35.
- Herranz, M., «Un problema de crítica histórica en el relato de la Pasión: La liberación de Barrabás», *Estudios Bíblicos* 30 (1971) 137-160.
- Díez, F., «La Recherche Archéologique. Le Saint Sépulcre. L'Apport de l'Histoire et l'Archéologie», *Le Monde de la Bible* 33 (1984) 28-36.
- Díez, F., «Vestigios de culto pagano sobre la roca del Gólgota», en *I Simposio Bíblico Español (Córdoba 1985)*, Valencia 1987, 55-60.
- Mazar, B., *The Mountain of the Lord*, Doubleday, Nueva York 1975.
- Möller-Christensen, V., «Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar», *Israel Exploration Journal* 26 (1976) 35-38.
- Zias, J. y Sekeles, E., «The Crucified Man from Giv'at ha-Mivtar: A Reappraisal», *Israel Exploration Journal* 35 (1985) 22-27.

## 14

- Rahmani, L. Y., «Ancient Jerusalem's Funerary Customs and Tombs, Part II», *Biblical Archaeologist* 44 (1981) 229-235.
- Avigad, N., «The Tombs in Jerusalem» en M. Avi-Yonah, *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, II, Oxford University Press, 1976, 627-641.
- Yadin, Y. (ed.), *Jerusalem Revealed, Archaeology in the Holy City 1968-1974*, Israel Exploration Society, Jérusalem 1976.
- Bagatti, P. B. y Milik, J. T., *Gli scavi del Dominus Flevit*, Franciscan Printing Press, Jérusalem 1958.
- Mancini, I., *L'Archéologie juive-chrétienne*, Franciscan Printing Press, Jérusalem 1970.
- Greenhut, Z., «The Caiaphas Tomb in Northern Talpiot, Jerusalem», *Atiqot* 21 (1992) 63-71.
- Parrot, A., *Gólgota y Santo Sepulcro*, Garriga, Barcelona 1962.
- Corbo, V., *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme*, Franciscan Printing Press, Jérusalem 1981.

15

- Abel, F. M., «Un rescripte impérial sur la violation de sépulture et le tombeau trouvée vide», *Revue Biblique* 39 (1930) 567-571.
- Lösch, St., *Diategma Kaisaros. Die Inschrift von Nazareth und das N. T.*, Friburgo de Brisgovia 1936.
- Plaut, M., *Affaire Jésus. Rapports de Ponce-Pilate, préfet de Judée, à la chancellerie romaine*, París 1965.
- Cornfeld, G., *The historical Jesus. A scholarly view of the Man and his World*, MacMillan Pub., Nueva York 1982.
- Santos Otero, A., *Los evangelios apócrifos*, BAC, Madrid 1979.
- Jeremias, J., *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1977.
- Mancini, I., *L'Archéologie judéo-chrétienne*, Franciscan Printing Press, Jerusalén 1977.
- Briand, J., *L'Eglise Judéo-Chrétienne de Nazareth*, Franciscan Printing Press, Jerusalén 1979.

## Índice de mapas, planos y figuras

1. Mapa de Palestina a la muerte de Herodes, con sus distintos territorios y administraciones ...	24
2. Mapa de Palestina con las ciudades helenísticas en la época de Jesús	45
3. Mapa de las «toparquías» o distritos administrativos de los territorios judíos.....	48
4. Inscripción romana de Cesarea, donde figura el nombre de <i>Pontius Pilatus</i> como prefecto de Judea.....	57
5. Soldado de una cohorte auxiliar de origen hispano. Es el portador de las enseñas militares ( <i>signifer</i> ) de la Cohorte V de Astures (Dibujo de M. Peña).....	66
6. Algunas monedas romanas en curso en la Palestina de la época de Jesús .....	72
7. Plano de Cafarnaún, con la calle mayor ( <i>cardo maximus</i> ) y las distintas manzanas de casas ( <i>insulae</i> ) a ambos lados.....	82
8. Perspectiva isométrica de la casa de Pedro en la época de Jesús, idealmente reconstruida, según el conocido dibujo de Ibo Aveta.....	84
9. Lámpara de aceite de época herodiana. Es de barro cocido y responde al modelo más comúnmente usado en la época de Jesús .....	86
10. Plano de la ciudad de Jerusalén en los tiempos de Jesús.....	92
11. Plano de una casa de Jerusalén del siglo I. Es la llamada «mansión», excavada en el actual Barrio Judío.....	95
12. Plano parcial del palacio de invierno de Herodes en Jericó .....	98
13. Reconstrucción ideal del Herodium o palacio-fortaleza de Herodes cercano a Belén (Dibujo inspirado en el de E. Netzer) .....	100
14. Carro de mulas para carga, de época romana. Fragmento de la pátera de Otañes (Cantabria) (1). Diligencia romana, según un relieve gallo-romano (París) (2).	106
15. Esquema de la construcción de una calzada romana.....	108
16. Mapa de la <i>Vía Maris</i> a su paso por Palestina.....	110
17. Principales caminos de Galilea en la época de Jesús.....	114

18. Mapa de la ruta de Jesús desde Cafarnaún a Jerusalén, donde se indica el camino por la Perea (trazo continuo) y el de la montaña (trazo de puntos).....	117	27. Fragmento de un relieve del siglo I, donde se ve un grupo de comensales recostados en torno a una mesa de tres patas (Ancona).....	195
19. Mapa del lago de Genesaret con indicación de las ciudades costeras y las rutas marítimas de Jesús .....	130	28. Mesa de bebidas hallada en una casa de Jerusalén del siglo I (1). Dibujo auténtico del siglo I, que representa una de estas mesas con toda la vajilla (Jerusalén) (2). Mesa de tres patas de tipo «cabriolé», reconstruida. Hallada en Jerusalén. Siglo I (3). .....	196
20. Reconstrucción conjectural de uno de los pequeños mercantes que aparecen en el mosaico de Mádaba, ajustado a las proporciones y tamaño del barco hallado en Ginnosar (Según interpretación de J. L. Casado Soto).....	134	29. Tinaja de piedra del siglo I, procedente de Jerusalén (Según N. Avi-gad) .....	202
21. Plano del monasterio de la comunidad judía de Qumrán, junto al Mar Muerto .....	148	30. Unguentarios de cristal del siglo I, hallados en Jerusalén .....	204
22. Plantas de tres sinagogas palestinas entre los siglos I a IV: Masada (1). Corozáin (2). Cafarnaún (3) (a escalas diferentes) .....	164	31. Relieve romano, que representa a esclavos junto a una mesa de bebidas (Tréveris).....	207
23. Perspectiva ideal del templo herodiano de Jerusalén, visto desde el sur, inspirada en un dibujo de M. Ben-Dov.....	169	32. Relieve romano del siglo I, que representa un banquete de doce comensales en torno a una mesa redonda de tres patas (Pizzoli).....	208
24. Plano conjectural del edificio central del templo de Jerusalén en los tiempos de Herodes (Según M. Avi-Yonah)....	171	33. Cáliz de piedra del siglo I (Jerusalén) .....	211
25. Reconstrucción ideal de la Piscina Probática, según la maqueta existente hoy en el Hotel Holy Land de Jerusalén..	188	34. Reconstrucción del «Atrio de los capiteles», sede del sanedrín en Jerusalén .....	216
26. Relieve romano representando a un comensal recostado, con una mujer sentada a sus pies (Avignon).....	194	35. Plano de Jerusalén con los posibles recorridos de Jesús desde su arresto hasta su muerte...	222
		36. Reconstrucción ideal del crucificado del siglo I, cuyo cadáver fue hallado en Giv'at ha Mivtar (Jerusalén) .....	229

- |  |     |  |     |
|--|-----|--|-----|
| 37. El nombre de Jesús en arameo y griego, escrito en tumbas de Jerusalén.....   | 236 | 39. Reconstrucción ideal de la tumba de Jesús, junto al Gólgota.....             | 239 |
| 38. Plano de la tumba de los Bene Hezir en el valle del Cedrón (Jerusalén) ..... | 237 | 40. Osario hallado en una tumba del monte Scopus (Jerusalén) (Según Parrot)..... | 242 |

## Indice de nombres propios \*

- Aarón, 182  
Abba (hijo de Eleazar), 234  
Abel, F. M., 261  
Abías, 175  
Abila, 35, 36, 47 y 113  
Absalón, 234  
Absalón, tumba de, 235  
Abu Gosh, 102, 115 y 237  
Accarón, 110  
Acrábata, 47  
Acre, San Juan de, 22 y 37  
Adonis, 20 y 190  
Adriano, 93, 111, 221, 223, 227 y 251  
Aelia Capitolina, 34, 93, 189, 221 y 227  
Aesculapius, 189  
Afek, 42 y 110 (ver Antípatris)  
Aferema, 101 (ver Efraín)  
Afranio, Julio, 252  
Africa, 21, 47, 121 y 142  
Afrodita, 44 y 227  
Agripa, Marco, 44  
Agripias, 44  
Aguirre Monasterio, R., 255  
Aharoni, Y., 256 y 258  
Ahura Mazda, 20  
Ain Arrub, 93  
Ain Atan, 91  
Ain Burak, 91  
Ain Duk, 98  
Ain Nureimah, 98  
Ain Saleh, 91  
Akaba, 121  
Akko, 22, 37 y 110  
Albino, 6, 217 y 226  
Alejandría, 21  
Alejandro, hijo de Cireneo, 230  
Alejandro, hijo de Herodes, 23  
Alejandro de Cirene, tumba de, 235  
Alejandro Janeo, 35-38, 40, 42-44 y 73  
Alejandro Magno, 19, 37, 38, 42, 44 y 145  
Alemania, 33  
Alfasi, 235  
Alfeo, padre de Mateo, 81  
Aline de Sion, S. M., 260  
Amasa, 102 (ver Emaús)  
Amato, 47 y 129  
Ambibulus, 58 y 73  
Ammán, 37  
Ammata, Tell, 47  
Ana, Santa, 187  
Anás, 15, 50, 75 y 215  
Anatolia, 56  
Ancona, 195  
Andalucía, 122  
Andrés, 87, 122, 123 y 131  
Antedón, 44  
Antígono, 22  
Antíoco IX, 176  
Antioquía, 46, 56, 71 y 250  
Antípatris, 42 y 43  
Antípatro, hijo de Herodes, 23  
Antípatro, padre de Herodes, 22  
Antonio, M., 21 y 97

\* Se omiten las voces Jesús, Mateo, Marcos, Lucas y Juan, que están prácticamente presentes en todas las páginas.

- Antonio, San, 153  
 Apolonia, 21 y 42  
 Aqaba, Tell, 99  
 Aqrabba, 47  
 Arabia, 20, 121 y 142  
 Araj, el-, 39  
 Arauná, 152  
 Arbelá, 129  
 Aretas IV, 25 y 26  
 Argelia, 63  
 Aristóbulo, 23  
 Aristóbulo, hijo de Herodes, 23  
 Aristóbulo II, 50  
 Armenia, 20  
 Arnón, 29  
 Arquelao, 23-25, 28, 29, 41, 43, 54, 69, 70 y 73  
 Arrat el- Batuf, 47  
 Artás, 91 y 93  
 Artemisa, 45  
 Ascalón, 22, 29, 43, 44 y 111  
 Ashdod, 43 y 111  
 Asia, 20, 47 y 56  
 Asia Menor, 21 y 252  
 Asiria, 21  
 Askar, 115  
 Asklepiós, 189  
 Astarté, 20  
 Atalia, 21  
 Atenea, 44  
 Atis, 20  
 Augusto, César, 19-22, 25, 35, 39, 41, 42, 58, 70, 71, 111, 217 y 247  
 Auranítide, 24, 25 y 27  
 Aveta, Ibo, 85  
 Avigad, N., 94, 197, 200-202, 258, 260 y 261  
 Avi-Yonah, M., 171, 221, 256, 257, 258 y 261  
 Avignon, 194  
 Azazel, 153  
 Azoto, 24, 25, 29, 43 y 111  
 Babel, 150  
 Babilonia, 21, 34, 51 y 99  
 Bagatti, B., 88, 100, 133, 235, 259 y 261  
 Bahat, D., 260  
 Baldi, D., 133 y 258  
 Bammel, E., 260  
 Bar Ananías, Jesús, 217 y 226  
 Barclay, 167  
 Bar Kosiba, 149  
 Barrabás, 61, 62, 77, 223 y 224  
 Bartimeo, 99  
 Bartolomé, 89 y 123  
 Batanea, 24, 25 y 27  
 Beit Nettif, 47  
 Belcebú, 182  
 Belén, 23, 40, 47, 69, 70, 79, 91, 92, 99-101, 136, 141, 146 y 190  
 Ben-Dor, 260  
 Ben-Dov, M., 169 y 259  
 Bene Hezir, 235 y 237  
 Benoit, P., 70, 93, 221, 223, 257 y 260  
 Ben-Sira, 186  
 Betania, 79, 101, 116, 118, 199, 201, 203 y 209  
 Betel, 150  
 Betfagé, 79, 101, 118 y 235  
 Bet Guvrin, 47  
 Bethesda, 90, 186, 189 y 190  
 Bet-Horon, 115  
 Beth Sahur, 99  
 Beth Shean, 22, 28, 36 y 118 (ver Escitópolis)  
 Beth Shemesh, 47  
 Bética, 56  
 Betletefa, 47  
 Betsaida, 27, 39, 79, 81, 87, 111, 113, 115, 123, 126 y 131-134  
 Bet Yerah, 132  
 Bézetha, 90 y 186  
 Bienaventuranzas, monte de las, 134  
 Biran, A., 259  
 Blinzler, J., 260  
 Bockel, P., 258  
 Bodenheimer, F. S., 258  
 Boismard, M. E., 10  
 Bonn, 66  
 Brandon, S., 76 y 257  
 Briand, J., 262  
 Bríndisi, 21  
 Broshi, M., 95 y 226

- Browning, I., 256  
Bulgaria, 66  
Bultman, R., 10  
Burdeos, Anónimo de, 136  
Cafarnaún, 12, 68, 74, 79-88, 103, 111-113, 115-118, 123, 126, 128, 129, 131-136, 154, 162-164, 172, 180, 197 y 223  
Caifás, 15, 50, 75, 96, 215 y 236  
Calígula, 60  
Caná, 79, 89, 112, 173, 199 y 202  
Canata, 39 y 44  
Canit, 75  
Cantabria, 105 y 106  
Capitolias, 36  
Caritón, San, 146  
Carmelo, monte, 22, 28, 38, 110, 122 y 151  
Cartago, 21  
Casado Soto, J. L., 134  
Castro Urdiales, 105  
Cedrón, 90, 91, 96, 173 y 237  
César, Julio, 14 y 74  
Cesarea de Filipo, 26, 27, 39, 44, 45, 79, 113 y 115  
Cesarea del Mar, 29, 42-45, 55, 57-60, 64, 65, 68, 93, 111, 122, 218 y 219  
Chapot, V., 257  
Chevalier, R., 258  
China, 20  
Chipre, 21  
Cibeles, 20  
Cicerón, 13  
Cilicia, 20 y 159  
Cirene, 217 y 230  
Cirilo de Jerusalén, San, 189  
Cisjordania, 36  
Claudio, 55, 57 y 60  
Cleopatra, 97  
Colonia, 102  
Comagene, 20  
Congres, 105  
Conon, 252  
Constans, 14  
Constantino, 227 y 239  
Conzelmann, H., 10  
Coponio, 25, 58 y 167  
Corbo, V., 80, 87, 100, 226, 257, 258 y 261  
Córcega, 56  
Córdoba, 56  
Corinto, 21  
Cornelio, 68  
Cornfeld, G., 262  
Corozán, 79, 87, 88, 111, 113 y 163-165  
Creciente Fértil, 109  
Creta, 21  
Cumano, Ventidio, 61  
Daburiyeh, 112  
Dalman, G., 258  
Dalmanuta, 135  
Damasco, 110  
Damasco, puerta de, 91, 119, 173, 221 y 226  
David, 90, 91, 99, 100, 152, 184 y 252  
Decápolis, 24, 25, 27, 28, 35-37, 39, 40, 45, 49, 79, 113, 117, 118, 131, 132 y 135  
Demóstenes, 13  
Díaz, A., 8  
Dibelius, M., 10 y 255  
Díez, F., 197, 215, 226, 258, 260 y 261  
Dikkeh, ed-, 163  
Dión (o Dium), 35, 36 y 113  
Dionisio el Exiguo, 23  
Domiciano, 252  
Dor (o Dora), 22, 38, 44, 111 y 122  
Dositeo, 235  
Dotán, 115  
Druz, Jebel ed-, 22, 27 y 39  
Dunkel, F., 258  
Ebal, 29  
Efeso, 21, 56 y 241  
Efraín, ciudad, 101  
Efraín, montaña de, 29, 101, 114 y 145  
Egeria, 136  
Egipto, 20, 21, 47, 56, 57, 65, 97, 106, 109, 110, 206, 233 y 234  
Eleazar, 75  
Elías, 67, 151, 153 y 156

- Eliseo, 97 y 184  
 Emaús, aldea, 16, 101 y 102  
 Emaús, ciudad, 47 y 101  
 Engadi, 31, 47 y 146  
 Epifanio, San, 248  
 Escitópolis, 22, 27, 28, 35, 36, 44, 115, 118, 129 y 131  
 Esculapio, 189  
 Esdrelón, 28, 38, 88, 89, 110, 115 y 157  
 España, 33, 37, 71 y 107  
 Estados Unidos, 146  
 Estambul, 169  
 Esteban, 118, 218 y 250  
 Esteban, puerta de San, 118  
 Etiopía, 105  
 Eufrates, 22 y 109  
 Europa, 47 y 126  
 Eusebio de Cesarea, 37, 188 y 248  
 Eutimio, San, 146  
 Ezion Geber, 121  
 Fabi, 75  
 Fabre, 14  
 Fado Cúspido, 60  
 Fahil, Khirbet, 36  
 Fasael, 93  
 Fasael, ciudad, 24 y 42  
 Felipe, 43, 106, 123 y 131  
 Félix, Antonio, 61  
 Fenicia, 25, 28, 35, 37, 49, 113, 122 y 135  
 Fénix, 21  
 Festo, Porcio, 61 y 218  
 Filadelfia, 35, 37 y 44  
 Filipo, 23, 25-27, 38-40, 44, 45, 49, 60, 73, 74, 80, 81, 111, 113 y 131  
 Filistea, 35, 43 y 122  
 Fillion, 15  
 Filón, 58, 59, 220 y 248  
 Filoteria, 129 y 132  
 Finegan, J., 186 y 260  
 Floro Gesio, 61, 64 y 67  
 Francia, 33 y 105  
 Franco, 71  
 Frank, F., 259  
 French Hill, 234  
 Frigia, 20  
 Fujita, N. S., 259  
 Gabbatha, 223  
 Gabinio, 43 y 75  
 Gadara, 24, 27, 35, 36, 44, 45, 113, 131, 132 y 180  
 Galacia, 20  
 Galias, Las, 14, 20 y 26  
 Galilea, 15, 16, 23, 25, 27, 28, 30, 34, 40, 45, 47, 49, 70, 79, 80, 87, 88, 105, 107, 110-113, 115, 116, 123, 125, 126, 128, 129, 133, 137-139, 155, 157, 160, 163, 172, 199, 202 y 247  
 Galilea, mar de, 122 y 124  
 Galio, C. Cestio, 67  
 Gamaliel, Rabban, 159 y 160  
 Garaba, 47  
 García Martínez, F., 147, 256 y 259  
 Garizín, 29, 51, 52 y 248  
 Gat, 110  
 Gaulanítide, 23, 25 y 27  
 Gaza, 24, 29, 44, 45, 106 y 111  
 Geba, 38  
 Gedora (o Gedor), 47  
 Genesar, 124 (ver Genesaret)  
 Genesaret, ciudad, 128, 133 y 134  
 Genesaret, lago, 27, 35, 36, 39, 71, 79, 83, 110, 113, 117, 118, 121-125, 128, 129, 131 y 163  
 Genesaret, llanura, 133  
 Gerasa, 35, 37, 44 y 132  
 Gergesa, 131 y 132  
 Germania, 63  
 Getsemaní, 15, 67, 96, 136 y 214  
 Gihon, 91  
 Ginnosar, 128 y 134  
 Giscala, 113  
 Giv'at ha Mivtar, 228, 229, 234 y 235  
 Godeline, M., 93  
 Gofna, 47  
 Golán, 22, 27, 128 y 163  
 Gólgota, 220, 226 y 239  
 González Echegaray, J., 256, 257 y 260  
 González Lamadrid, A., 259  
 González Luis, J., 255  
 Gordon, 226

- Gran Bretaña, 33  
 Grato, Valerio, 58 y 73  
 Grecia, 21  
 Greenhut, Z., 261  
 Guevara, H., 76 y 257  
 Guezer, 110  
 Gutmann, J., 259
- Haifa, 39 y 42  
 Hammat, 129 (ver Amato)  
 Hamoré, Giv'at, 28 y 89  
 Hannania, 235  
 Harding, L., 147  
 Harithiyeh, el-, 38  
 Har-Magedón, 111  
 Harvey, W., 100 y 226  
 Hasar Kinneret, 129  
 Haurán, 22 y 110  
 Hebrón, 141  
 Hegesipo, 251  
 Heidtmann, 14  
 Helena de Adiabene, 235 y 238  
 Helena, Santa, 227  
 Hengel, M., 76 y 257  
 Heracles, 44 y 71  
 Hércules (ver Heracles)  
 Hermón, 27 y 157  
 Herodías, 25 y 26  
 Herodes Agripa, 43, 58, 60, 64, 90, 96 y 250  
 Herodes Agripa II, 60  
 Herodes Antipas, 20, 23, 25-29, 40, 41, 47, 59-61, 68, 70, 73, 74, 80, 81, 116, 117, 122, 129, 199, 223, 247, 248 y 250  
 Herodes el Grande, 21-25, 27, 35, 38, 40, 42-44, 59, 60, 64, 69, 70, 73, 89-91, 93, 94, 96-100, 165, 166, 171, 174, 176, 186, 187, 220, 221, 223, 227, 234 y 235  
 Herodes Filipo, 25  
 Herodium, 23, 47, 100, 101, 162 y 193  
 Herranz, M., 225 y 261  
 Hesban, Wadi, 41  
 Hillel, 159  
 Hinnón, 90, 91, 142 y 235  
 Hípico, 93  
 Hipos, 24, 27, 35, 131 y 132
- Hircano, Juan, 36, 51 y 176  
 Hircano II, 50  
 Hispania, 20, 56 y 66  
 Hoehner, H. W., 256  
 Horeb, 150 y 151  
 Hulda, puertas de, 168, 169, 174 y 175  
 Hulé, 27 y 124  
 Hüttenmeister, F., 259
- Idumea, 25, 29, 47 y 54  
 Imwas, 47  
 India, 20 y 203  
 Isaac, 152  
 Isaías, 40, 172, 184 y 185  
 Isis, 20  
 Ismael, 75  
 Israel, 22, 33, 34, 43, 46, 47, 51, 88, 91, 104, 143, 147, 150, 151, 153, 155, 159, 161, 184, 186 y 217  
 Italia, 21, 33 y 66
- Jacob, 151 y 152  
 Jacobson, D. M., 259  
 Jadur, Tell, 47  
 Jafa, puerta de, 93  
 Jalís, Jebel, 29  
 Jasón, 235  
 Jeremías, J., 252, 255, 256, 257, 260 y 262  
 Jericó, 23, 31, 42, 47, 64, 74, 97, 98, 99, 105, 116 y 118  
 Jerónimo, San, 136  
 Jerusalén, 13, 16, 19, 22, 23, 29, 30, 34, 35, 38, 43, 46, 47, 51, 52, 54, 55, 59-61, 65, 68, 71, 72, 74, 75, 77, 79, 89-97, 101, 105, 107, 111, 113-118, 131, 146, 147, 151, 155, 159, 160, 162, 165, 166, 171, 173, 177, 180, 181, 185, 187, 188-190, 193, 195-197, 201, 203-205, 208, 211, 214, 215, 217-221, 223, 225, 227-229, 234-237, 245, 246, 248 y 250  
 Jesús, hijo de José, 263  
 Jesús, padre de Simeón, 236  
 Jifnah, 47  
 Joazar, 58 y 77

- Jonás, 122  
 Jonatán, 75  
 Jonatán Nazarita, 235  
 Jones, A. H. M., 257  
 Jope, 29, 42, 43, 47, 111, 122 y 123  
 Jordán, 22, 24, 26-30, 36, 39, 42, 47, 68, 81, 97, 110, 116-118, 124, 145, 152 y 153  
 Jordania, 22, 146  
 Josafat, 122 y 235  
 Josafat, valle de, 235  
 José, 40, 69, 88 y 100  
 José de Arimatea, 75, 227, 238 y 242  
 José, hermano de Jesús, 251  
 Josefo, Flavio, 8, 9, 13, 22, 23, 28, 29, 35-37, 40-42, 46, 51, 54, 57, 58, 60, 64, 70, 77, 91, 93, 101, 102, 128, 129, 148, 166, 167, 171, 174, 175, 186, 215, 218-221 y 225  
 Josías, 111  
 Josué, 51  
 Juan Bautista, 25, 26, 29, 51, 61, 68, 152, 182 y 183  
 Juan, hijo de Haggol, 228 y 229  
 Juan, San, 43  
 Judá, desierto de, 97, 99, 118, 145 y 152  
 Judá, montaña de, 30, 40, 90, 113, 114, 118, 145 y 175  
 Judá, reino de, 34, 40 y 99  
 Judas, apóstol, 73, 209, 210 y 214  
 Judas de Gamala, el Galileo, 58, 69, 70, 76 y 77  
 Judas, hermano de Jesús, 251  
 Judea, 20, 25, 29, 40, 42, 44, 47, 49, 52, 53, 55-57, 60, 62, 64-70, 73, 74, 76, 97, 99, 101, 117, 122, 137, 140, 161, 219, 247 y 248  
 Julias de Filipo, 39 y 81 (ver Betsaida)  
 Julias de Perea, 47 (ver Livias)  
 Julio, 68  
 Julio A. Tiberio, 60  
 Júpiter, 190 y 227  
 Justino, San, 248  
 Käsemann, E., 10  
 Katef Yericho, 145  
 Kee, H. C., 260  
 Kefar Kanna, 89  
 Kefrein, Khirbet el-, 47  
 Kenyon, K., 257  
 Kfar Bir'am, 163 y 165  
 Khan Hatrur, 118  
 Kinneret, 124 (ver Genesaret)  
 Klotz, A., 14  
 Kubeibeh, 102  
 Kursi, 128, 131 y 132  
 Kuruntal, 145  
 Latrún, 47 y 101  
 Lázaro, 101, 179, 202 y 241  
 Ledja, el-, 27  
 Lemonon, J. P., 257  
 Léon Dufour, X., 255 y 260  
 Leptis Magna, 21  
 Leví (Mateo), 74 y 81  
 Líbano, 21 y 157  
 Lida, 47  
 Lisán, mar de, 124  
 Livia, 25  
 Livias, 25, 41 y 47  
 Lod, 47  
 Lösch, St., 262  
 Macabeos, 94  
 Mádaba, 28, 122, 128 y 134  
 Mádrasa al-Malakiya, 94 y 220  
 Madrid, 30  
 Mágadan, 134  
 Mágdala, 47, 112, 115, 118, 126-129, 131, 135 y 162  
 Makkuk, Wadi, 101  
 Mancini, I., 261 y 262  
 Maqueronte, 26 y 29  
 Marcelo, 60  
 Marcos, Juan, 96 y 205  
 Mare, W. H., 258  
 María, 40, 62, 69, 176 y 251  
 María, hermana de Marta, 101, 116, 202-204 y 241  
 María, madre de Juan Marcos, 96 y 205  
 María Magdalena, 16, 129 y 243  
 Mariamme, 23 y 93  
 Mariner, S., 14 y 225

- Marisa, 196  
Mar Muerto, 27, 29-31, 41, 47, 51, 90, 122, 124, 128, 145-149  
Mar Rojo, 122  
Marta, 101, 104, 116 y 202  
Marullo, 60  
Masada, 64, 162, 164 y 193  
Mauritania, 56  
Mazar, B., 166, 186, 230, 258, 259 y 261  
Mediterráneo, mar, 28-30, 38, 47, 83, 88, 90, 109, 112, 122, 123, 125, 161 y 245  
Megido, 110 y 111  
Meistermann, B., 259  
Melkart, 71 (ver Heracles)  
Meneden, W. von, 80  
Menge, P., 14  
Menge R., 14  
Mesopotamia, 109 y 110  
Meusel, E., 14  
Milik, J. T., 235 y 261  
Miniya Hirbet, 128  
Miqueas, 152  
Mira, 21  
Misneh, 90  
Mitra, 20  
Moisés, 52, 75, 103, 151, 156, 163, 172 y 173  
Möller-Christensen, V., 228, 230 y 261  
Moria, monte, 152  
Mosner, 14  
Motza, 102  
Mukawir, 29  
Naamán, 184  
Nablus, 47 y 237  
Nahal Hever, 146  
Nahal Tzalmon, 127  
Naín, 89 y 112  
Nápoles, 21  
Natanael, 89 y 123  
Nazaret, 28, 40, 41, 70, 79, 88, 89, 112, 136, 153, 165, 172, 223, 246, 247 y 250-252  
Negev, 22 y 145  
Nerón, 42 y 108  
Netzer, E., 100  
Nicanor de Alejandría, 170, 171, 176 y 234  
Nicodemo, 75, 160 y 242  
Nicolás, 46  
Nike, 44  
Nilo, 109  
Noth, M., 255  
Nun, M., 258  
Nutra, en-, 27  
Ofel, 90  
Ofra, 101 (ver Efraín)  
Olivos, monte de los, 29, 90, 96, 101, 118, 136, 155, 169, 214 y 235  
Oreine, 47  
Orfali, P., 80  
Orígenes, 188 y 190  
Orosio, 14 y 248  
Osiris, 20  
Ostia, 21  
Otañes, 105 y 106  
Ovejas, puerta de las, 186  
Pablo, San, 35, 43, 49, 50, 55, 61, 65, 68, 78, 104, 159, 218 y 245  
Palestina, 19-22, 25, 27, 28, 33-35, 42, 45-47, 54, 55, 59, 68, 72, 79, 103-105, 107-111, 113, 125, 138, 142, 143, 161, 180, 192, 193, 197, 199, 213, 216, 219, 228, 233, 234, 245, 246, 250 y 251  
Pan, 39 y 44  
Panfilia, 252  
Panias, 39 y 44  
Paoli, U. E., 260  
París, 30, 106 y 246  
Parmeille, A., 259  
Parrot, A., 242 y 261  
Pedro, San, 15, 43, 65, 71, 83-85, 87, 96, 122, 123, 125-127, 131, 180, 205, 209, 210, 243 y 250  
Pella, 22, 27, 35 y 36  
Perea, 23, 25, 27-29, 37, 41, 47, 49, 74 y 117  
Perrowne, S., 256  
Persia, 20  
Petra, 26

- Pilato, Poncio, 20, 25, 52, 54, 57-62, 72, 73, 77, 91, 93, 217, 218, 223-225 y 247-250  
 Pizzoli, 208  
 Plaut, M., 262  
 Plinio, 39, 46, 101, 129 y 203  
 Pompeya, 195  
 Pompeya Lucilia, 189  
 Pompeyo, 21, 36-38, 42, 43 y 171  
 Ponto, 20  
 Poseidón, 44  
 Probática, piscina, 185, 186, 188 y 190  
 Ptolemaida (o Ptolemais), 22, 37, 38, 44, 55, 115, 122 y 123  
 Ptolomeo II Filadelfo, 37 y 38  
 Qafzeh, Jebel, 89  
 Qal'at el-Husn, 35  
 Qana, Khirbet, 89  
 Qoloniyeh, 102  
 Quelt, Ain el-, 99  
 Quelt, Wadi, 98 y 118  
 Quirino, P. Sulpicio, 69 y 70  
 Qumrán, 51, 146-149, 152-154, 172, 180 y 206  
 Raban, A., 258  
 Rabbat Ammóon, 37  
 Rafana, 36  
 Rafeh, er-, 36  
 Rafia, 44, 45 y 109  
 Rahmani, L. Y., 261  
 Ramallah, 47  
 Rame, Tell er-, 41  
 Reinach, S., 14  
 Renan, E., 15  
 Revuelta, M., 256  
 Ricciotti, G., 255  
 Robinson, E., 167, 169 y 173  
 Roboán, 99  
 Rodas, 21  
 Rodríguez Carmona, A., 255  
 Rogel, 91  
 Roma, 19, 20, 22, 25, 26, 29, 34, 41, 43, 47, 52, 54, 55, 59, 60, 68, 69, 72, 74, 77, 104, 147, 149, 214, 233, 245, 247, 248 y 252  
 Rosa, 96  
 Rufo, 231  
 Sabas, San, 146  
 Safrai, S., 256 y 259  
 Salomé, hermana de Herodes el Grande, 24, 25, 42, 43 y 58  
 Salomé, hija de Herodías, 29 y 199  
 Salomé, tumba de, 235  
 Salomón, 22, 38, 90, 91, 121, 165, 166 y 177  
 Salt, 47  
 Salustio, 13  
 Samaría, 25, 29, 42, 43, 45, 47, 49, 51, 52, 54, 64, 115-117, 140 y 145  
 Samuel, 33 y 151  
 Sanhedria, 235  
 San Jorge, catedral de, 235  
 San Salvador, monasterio de, 215  
 Santa Sofía, iglesia de, 220  
 Santiago, 123 y 250  
 Santiago, hermano de Jesús, 218 y 251  
 Santiago, hijo de Judas, 252  
 Santos Otero, A., 262  
 Satán, 153  
 Saturnino, 70  
 Saúl, 151  
 Saulo, 49 y 159 (ver Pablo)  
 Schürer, E., 255-257 y 259  
 Scopus, monte, 228  
 Sebaste, 42, 55 y 64 (ver Samaría)  
 Sefela, 29  
 Séforis, 40, 41, 47, 88 y 115  
 Sejano, L. Aelio, 59  
 Sekeles, E., 228, 230 y 261  
 Seleucia, 21  
 Semekiyeh, 80  
 Sennabris, 129  
 Serapis, 189 y 190  
 Shalit, A., 256  
 Shamay, 159  
 Shoney Halakhot, 223  
 Sicar, 115  
 Sicilia, 21  
 Sidón, 79, 110 y 113

- Sik, 26  
 Siloé, 91, 96, 187 y 235  
 Simeón, 234  
 Simón, 75  
 Simón Cireneo, 230  
 Simón (constructor del templo), 234  
 Simón, el Leproso, 202  
 Simón, hermano de Jesús, 251  
 Simón Macabeo, 186  
 Simón Zelotes, 77  
 Sinaí, 150, 151 y 156  
 Sión, 90, 93, 193, 215, 220 y 221  
 Siquem, 115  
 Siria, 20, 22, 24-28, 35, 37, 38, 40, 44, 52, 63, 67, 69, 70, 109, 150 y 248  
 Sitty Mariam, 223  
 Smallwood, E. M., 256 y 257  
 Smith, A., 258  
 Soreq, 115  
 Spijkerman, A., 256 y 257  
 Stern, M., 256, 257 y 259  
 Stoffel, 14  
 Stratón, torre de, 42 (ver Cesarea del Mar)  
 Strution, 91, 186 y 221  
 Suetonio, 14 y 208  
 Susa, 168 y 169  
 Tabga, 129, 133, 134 y 154  
 Tabor, 28, 112 y 157  
 Tácito, 8, 9, 57, 69, 171 y 249  
 Taddi, 169  
 Tadeo, 251  
 Taiyibeh, el-, 101  
 Talhum, 80 (ver Cafarnaún)  
 Talpiot, 235  
 Tamna, 47  
 Tariquea, 47, 126 y 129 (ver Mágdala)  
 Tarsis, 122  
 Tarragonense, 56  
 Tarso, 55 y 159  
 Taylor, V., 10  
 Tel-Aviv, 47  
 Tell, et-, 39  
 Tell Abil, 36  
 Tell el-Ashari, 36  
 Tell es-Sultan, 97  
 Teodoreto, 161 y 246  
 Teófilo, 75  
 Tertuliano, 58 y 248  
 Tesalónica, 21  
 Testa, P., 100 y 259  
 Tiberíades, lago de, 16, 27, 122 y 124 (ver Genesaret)  
 Tiberias (o Tiberíades), ciudad, 25, 40, 41, 47, 80, 115 y 129  
 Tiberio, 25, 26, 40, 57-59, 71-73 y 247-249  
 Tibneh, Khirbet, 47  
 Tigris, 109  
 Tiro, 22, 71-73, 79, 110, 113, 115 y 173  
 Tito, 10, 93, 94 y 161  
 Tomás el Mellizo, 123  
 Torre Antonia, 93, 167, 169, 186, 218-221 y 223  
 Tracia, 66  
 Traconítide, 23-25 y 27  
 Trajano, 108  
 Transjordania, 28, 117 y 144  
 Trebolle, J., 147  
 Tréveris, 207  
 Trilling, W., 255  
 Trimalción, 203  
 Tulul Abu el-Alaiq, 97  
 Túnez, 63  
 Tur, et-, 101  
 Turquía, 109  
 Tutmosis III, 110  
 Tyke, 44  
 Tyropéon, 90, 167, 173, 215, 217, 220 y 223  
 Umeritana, 105  
 Umm el-Qanatir, 163  
 Umm el-Qeis, 35  
 Ureimeh, Tell el-, 124 y 128  
 Varo, Quintilio, 25, 40, 67 y 70  
 Vaux, R. de, 147 y 259  
 Venus, 190 y 227  
 Vespasiano, 64  
 Via Apia, 109  
 Via Augusta, 109  
 Via Herculea, 109

- Via Maris, 109-113, 115, 118, 128 y 129  
Viaud, P., 88  
Vincent, P., 93, 221 y 260  
Viriato, 224  
Vitelio, L., 26 y 67
- Wachsmann, S., 258  
Wadi ed-Daliyeh, 145  
Wadi Qumran, 146  
Walker, W., 258  
Warren, Ch., 167  
Watzinger, K., 80  
Wightman, G. J., 261  
Wilkinson, J., 86, 91, 95, 186, 189, 257, 258 y 260  
Wilson Ch., 93, 94, 167, 173, 216 y 217  
Wutke, V., 14
- Xystus, 94 y 215-217
- Yabor, 29 y 47  
Yadin, Y., 260 y 261  
Yaffo, 29 y 47 (ver Jope)  
Yahvé, 51, 143, 144, 150-152, 156, 170, 176, 182-184 y 187  
Yamnia, 24, 25, 29, 43 y 111  
Yarkón, 110  
Yarmuk, 22, 29, 35 y 36  
Yavne-Yam, 43  
Yizreel, 110 (ver Esdrelón)  
Yugurta, 13
- Zacarías, 152, 175 y 176  
Zacarías, tumba de, 235  
Zaqueo, 74 y 97  
Zebedeo, 123  
Zebedeos, 115, 123 y 209  
Zeus, 44  
Zias, J., 228, 230 y 261  
Zimmermann, H., 255  
Zippori, 40 (ver Séforis)  
Zocer, 252  
Zohary, M., 259

## Indice analítico

- Actas de Pilato, 248 y 249  
acueductos, 60 y 91-93  
apariciones de Jesús resucitado, 15 y 16  
Apocalipsis, 111  
aramea, lengua, 34 y 35  
asirios, 33 y 109  
astures, 66  
aves, 139  
babilonios, 109  
barcos, 127, 128 y 134  
bodas, 199 y 200  
calzadas, 107-109  
cántabros, 65  
carros, 105 y 106  
cenáculo, 95, 96 y 100  
cena pascual, 206 y 207  
censos, 69 y 70  
clima, 29, 30, 83 y 91  
colonias judías, 35-44, 47 y 161  
comedor, 192-196, 203 y 208  
comercio, 20 y 21  
comidas, 191, 192 y 198-200  
condena de Jesús, 215 y 216  
Cristo de la fe, el, 10 y 11  
crucifixión, 226-231  
desierto, 30, 31, 142-146, 152 y 153  
Deuteronomio, 143  
discursos en la historia profana, 13  
doctores de la ley (ver escribas)  
Ecole Biblique, 118, 147 y 221  
embalsamamiento, 240-243  
enfermedades, 180-183  
enseñas militares, 59  
escribas, 75, 159 y 160  
escudos, 59 y 60  
esenios, 50, 51, 146-150 y 206  
Estudio Bíblico de la Flagelación, 29, 87, 94 y 129  
eucaristía, 210 y 211  
Exodo, 206  
fariseos, 50, 75 y 77  
flagelación, 225 y 226  
fronteras del imperio romano, 19 y 20  
fuentes de los evangelios, 11  
galos, 63  
género literario de los evangelios, 13  
gétulos, 63  
gobernadores romanos, 55-62  
griega, lengua, 19, 34, 35 y 44  
Guerra Civil, Comentarios de la, 14  
hasidin, los, 145  
hebreo, lengua, 34  
helenismo, 19, 35, 40-42, 44 y 45  
herodianos, 77  
Historia de las formas, 11  
historicidad de los evangelios, 11-13 y 15-17  
hititas, 21 y 109  
impuestos, 68-74  
impureza legal, 49  
incierto, 142, 175 y 176  
inocentes, matanza de los santos, 23  
Instituto Español Bíblico y Arqueológico, 147

- Ipsissima verba*, 16  
 Islam, 166
- Jesús histórico, 10 y 11  
 jornada de Cafarnaún, 12  
 joven rico, relato del, 16  
 judaísmo, 46, 47, 49 y 50  
 lámparas, 86  
 lavatorio de pies, 203, 207, 208  
     y 211  
 legionarios, 62, 63, 65 y 66  
 legiones, 25, 26 y 93  
 lugares altos (*bamot*), 151  
 lusitanos, 65
- maqueta del hotel Holy Land, 94
- mesianidad, 52, 153, 154, 156, 183, 184 y 224
- mikvah*, 95
- Misná*, 8, 49, 168, 169, 176, 201, 215 y 240
- místicas, religiones, 20
- monedas, 70-74, 173 y 176
- montañas, 28, 29, 150-152 y 154-157
- multiplicación de panes y peces, 126, 127, 133 y 135
- nabateos, 25 y 26
- navegación, 21
- negaciones de Pedro, 15
- osarios, 242
- ovejas, 141 y 142
- parábolas, 11, 105, 107, 118, 131 y 198
- partos, 19, 20 y 22
- peces, 125 y 126
- Pentateuco, 49, 51, 103, 165 y 172
- perfumes, 203 y 204
- persas, 109
- pescadores, 123
- plantas, 138-140 y 142
- posca*, 67
- prendimiento de Jesús, 214 y 215
- pretorio, 219-221 y 223
- prosélitos, 46
- publicanos, 69 y 74
- purificaciones, 201
- Q, fuente, 11, 13 y 14
- resurrección de Cristo, relatos de la, 15, 16 y 243
- Rollo de Cobre, 186 y 189
- sábana santa, 8, 242 y 243
- sabático, descanso, 49
- sacrificios cultuales, 170, 173 y 174
- saduceos, 49, 50, 75 y 77
- samaritanos, 42, 51 y 52
- sanedrín, 20, 75, 76, 215-219, 235, 249 y 250
- Santo Sepulcro, 136
- Satíricon*, *El*, 204, 208 y 241
- Sermón de la Montaña, 154
- sicarios, 76 y 224
- sinagogas, 81, 82, 161-165, 172 y 173
- sudario, 9 y 244
- Tabernáculos, fiesta de los, 144
- Talmud, 118, 119, 215, 242 y 250
- Temerosos de Dios, 46 y 68
- templo, 165-172 y 173-177
- toparquías, 46 y 47
- Tora, 49-51, 151, 160, 165 y 172
- tormentas, 125, 131 y 132
- tracios, 63 y 65
- tributos, 68-74 y 77
- tropas auxiliares, 63-67
- tumbas, 234-239
- Ultima Cena, 95, 96, 192, 193, 199 y 204-211
- viajes, 104-109
- Vida de Jesús, 15 y 17
- Vulgata, 186
- zelotas, 76-78, 214 y 224

## Indice de citas bíblicas

ANTIGUO TESTAMENTO			
		6, 24-26	176
Génesis		9, 16-17	156
11, 4	150	11, 16	75
18, 7	198	11, 16-17	103
22, 1	152	15, 37-41	165
28, 10-22	150	19, 1-10	169
		19, 11-12	234
Exodo		29, 12-38	144
2, 26-27	207	34, 11	124
12, 5-8	198		
13, 6-7	210	Deuteronomio	
13, 21	156	4, 16-18	41, 59
19, 9	156	5, 8	41, 59
19, 16-20	151	6, 4-9	165
20, 4	41, 59	8, 7-19	144
20, 19	156	11, 13-21	165
23, 15	210	16, 3-4	210
		16, 13-15	144
Levítico		32, 7-11	144
5, 3	181		
11	49	Josué	
11, 10-12	126	18, 23	101
11, 33	201	24, 1-28	51
13, 45-46	181		
14, 1-32	181	Jueces	
15, 12	201	182	115
15, 25-27	182		
16, 7-10	153, 168	21, 19	115
16, 20-22	153, 168		
21, 12	234	Rut	
21, 17-22	182	2, 1-23	99
22, 5	234		
23, 6	210	1 Samuel	
23, 33-43	144	2, 8	148
Números		9, 6-25	151
6, 22-27	165	10, 5-6	151

10, 10	151	2, 21	99
13, 17	101	8, 1	113
16, 11	99		
16, 19	99		
17, 15	99	Nehemías	
17, 34-35	99	3, 22	186
		7, 26	99
		12, 39	186
2 Samuel		13, 16	123
5, 8	182	Job	
13, 23	101	2, 3-7	183
23, 15-17	99		
24, 16-25	152		
1 Reyes		Salmos	
8, 10-11	156	6, 2-5	183
9, 26-28	122	15, 1	114, 152
10, 22	122	22	67
15, 20	124	24, 3	152
		69, 10	78
18, 30-39	151	113	207
18, 45	151	114	207
19, 7-8	151	115	207
20, 23	150	116	207
22, 49-50	122	117	207
		118	207
2 Reyes		122, 1-2	97
5, 7	184	122, 6-7	97
5, 8	184	137, 5-6	97
16, 5	113		
20, 5	184	Eclesiástico	
20, 7	184	5, 3	186
29, 30	111	Isaías	
1 Crónicas		8, 23	40, 109
21, 14-30	152	9, 1	40
22, 1	152	35, 5-6	184
24, 4-19	175	53, 4	185
24, 10	175	61, 1	185
		61, 1-2	172
2 Crónicas		Ezequiel	
3, 1	152	47, 8-9	187
8, 17	122		
9, 21	122	Oscaras	
11, 6	99	2, 16	144
20, 35-37	122	9, 10	144
35, 20-24	111		
Esdras		Jonás	
1, 3	113	1, 3-16	122

Miqueas		7, 16	139, 140, 141
4, 1-2	152	8, 3	181
		8, 5-8	49
Sofonías		8, 5-9	81
1, 10	123	8, 5-13	68
		8, 11-12	209
1 Macabeos		8, 14-15	87
2, 29-38	145	8, 14-18	131
3, 38	101	8, 16-17	185
8, 50	101	8, 18	131
11, 67	124	8, 19	103, 160n
13, 34	101	8, 20	103, 139
		8, 23-27	125
NUEVO TESTAMENTO		8, 28	132, 183
Mateo		8, 29	183
1, 1-17	252	8, 30-32	140
2, 1	23	8, 33-34	132
2, 11	100, 142	9, 1	87
2, 16-19	23	9, 2-7	181
2, 22	25	9, 9	74
3, 1	152	9, 9-10	81
3, 4	141, 142, 153	9, 10	199
3, 6	152	9, 15	199
3, 7	140	9, 18	172
3, 12	138n	9, 20-22	182
3, 13	153	9, 35	185
3, 16	139	9, 36	141n
4, 1	153	10, 2	103
4, 11	153	10, 3	251
4, 12	29	10, 4	78
4, 12-15	40	10, 5	46, 52
4, 15	109	10, 6	104, 141n
4, 18	122, 127	10, 9	70
4, 18-19	123	10, 9-10	104
4, 18-20	123	10, 11-14	104
4, 21-22	123	10, 16	139, 141, 141n
4, 23	103, 172	10, 17	172
4, 25	37	10, 29	73, 139
5, 1-11	185	10, 31	139
5, 14	28	10, 38	103
5, 15-16	86	11, 2-6	184
5, 25-26	73	11, 7	140
6, 9-13	155	11, 20-24	111
6, 19	140	11, 21	39
6, 26	139	11, 21-22	87
6, 28	138	11, 23	81
7, 6	140	11, 29-30	140
7, 10	141	12, 1	138n
7, 15	141n, 142	12, 1-14	49

12, 9-14	172	17, 20	139
12, 11-12	141n	17, 24	112
12, 34	140	17, 24-27	71
12, 38	160	17, 27	123, 127
12, 43	153	18, 6	138
12, 46-50	251	18, 12	141n
13, 3-8	138n	19, 1-2	116
13, 4	139	19, 16	160n
13, 7	139	19, 16-22	16
13, 18-23	11, 139n	19, 24	142
13, 22	139	20, 1-7	141
13, 24-30	138n	20, 2	71
13, 25-30	139	20, 16	209
13, 31-32	139	20, 17	113
13, 33	140	20, 20-28	209
13, 36-40	139	20, 29	97, 99
13, 37-39	138n	20, 29-34	97
13, 47-48	127	21, 1	138
13, 53-57	160	21, 1-2	101
13, 53-58	88, 112	21, 1-7	107
13, 55	41	21, 2-7	142
14, 1-2	26	21, 12	139
14, 1-12	25	21, 12-13	73
14, 6-11	199	21, 12-17	173
14, 13	133	21, 15-16	183
14, 13-22	126	21, 17	116
14, 23	134, 155	21, 18-20	140
14, 24-34	125	21, 28	141
14, 34	133	21, 33-40	141
15, 1-2	49, 200	21, 45-46	214
15, 2-11	49	22, 1-14	199
15, 21-31	113	22, 4	140
15, 24	141n	22, 15-22	77, 214
15, 26-27	140	22, 16	160
15, 29	122, 135, 155	22, 17-21	71
15, 30-31	155	22, 23-32	50
15, 32-39	127	22, 24	160
15, 35	127	22, 36	160
15, 39	135	23, 1-36	50
16, 2-3	30	23, 2	163, 172
16, 5	131	23, 4	49
16, 6	140	23, 6	172
16, 11	140	23, 7	159
16, 13	26, 39	23, 15	46
16, 13-20	113	23, 16-24	49
16, 24	103	23, 23	138, 141
16, 29	113	23, 24	140
17, 1	156	23, 25	49
17, 5	156	23, 33	140
17, 14-20	112	23, 37	139

24, 1-3	96	27, 60	238, 240
24, 24-26	153	27, 62-66	245
24, 32	140	27, 66	240
24, 41	138n	28, 2	240
25, 1-13	199	28, 2-4	245
25, 3-4	138	28, 11-15	245
25, 8-9	138	28, 15	245
25, 32-33	141n, 142	28, 16-17	155
26, 3-5	214	28, 19-20	104
26, 6-13	116, 202		
26, 7	203	Marcos	
26, 15	73	1, 5	152
26, 17-18	205	1, 6	141, 142
26, 17-30	204	1, 9	154
26, 18	160n	1, 12	153
26, 29	141	1, 13	141, 153
26, 30	138	1, 14	29, 152
26, 31	141n	1, 16	122, 127
26, 34	139	1, 16-17	123
26, 42-75	213	1, 19-20	123
26, 47-56	215	1, 21-26	49
26, 49	160n	1, 21-29	81, 172
26, 57	75	1, 21-39	12
26, 66	219	1, 22	160
26, 74-75	139	1, 24	183
27, 1	215	1, 29	12, 85, 87
27, 1-56	213	1, 30-31	87
27, 3-6	73	1, 33	85
27, 15-26	224	1, 35	86, 155
27, 16	225	1, 39	172
27, 17	224	1, 41	181
27, 18	61	2, 1	87
27, 19	61	2, 2	85
27, 24	61	2, 2-12	181
27, 27	219	2, 4	85
27, 27-30	67	2, 13-15	81
27, 29	140	2, 14	74
27, 29-30	140	2, 15	199
27, 31-38	67	2, 19	199
27, 32	230	2, 23	138n
27, 33	226	2, 23-28	49
27, 34	231	3, 1-6	172
27, 37	231	3, 1-8	49
27, 38	227	3, 12	155
27, 41	75	3, 14	103
27, 45-49	67	3, 18	78, 251
27, 54	67	3, 20	87
27, 57	75	3, 21	251
27, 57-58	227	3, 21-22	182
27, 59	242	3, 31-35	251

4, 1	131	8, 14	140
4, 3-8	138n	8, 22	39, 131
4, 4	139	8, 27	26, 39
4, 7	139	8, 27-30	113
4, 13-20	11	8, 34	103
4, 14-20	138n	9, 2	156
4, 18	139	9, 5	160n
4, 21	86	9, 7	156
4, 26-29	138n	9, 10	10
4, 31-32	139	9, 14-27	112
4, 35	131	9, 17	160n
4, 35-39	125	9, 18	183
4, 38	160n	9, 30	112
5, 1	132	9, 32	10
5, 3-5	183	9, 33	87, 112, 116
5, 6-7	183	9, 38	160n
5, 11-13	140	9, 42	138n
5, 14-17	132	9, 48	142
5, 20	37	10, 1	116
5, 22	172	10, 17	160n
5, 30	182	10, 17-20	16
5, 35	160n	10, 20	160n
5, 35-43	172	10, 25	142
6, 1-6	88, 112	10, 32	113
6, 2-4	160	10, 35	160n
6, 3	41, 251	10, 35-45	209
6, 6	103, 142	10, 46	97, 99
6, 7-9	104	10, 46-52	97
6, 10-11	104	11, 1	138
6, 14-16	26	11, 1-2	101
6, 14-29	25	11, 1-7	107
6, 17	133	11, 2-7	142
6, 20	26	11, 11-12	116
6, 21-28	199	11, 13	140
6, 30-31	104, 133	11, 15	139, 173
6, 33-34	126	11, 15-17	73
6, 45	39, 133	11, 15-19	173
6, 46	134, 155	11, 18	160
6, 47-53	125	11, 20-21	140
6, 48	127	11, 21	160n
6, 53	129, 133	11, 27	75, 174
7, 1-2	49	12, 1-9	141
7, 17	87	12, 12	214
7, 24	113	12, 13-17	77, 214
7, 24-37	113	12, 14	160
7, 27-28	140	12, 14-17	71
7, 31	37, 113, 122	12, 18-27	50
8, 1	127	12, 19	160
8, 10	135	12, 26	138
8, 13	131	12, 32	160

12, 41-44	176	16, 15	104
13, 1	160n, 176	16, 18	141
13, 1-3	96		
13, 28	140	Lucas	
13, 35	139	1, 4	12
14, 1-2	214	1, 5-23	175
14, 3	138, 203	1, 8-13	152
14, 3-5	203	1, 21-22	176
14, 3-9	116, 202	1, 25	183
14, 4-5	71	1, 52-53	184
14, 7	77	1, 80	152
14, 12	205	2, 1-5	69
14, 12-26	204	2, 6-7	100
14, 14	160n	2, 8	99, 141n
14, 15	192, 205, 209	2, 15	99
14, 25	141	2, 22-24	176
14, 30	139	2, 24	139
14, 43	75	2, 41-44	107
14, 43-50	215	2, 46	159
14, 43-72	213	3, 1	26
14, 45	160n	3, 1-2	61
14, 53	75	3, 2	152
14, 64	219	3, 3	152
14, 68	139	3, 7	140
14, 72	139	3, 14	68
15, 1	75, 215	3, 17	138n
15, 1-41	213	3, 19-20	29
15, 2	224	3, 20	68
15, 6	225	3, 22	139
15, 6-15	224	3, 23-38	252
15, 16	219	3, 41-42	113
15, 16-19	67	4, 1	153
15, 17	140	4, 14-30	112
15, 19	140	4, 16-30	88, 172
15, 20-27	67	4, 18	185
15, 22	226, 230	4, 20	172
15, 23	142, 231	4, 22-24	160
15, 26	231	4, 29	89
15, 27	227	4, 31-37	172
15, 34-36	67	4, 31-38	81
15, 39	67	4, 34	183
15, 42-45	227	4, 35	183
15, 43	75	4, 38-39	87
15, 44-45	67	4, 44	103, 172
16, 1-2	243	5, 1	124
16, 3	243	5, 1-11	135
16, 3-4	240	5, 3	123
16, 5	243	5, 4-6	127
16, 5-8	16	5, 4-11	126
16, 9-20	16	5, 5	160n

5, 5-29	199	8, 49-56	172
5, 6-7	126	9, 3	104
5, 10	123	9, 5-6	104
5, 13	181	9, 7-9	25, 26
5, 16	155	9, 10	39, 104, 133
5, 17	159	9, 10-17	126
5, 18-19	85	9, 16	127
5, 18-26	181	9, 18	155
5, 27	74	9, 23	103
5, 27-29	81	9, 28	156
5, 34-35	199	9, 33	160n
6, 1	138n	9, 34-35	156
6, 1-11	49	9, 37-43	112
6, 6-11	172	9, 38	160n
6, 12	154, 155	9, 39	183
6, 13	103	9, 49	160n
6, 15	78	9, 51-55	116
6, 16	251	9, 53-54	52
6, 17	154	9, 57	103
6, 20-23	185	9, 58	103, 139
6, 44	140, 141	10, 1	103
7, 1-8	81	10, 3	141n, 142
7, 1-10	68	10, 5-7	104
7, 5	172	10, 13	39
7, 11-17	89, 112	10, 13-14	87
7, 18-23	184	10, 13-15	111
7, 24	140	10, 14	104
7, 33	183	10, 15	81
7, 34	192	10, 19	141
7, 36	50	10, 25	160n
7, 36-50	202	10, 30	105
7, 40	160	10, 30-37	52
8, 5-8	138n	10, 31-32	118
8, 7	139	10, 34	100, 107
8, 11-15	11, 138n	10, 35	71
8, 14	139	10, 38-39	203
8, 16	86	10, 38-42	116
8, 19-21	251	11, 1	155
8, 22	131	11, 1-4	155
8, 22-25	125	11, 11	141
8, 24	160	11, 12	139
8, 26	132	11, 24	153
8, 27-28	183	11, 33	86
8, 28	183	11, 37-38	199
8, 32-33	140	11, 37-40	49
8, 34-37	132	11, 42	49, 138, 141
8, 41	172	11, 43	172
8, 43-48	182	11, 45	160
8, 45	160n	11, 46	49
8, 49	160n	12, 1	140

12, 6	73	18, 18	160n
12, 6-7	139	18, 18-23	16
12, 13	160n	18, 25	142
12, 24	139	18, 31	113
12, 27	138	18, 31-36	116
12, 32	141n	18, 34	10
12, 33	140	18, 35	99
12, 42	138n	18, 35-43	97
12, 54-56	30	18, 45	10
13, 1	61, 77	19, 1-2	74
13, 6-7	140	19, 1-5	67
13, 6-9	141	19, 3	97
13, 10-17	49, 172	19, 4	140
13, 14	172	19, 5-10	87
13, 15	140, 142	19, 12-14	25
13, 19	139	19, 28	113
13, 19-30	209	19, 28-30	67
13, 21	140	19, 29	138
13, 31	26, 116	19, 29-30	101
13, 32	26, 139	19, 29-35	107
13, 34	139	19, 30-35	142
14, 1-6	49	19, 32-34	67
14, 1-14	199	19, 39	160
14, 5	140	19, 43-44	97
14, 8	209	19, 45-46	173
14, 15-27	199	19, 47-48	214
14, 19	140	20, 7	160n
14, 27	103	20, 9-16	141
15, 4-6	141n	20, 20-25	71
15, 8-9	71, 87	20, 20-36	214
15, 15-16	141	20, 21	160
15, 23	140	20, 27-39	50
15, 23-24	198	20, 28	160
15, 27	140	20, 37	138
15, 30	140	20, 39	160
16, 6	138	21, 1	73
16, 7	138n	21, 5	176
16, 9	72	21, 14	176
16, 19	139, 199	21, 29-30	140
16, 21	140	21, 37	138
17, 2	138n	22, 1-6	214
17, 5	156	22, 7	205
17, 6	138, 139	22, 7-39	204
17, 11	116	22, 11	160n
17, 11-19	52	22, 11-12	100
17, 13	160n	22, 12	192, 205, 209
17, 15-16	116	22, 15	205
17, 35	138n	22, 17-18	211
17, 37	141	22, 18	141
18, 10-14	176	22, 20	211

22, 24-30	209	2, 13-21	173
22, 31	138n	2, 14	139
22, 34	139	2, 14-15	73, 140, 141n
22, 38	215	2, 16	139
22, 39	138	2, 17	78
22, 47-53	215	2, 20	174
22, 47-71	213	2, 21-22	10
22, 60-61	139	3, 1-2	50
22, 66-71	215, 219	3, 1-21	75
23, 1-49	213	3, 2	160
23, 4	61	3, 10	159
23, 6-12	223	3, 14	141
23, 8-11	26	3, 26	153, 160n
23, 12	25	4, 9	52
23, 14	61	4, 12	141n
23, 14-15	214	4, 31	160n
23, 17-24	224	4, 35-38	138n
23, 19	77	4, 46	89
23, 22	61	4, 46-53	68
23, 26	230	4, 46-54	112
23, 33	226, 227	5, 1-18	185
23, 38	231	5, 2	141n
23, 47	67	5, 8-11	49
23, 50	75	5, 14	181
23, 50-52	227	5, 18	214
23, 53	238, 240, 242	6, 1	122, 133
23, 56	243	6, 7	71
24, 1	243	6, 9	126, 139
24, 2	240	6, 15	134, 155
24, 12	243	6, 16-21	125
24, 13-16	101	6, 19	135
24, 26-33	67	6, 21	135
24, 36-52	155	6, 23	41
24, 42	123	6, 24-25	133
		6, 25	160n
		6, 51-58	205
<b>Juan</b>		6, 59	81
1, 28	68, 152	6, 60	172
1, 29	141n, 205	7, 1-10	251
1, 32	139	7, 8-10	107
1, 35	205	7, 20	182
1, 36	141n	7, 22	49
1, 38	160n	7, 32	76
1, 44	39, 87, 123	7, 44-46	214
1, 46	88	7, 45-46	76
1, 49	160n	7, 50-51	75
1, 49-50	140	7, 52	160
2, 1-11	89, 199	8, 1-11	218
2, 1-12	112	8, 4	160n
2, 6	201	8, 20	176

8, 48	52, 182	18, 1	96
8, 52	217	18, 1-40	213
8, 59	175	18, 3	67
9, 1ss	175	18, 3-12	215
9, 2	160n, 181	18, 12	67
9, 3	185	18, 13-24	75
9, 7	187	18, 27	139
9, 8	175	18, 28	49, 205, 219
9, 13-16	49	18, 29-31	62, 217
9, 14	175	18, 32	217
9, 22	172	18, 33	219
9, 34	172	18, 35	62
9, 35	172	18, 36-37	214
10, 1-16	141n	18, 38	62
10, 12	142	18, 39-40	224
10, 20-23	177	18, 40	77
10, 26-28	141n	19, 1-37	213
10, 31	12	19, 2	140
10, 31-33	217	19, 5	140
10, 40	68, 118	19, 9	219
11, 1	118	19, 12	62, 242
11, 1-2	116	19, 13	223
11, 17-18	118	19, 16-24	67
11, 28	160n	19, 17	226
11, 31	241	19, 18	227
11, 39	241	19, 19-22	231
11, 46-54	214	19, 21	62
11, 47-50	50	19, 29	140
11, 54	101	19, 31	205, 206
11, 55	113	19, 31-34	230
12, 1-8	116, 202	19, 38	227
12, 3	138	19, 39	243
12, 3-5	203	19, 39-40	138, 142
12, 5	71	19, 40	139, 242
12, 10-11	214	19, 41	238
12, 13	140	20, 1	240
12, 14-15	107, 142	20, 5	240
12, 20-22	46	20, 5-8	243
12, 21	39	20, 12	240, 243
13, 1	205	20, 15	227
13, 1-38	204	20, 16	160n
13, 3-11	207	20, 30	12, 87
13, 4-5	208	20, 31	12
13, 13-14	160n, 208	21, 1	122
13, 16	208	21, 1-11	123
13, 25	210	21, 1-14	126, 135
13, 38	139	21, 2	89, 123
14, 6	104	21, 6	126
15, 1-6	141	21, 6-11	127
		21, 9	126

21, 11	126	15, 13-21	251
21, 15-17	141n	16, 14	46
		16, 36-39	55
Hechos		17, 4	46
1, 4-12	155	17, 17	46
1, 13	78, 205, 251, 252	18, 7	46
2, 11	46	18, 22	43
2, 46	160, 177	20, 10	96
2, 46-47	249	21, 8	43
3, 1	160	21, 8-14	43
3, 1-10	175	21, 12	113
3, 11	177	21, 16	43
3, 13	62	21, 18-25	251
4, 1-3	76	21, 25	113
4, 21	249	21, 31-40	68
4, 27	62	21, 37-40	35
5, 12	177	22	68
5, 16	250	22, 3	160
5, 17-27	76	22, 24-29	55
5, 20-21	177	23	68
5, 40-42	249	23, 6	50
6, 5	46	23, 6-10	50
6, 9	161	23, 23-36	43
8, 5-25	43	23, 26-27	55
8, 26	44	23, 31	43
8, 26-39	106	24	43
8, 40	43	24, 5	250
8, 57-60	218	25, 1-9	113
9, 43	123	25, 10-12	55
10	68	25, 17	113
10, 1	65	25, 20-21	55
10, 1-6	46	25, 25-27	55
10, 1-48	43	26	143
11, 3	49	26, 31	55
11, 11	43	27	68, 105
11, 26	250	27, 1	65
12, 1-2	250	28	68, 105
12, 3-4	250	28, 16	55
12, 6	96	28, 19	55
12, 12	205		
12, 12-13	96	2 Corintios	
12, 19-23	43	11, 25-26	105
13, 16	46		
13, 28	62		
13, 43	46	Gálatas	
13, 50	46		
15, 2	113	1, 14	78
15, 10	49	1, 18	113

1, 19	251	Santiago
2, 1-2	113	2, 19
2, 9	251	<b>183</b>
1 Timoteo		Apocalipsis
6, 13	62	16, 16
		111