

**TESTIMONIOS EXTRABIBLICOS
DE LOS DOS PRIMEROS SIGLOS SOBRE JESUS:
PAGANOS, JUDIOS, APOCRIFOS**



Pbro. Dr. Miguel A. Barriola

TABLA DE CONTENIDO:

A MANERA DE INTRODUCCIÓN.....	5
NOTICIA PRELIMINAR.....	8
I - PROEMIO.....	10
1.- ESENCIAL DIMENSIÓN HISTÓRICA DE LA HUMANIDAD.	10
2.- LA HISTORIA, NOTA ESPECÍFICA DE LA RELIGIÓN JUDEO-CRISTIANA.	10
3.- JESUCRISTO CENTRO DE LA HISTORIA.	11
4.- OBJETIVO DE ESTE ESTUDIO.	12
Ubicación del tema dentro de la teología.	12
5.- LA EXISTENCIA HISTORICA DE JESUS SEGUN TESTIMONIOS EXTRABIBLICOS.	12
A) Negadores de la historicidad de Cristo.	13
B) Vuelta a la sensatez: la historia de un viviente.	14
C) Bases sólidas para la existencia histórica de Jesús.	15
II.- DOCUMENTOS PAGANOS.....	17
1.- EL SILENCIO SOBRE CRISTO.	17
2.- Rasgos comunes de los autores romanos que hablan de Cristo, el fundador de la secta cristiana.	18
3.- Plinio el Joven.....	19
A) El personaje.....	19
B) Epistula 10, 96.....	19
C) Comentario.....	20
4.- Publio Cornelio Tácito.....	21
A) El personaje.....	21
B) Annales 15, 44, 2 - 5.....	22
C) Comentario.....	23
5.- Cayo Suetonio Tranquilo.....	24
A) El personaje.....	24
B) Claudius, 25, 4.....	25
C) Comentario.....	25
6.- Luciano de Samosata.....	26
A) El personaje.....	26
B) De morte Peregrini 11, 13.16.....	26
C) Comentario.....	26
7.- Mara bar Sarapión.	28
A) El personaje.....	28
B) Carta de Mara bar Sarapión:	28
C) Comentario.	29
III.- HISTORIADORES JUDIOS.....	32

1.- Panorama general.	32
2.- Escritores judíos contemporáneos del primer cristianismo.	32
3.- Tito Flavio Josefo.	33
A) El personaje.	33
B) Antiquitates judaicae 20, 200.	34
C) Comentario.	34
D) Antiquitates judaicae, 18, 63 - 64.	36
E) El problema de la autenticidad.	36
F) La hipótesis de la autenticidad.	37
G) La hipótesis de la interpolación total.	38
H) La hipótesis del retoque.	38
I) Reconstrucción de una forma originaria neutral del "Testimonium Flavianum".	39
J) Conclusión sobre Flavio Josefo.	41
4.- Thallos.	42
A) El personaje.	42
B) Julio Africano, Historiae, lib III\aa.	43
C) Comentario.	43
IV.- REPERCUSIONES ACERCA DE JESÚS EN LA LITERATURA RABÍNICA....	44
1.- Breve noticia sobre los escritos rabínicos.	44
2.- ¿De qué crédito goza el Talmud?.....	45
3.- Carácter de las referencias talmúdicas a Jesús.....	46
1.- Trayectoria que se seguirá.	48
2.- Sanhedrín, 43 a - La muerte de Jesús.	48
A) Explicación de Hruby.	49
B) Postura de Blinzler.	50
4 - Pesahím VIII, 6 - Indulto a Barrabás.	53
5.- ¿Qué puede aportar el Talmud en cuanto a la competencia del Sanhedrín, respecto a la pena capital, en tiempos de Jesucristo?	53
6.- Sanh 43 a - Los discípulos de Jesús.	55
7.- Tosefta, Hulin (= cosas profanas) II, 22, 23 - Poder taumatúrgico atribuido a Jesús.	55
8.- El apelativo "Ben Pantera" atribuido a Jesús	56
9.- ¿Darían pie los Evangelios a los comentarios judíos sobre la ascendencia ilegítima de Jesús?.....	57
A) Comenzamos por Marcos.	58
B) Siguiendo por Jn 8, 41, en el curso de un altercado de Jesús con sus oponentes, estos arguyen que son "hijos de Abraham". Jesús les cuestiona ese reclamo, a lo cual ellos replican: "Nosotros no hemos nacido ilegítimamente. No tenemos más que un Padre: Dios".	59
10.- Textos falsamente relacionados con Jesús.	59
11.- UNA VISION DE CONJUNTO	60
12.- CONCLUSION.....	61

VI.- ¿CONSERVAN LOS EVANGELIOS APÓCRIFOS DATOS FIABLES SOBRE JESÚS?	63
1.- Situación actual al respecto.	63
2.- El uso de los apócrifos.	63
3.- Argumentos aducidos para justificar el recurso a los apócrifos.	64
A) Posible antigüedad de los Apócrifos.	64
B) Certeza histórica.	65
C) Ortodoxia.	65
4.- Ejemplos destacados del uso de los apócrifos para la historia de Jesús.	67
A) Evangelios de Santiago, de la infancia de Tomás y de Pedro.	67
B) El Evangelio secreto de Marcos.	68
C) El Evangelio de Tomás.	68
5.- Resultados.	70

Testimonios extrabíblicos sobre Jesús

A manera de introducción

Hay quienes todavía sostienen la teoría de la inexistencia histórica de Jesús, aunque hace ya varias décadas que esa teoría ha quedado desacreditada y que el asunto prácticamente no se discute entre los estudiosos serios del Nuevo Testamento (no así entre inescrupulosos autores de best-sellers). Se ha puesto en evidencia que negar la existencia histórica de Jesús es tan absurdo como negar la existencia histórica de Julio César o de Napoleón Bonaparte. Los 27 libros del Nuevo Testamento, y particularmente los cuatro evangelios canónicos, son suficientes para demostrar la tesis de existencia de Jesús. Pero además de ellos y de la abundante literatura cristiana (patrística y apócrifa) de los siglos I y II, encontramos en esos dos primeros siglos unos cuantos testimonios de escritores paganos y judíos sobre Jesús, que sirven para confirmar dicha tesis.

Veamos en primer lugar los testimonios paganos:

- Hacia el año 112, Plinio el Joven, legado imperial en las provincias de Bitinia y del Ponto (situadas en la actual Turquía) escribió una carta al emperador Trajano para preguntarle qué debía hacer con los cristianos, a muchos de los cuales había mandado ejecutar. En esa carta menciona tres veces a Cristo a propósito de los cristianos. En la tercera oportunidad dice que los cristianos "afirmaban que toda su culpa y error consistía en reunirse en un día fijo antes del alba y cantar a coros alternativos un himno a Cristo como a un dios".
- Hacia el año 116, el historiador romano Tácito escribió sus "Anales". En el libro XV de los Anales Tácito narra el pavoroso incendio de Roma del año 64. Se sospechaba que el incendio había sido ordenado por el emperador Nerón. Tácito escribe que "para acabar con los rumores, Nerón presentó como culpables y sometió a los más rebuscados tormentos a los que el vulgo llamaba cristianos, aborrecidos por sus ignominias. Aquel de quien tomaban nombre, Cristo, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato; la execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad..." (y continúa el relato de la persecución de los cristianos).
- Hacia el año 120, el historiador romano Suetonio escribió una obra llamada "Sobre la vida de los Césares". En el libro dedicado al emperador Claudio (41-54), Suetonio escribe que Claudio "expulsó de Roma a los judíos, que provocaban alborotos continuamente a instigación de Cresto". La expulsión de los judíos de Roma por orden de Claudio se menciona también en los Hechos de los Apóstoles (18,2).
- En la segunda mitad del siglo II, el escritor Luciano de Samosata, oriundo de Siria, se refirió a Jesús en dos sátiras burlescas ("Sobre la muerte de Peregrino" y "Proteo"). En la primera de ellas habla así de los cristianos: "Después, por cierto, de aquel hombre a quien siguen adorando, que fue crucificado en Palestina por haber introducido esta nueva religión en la vida de los hombres... Además su primer legislador les convenció de que todos eran hermanos y así, tan pronto como incurren en este delito, reniegan de

los dioses griegos y en cambio adoran a aquel sofista crucificado y viven de acuerdo a sus preceptos."

- A fines del siglo I, el sirio Mara ben Sarapión se refirió así a Jesús en una carta a su hijo: "¿Qué provecho obtuvieron los atenienses al dar muerte a Sócrates, delito que hubieron de pagar con carestías y pestes? ¿O los habitantes de Samos al quemar a Pitágoras, si su país quedó pronto anegado en arena? ¿O los hebreos al ejecutar a su sabio rey, si al poco se vieron despojados de su reino? Un dios de justicia vengó a aquellos tres sabios. Los atenienses murieron de hambre; a los de Samos se los tragó el mar; los hebreos fueron muertos o expulsados de su tierra para vivir dispersos por doquier. Sócrates no murió, gracias a Platón; tampoco Pitágoras, a causa de la estatua de Era; ni el rey sabio, gracias a las nuevas leyes por él promulgadas."

A continuación presentaremos brevemente los testimonios sobre Jesús de autores judíos de esa misma época:

- Todavía en el siglo I, el historiador samaritano Thallos aludió en sus escritos a las tinieblas que sobrevinieron en ocasión de la muerte de Jesús e intentó explicarlas como un eclipse de sol. Esta parte de sus escritos fue citada luego por los historiadores romanos Julio Africano y Flegón Tralliano.
- El Talmud, compendio de la antigua literatura rabínica, contiene varias referencias a Jesús. Ellas están inspiradas por una actitud polémica anticristiana, que les da un carácter calumnioso. No obstante pueden ser de alguna utilidad para una investigación histórica sobre Jesús, no tanto por lo que afirman falsamente, sino por lo que suponen: la existencia histórica de Jesús, su condena a muerte con intervención de las autoridades religiosas judías, sus milagros (rechazados como producto de la magia), etc. Citaré sólo un pasaje del Talmud babilónico: "En la víspera de la fiesta de pascua se colgó a Jesús. Cuarenta días antes, el heraldo había proclamado: `Es conducido fuera para ser lapidado, por haber practicado la magia y haber seducido a Israel y haberlo hecho apostatar. El que tenga algo que decir en su defensa, que venga y lo diga´. Como nadie se presentó para defenderlo, se lo colgó la víspera de la fiesta de pascua" (Sanhedrin 43a).
- En último término me referiré al más conocido de los testigos extrabíblicos sobre Jesús: el historiador judío Tito Flavio Josefo, del siglo I. Flavio Josefo se refirió a Jesús en dos pasajes de sus *Antiquitates judaicae*. El primero de ellos es el célebre *Testimonium Flavianum*. El texto recibido dice lo siguiente: "Por aquel tiempo existió un hombre sabio, llamado Jesús, si es lícito llamarlo hombre; porque realizó grandes milagros y fue maestro de aquellos hombres que aceptan con placer la verdad. Atrajo a muchos judíos y muchos gentiles. Era el Cristo. Delatado por los príncipes responsables de entre los nuestros, Pilato lo condenó a la crucifixión. Aquellos que antes lo habían amado no dejaron de hacerlo, porque se les apareció al tercer día de nuevo vivo: los profetas habían anunciado éste y mil otros hechos maravillosos acerca de él. Desde entonces hasta la actualidad existe la agrupación de los cristianos que de él toma nombre."

Sobre el problema de la autenticidad del Testimonium Flavianum se ha discutido mucho. En general se puede decir que en torno a este problema existen tres posturas básicas: la tesis de la autenticidad total (Flavio Josefo escribió el texto tal como lo conocemos); la tesis de la interpolación total (todo el pasaje fue introducido en la obra de Josefo por un autor cristiano posterior) y la "hipótesis del retoque": Un copista cristiano medieval habría hecho algunas modificaciones al texto original de Josefo, que es la base del texto actual. La tesis de la autenticidad total no explica suficientemente los elementos cristianos; el texto actual parece una confesión de fe cristiana, cosa bastante improbable en un autor judío. La tesis de la interpolación total tampoco es convincente, porque el Testimonium Flavianum contiene muchos términos y expresiones inusuales en el lenguaje cristiano y propios del lenguaje de Flavio Josefo. Por eso hoy en día prevalece ampliamente la hipótesis del retoque. Se han hecho muchos intentos de reconstrucción de la forma original del Testimonium Flavianum. Un reciente descubrimiento parece confirmar esta hipótesis: En 1971 el autor judío S. Pines citó por primera vez en el contexto de este debate una versión árabe del Testimonium Flavianum que Agapio, obispo de Hierápolis (del siglo X), incluyó en su historia universal. El texto árabe coincide significativamente con las reconstrucciones críticas del texto original de Josefo. Dice así: "Josefo refiere que por aquel tiempo existió un hombre sabio que se llamaba Jesús. Su conducta era buena y era famoso por su virtud. Y muchos de entre los hebreos y de otras naciones se hicieron discípulos suyos. Pilato lo condenó a ser crucificado y a morir. Pero los que se habían hecho discípulos suyos no abandonaron su discipulado. Ellos contaron que se les había aparecido tres días después de su crucifixión y que estaba vivo; quizás, por esto, era el Mesías, del que los profetas contaron maravillas." Un texto como éste pudo perfectamente haber sido escrito por Flavio Josefo.

Ocho testigos paganos y judíos en dos siglos no es mucho, pero es suficiente para confirmar no sólo la existencia histórica de Jesús, sino también algunos datos básicos que los Evangelios nos ofrecen sobre Él. En general lo que estos autores escriben sobre Cristo y los cristianos no es muy favorable, pero esto es exactamente lo que cabía esperar de ellos, según su mentalidad.

Daniel Iglesias Grèzes

NOTICIA PRELIMINAR

El presente estudio lleva sus años de gestación y, en algún sentido, necesita una precisión antecedente, a fin de ubicar su origen e intención.

Hace unos seis años el Profesor V. Cicalese me comunicó su deseo de ofrecer un homenaje suyo a Jesucristo, en oportunidad del (entonces futuro) segundo milenio de su nacimiento.

Dada su reconocida solvencia en el ámbito de las humanidades latinas, decidió enfocar su trabajo, no indagando las fuentes más conocidas y seguras sobre Jesús y su obra (los cuatro Evangelios), sino las huellas que el personaje dejó en autores extrabíblicos (Tácito, Suetonio, Flavio Josefo, etc.).

Entre esas tradiciones diferentes de la Biblia misma, aunque muy cercanas a ellas, se encuentra el mundo de la literatura rabínica.

El profesor me pidió en aquel entonces si podría, por mi parte, aportar algunos datos procedentes del Talmud y escritos afines del mundo judío. Accedí con gusto a la sugerencia, enviándole algunas noticias al respecto.

Corregido y aumentado aquel ensayo ocupa aquí el lugar central de la presente obra.

Por otra parte, dado que en mis clases de Teología Fundamental, al abordar el tema de la historicidad de Jesucristo, también tuve que ocuparme de los ecos que sobre él se pueden espigar en historiadores romanos y otros, hago ahora preceder mi anterior aporte con los datos que he podido cosechar por mi propia cuenta al respecto.

En setiembre de 1999 se me presentó la ocasión de reunir en un solo panorama los diversos sondeos anteriores. En efecto, fui invitado a dictar un curso para licenciados en Teología en el Instituto Teológico del Uruguay Mons. Mariano Soler (ITUMMS). Me pareció interesante entonces compartir con ellos esta panorámica, que no suele presentarse unificada en otros manuales u obras al alcance de la mano. De regreso al ITUMMS para un nuevo curso en marzo del 2000, con la invalorable ayuda del Diác. Jorge Novoa y la Dra. María del Huerto Bernasconi, pude finalmente dar forma más presentable a este proyecto.

En el primer segmento, pues, en modo alguno deseo hacer competencia al ilustre Profesor Cicalese, sino, simplemente, reunir mis notas sobre un tema importante.

Seguramente el cúmulo de información que suministrará V. Cicalese por su cuenta, junto con su penetración hermenéutica y connaturalidad muy afín con el mundo romano, enriquecerá nuestro conocimiento a través de enfoques diferentes al que aquí se podrá leer, a la vez que nos seguirá deleitando con la prosa amena tan habitual en su pluma.

No se vea, entonces, aquí un plagio o idea robada, sino la plasmación de un objetivo, al que en parte fui invitado y que ahora intento completar.

Por otro lado, en conversación personal con el citado profesor, me manifestó que no tuviera escrúpulos en ofrecer estas notas.

Me atrevo, eso sí, a tomarle en préstamo a Cicalese el justo y entusiasta propósito de dedicar el fruto de esta fatiga a Aquel que se anonadó, no queriendo ser exaltado por sí mismo, sino por el Padre (Filp 2,6-11).

A los dos mil años de aquella cruz del Gólgota, continúa poniéndose de relieve, a través de los siglos, la combinación nunca vista de humildad y gloria.

Esta revisión de la historia, aquí presentada, aspira sólo a mostrar hasta qué punto el triunfo mismo del crucificado siguió con su estilo discreto, para nada apabullante.

El Señor victorioso de la muerte no se presentó con majestad arrasadora ante Pilato y sus demás jueces, con el fin de hacerles morder el polvo de la derrota, sacando a luz su garrafal equivocación. Jesús, en su paso por la tierra no dejó rastros vistosos en los anales oficiales del imperio. Todo lo contrario: "Dios lo resucitó al tercer día y le concedió la gracia de aparecerse, no a todo el pueblo, sino a los testigos que Dios se había escogido de antemano, a nosotros que comimos y bebimos con él"(Hech 10,40-41).

O sea: hasta en su exaltación, no buscó la revancha, la publicidad clamorosa, sino que confió a "iletrados y plebeyos" (ibid., 4,13) el encargo de expandir por el espacio y el tiempo su suave dominio de amor (Mt 28,18-20).

La presencia viva de Jesús resucitado, única explicación de la eficacia de aquella predicación, sigue en pie después de dos milenios. Nos encontramos ante una buena muestra del criterio de discernimiento que diera el prudentísimo Gamaliel a sus pares sanedritas: "Israelitas, mirad bien lo que vais a hacer con estos hombres...si esta idea o esta obra es de los hombres, se destruirá; pero si es de Dios, no conseguiréis destruirles. No sea que os encontréis luchando contra Dios"(Hech 5,35.38-39).

La perplejidad de Plinio el joven, el desdén y hostilidad de un Tácito, la fría noticia que nos trasmite Suetonio, el embarazoso "Testimonium Flavianum" y otros documentos poco entusiastas con Jesús y los cristianos atestiguan la "humillación" de un Mesías crucificado. Sin embargo, que de un fracasado haya surgido una pléyade de discípulos (santos y pecadores, ilustres y desconocidos), que tiene en Cristo su mejor punto de referencia para ésta y la otra vida, es asimismo un llamado a la atención hacia Aquel que los sostiene y guía ante tantos vendavales de la historia: "Jesucristo quien, ayer como hoy es el mismo y lo será siempre" (Hebr 13,8).

I - PROEMIO.

1.- ESENCIAL DIMENSIÓN HISTÓRICA DE LA HUMANIDAD.

Nos guste o no, los humanos nos vemos insertos en una red de relaciones actuales, que no son fruto de nuestros planes o acciones, sino que nos preceden y condicionan. Surge de allí un signo más de la propia contingencia y deuda con el pasado.

"La limitación temporal y espacial del hombre lleva consigo que la experiencia propia de los particulares no alcance sino una pequeña parte de la realidad. El campo de las cosas que pueden abarcar nuestros sentidos es muy limitado, y nuestra memoria ni siquiera llega hasta el día de nuestro nacimiento. Estamos supeditados al testimonio de otros para el conocimiento de muchos hechos. Frecuentemente no se cae en la cuenta de todo lo que dependemos del testimonio de otros, aun en los conocimientos de las ciencias naturales; ¿quién puede hacer por sí mismo todas las experiencias e investigaciones en que se basa nuestro conocimiento de las leyes de la naturaleza?¹

No obstante, la "caña pensante", que, según Pascal, es el hombre se sabe capaz de reflexionar sobre su situación limitada partiendo de la misma y trascendiéndose en la búsqueda, si no de todos, al menos de los principales factores que lo enmarcan y explican. "La reflexión histórica va unida a la reflexión filosófica. Así ocurrió en Grecia: las diversas costumbres que sus comerciantes y marineros iban conociendo en pueblos lejanos despertaron el deseo de encontrar la verdad que todas ellas encerraban. Se comenzó a comparar, a relacionar, a reflexionar".

2.- LA HISTORIA, NOTA ESPECÍFICA DE LA RELIGIÓN JUDEO-CRISTIANA.

Las comprobaciones anteriores, sin embargo, no afectan de igual modo a diferentes aspectos del quehacer humano, ya que se dan facetas de la existencia, que más o menos pueden prescindir de su lugar en la cronología.

En efecto, si bien dentro del mundo creado todo es ubicable dentro de las coordenadas de espacio y tiempo, la historia es lo más accidental que se pueda pensar, ya que no depende de procesos que se desenvuelven en forma constantemente regular, sino de la imprevisible libertad del hombre².

Así, las reacciones atómicas, químicas, el sucederse de las estaciones son más independientes de los sucesos humanos, de modo que, hayan existido o no las guerras púnicas, hubo por aquel entonces agua que invariablemente mojaba, fuego que quemaba, invierno, otoño, etc.

Aún en los procesos de conocimiento en que no contamos sólo con el observador y la naturaleza estudiada, como las ciencias naturales, que nos han sido legadas por infinitas cadenas de científicos anteriores de nosotros, donde, por lo tanto interviene más el testimonio humano, no se trata de procesos que sólo pueden ser observados una sola vez por un individuo. Tales indagaciones las puede, en principio, repetir cualquiera.

Esa misma indiferencia respecto a los vaivenes históricos puede ser observada en el mundo de las religiones. Si hay algo propio e invariable en el ser humano es su insoslayable sed de Dios, lo cual, pese a innegables diferencias, imprime ya en la conciencia y el pensamiento de todos los siglos y latitudes un fuerte sello de necesidad inexorable. Lo compendió con gran eficacia la escultórea exclamación de S. Agustín: "Nos hiciste Señor para ti y nuestro corazón está sin descanso, hasta que descanse en ti"³.

La expresión de este anhelo se ha ido ataviando de variados modos, ritos y legislaciones a lo largo del tiempo y el espacio (politeísmo, panteísmo, animismo, budismo, maniqueísmo, etc). Pero dentro de tan variopinto pluralismo, no dejan de percibirse rasgos comunes: se trata siempre de dar respuesta a enigmas constantes en la vida de los hombres: el mal, el más allá, el culto, la moral derivada de la religiosidad.

Aún en los relatos míticos, que parecieran acercarse a la historia con su juego de interacciones voluntarias de dioses y héroes, en realidad no se trata más que de representaciones épicas o dramáticas de los perennes procesos de la naturaleza⁴.

No sucede lo mismo con la fe bíblica. En su característica más específica depende mucho más estrechamente del testimonio de otros, pero de tal forma, que ninguno puede recomponer una experiencia de sucesos únicos e irrepetibles.

En el conocimiento de lo que sucede una sola vez estamos ligados al testimonio de los otros por la naturaleza misma de la cosa, porque los acontecimientos no están ya más al alcance de la propia experiencia, sobre todo cuando se trata de sucesos pasados, anteriores a nuestro tiempo. Es la historia la que considera eso que acontece una sola vez.

Ahora bien, dentro de esa unicidad fugaz, ha querido Dios encontrarse personalmente, no sólo "metafísicamente" con los creyentes de Israel, los cristianos y cuantos acepten su invitación a ir transformando el tiempo en eternidad.

Ninguna religión, fuera de la judeocristiana, considera el intercambio de Dios con el hombre como inserto en los anales del tiempo. Es casi un lugar común afirmar que los hebreos han sido los primeros en oponer a una concepción cíclica del tiempo otra lineal; también a su experiencia vivida se debe la valorización de la historia como Epifanía de Dios⁵.

El hecho es notorio, cuando en la síntesis más apretada de nuestra vida creyente, el "Símbolo de la fe", nos encontramos con el nombre de Poncio Pilato, como factor capaz de fechar el meollo mismo de nuestra redención⁶.

Es lo que constata también Juan Pablo II: "Encontramos aquí el punto esencial por el que el cristianismo se diferencia de las otras religiones, en las que desde el principio se ha expresado la búsqueda de Dios por parte del hombre. El cristianismo comienza con la encarnación del Verbo. Aquí no es sólo el hombre quien busca a Dios, sino que es Dios quien viene en persona a hablar de sí al hombre y mostrarle el camino por el cual es posible alcanzarlo"⁷.

3.- JESUCRISTO CENTRO DE LA HISTORIA.

Contemplando la trayectoria cumplida desde aquellas remotas edades, Paul Valéry ha señalado sus hitos más sobresalientes en una compendiosa frase: "La civilización occidental reposa sobre tres bases: la inteligencia griega, el orden romano, la espiritualidad judeo - cristiana "⁸.

Con todo, la filosofía, en que fueron eminentes los griegos, quedó escandalizada, ante la pretensión de un ser de la historia, presentado como juez del cosmos y sus tiempos (Hech 17, 29 - 31). Por ironía del destino, ese caudal de pensamiento deberá principalísimamente a aquellos despreciados discípulos de ese "descendiente de David" la preservación y desarrollo de su misma tradición intelectual.

La oficialidad romana tuvo también por delirio calenturiento al corazón mismo de la fe cristiana (Hech 25,19; 26,24), cuyos adherentes, no obstante, transmitieron a las futuras edades la ponderada medida del derecho romano.

De este mundo latino, cuyas batallas pretendían extender la "pax romana"⁹, nos han llegado ecos ínfimos, pero dignos de atención en lo referente a Jesús, condenado a muerte por orden de uno de los administradores de su vasto imperio. Ese "muerto resucitado", armado sólo de la paciencia de sus seguidores, sin ejércitos ni fuerza bruta, echaría por tierra la prepotencia romana, de modo que los resultados demuestran una vez más hasta qué punto "los caminos de Dios no son los de los hombres"(Is 55, 8 - 9; Mt,16, 23).Lo que para los "creadores de opinión" de aquellas épocas no pasó de ser una oscura revuelta en un rincón de la administración romana, llegó a ser, pese a viento y marea, el dinamismo principal de la historia.

4.- OBJETIVO DE ESTE ESTUDIO.

Ubicación del tema dentro de la teología.

Si, según Bultmann¹⁰, no merece discusión la postura de quien rechaza la existencia de Jesús, nunca está de más hurgar en los motivos que apuntalan un hecho tan decisivo en los anales de la humanidad¹¹. Como en los asuntos de la razón y de la fe, el filósofo y el teólogo han de ser capaces de "dar razón de su esperanza" (I Pe 3, 15), por más que se trate de una raíz muy lejana, humilde y oculta.

De los hechos a la fe que han de despertar hay todavía un gran trecho. Establecerlos no significa que automáticamente creerán en Cristo quienes los consideren. Así, la gran mayoría de los contemporáneos de Cristo, los habitantes de su misma aldea, sin poner en duda su existencia, no dieron el paso de adhesión plena a su propuesta y persona (Lc 4, 28 - 29).

En efecto, la pura historia no fundamenta la fe, pero ésta no puede prescindir de aquélla, pues confiesa que en un personaje bien anclado en los anales del mundo, se reveló el plan último de Dios (Hebr 1, 2), su Palabra más recóndita se hizo carne (Jn 1, 14).

Nuestro enfoque, pues, cuadra dentro de la problemática propia de la teología fundamental.

De hecho, en los tradicionales tratados sobre los "preambula fidei", poco y nada se atendía a estos preliminares¹².

El asunto era casi siempre un clásico capítulo de las Vidas de Jesús o visiones de conjunto de las noticias suministradas por los Evangelios¹³.

Hoy en día se indaga con mayor profundidad y resultados críticos más afinados en esta área. De modo que es posible obtener una visión de conjunto bastante sólida, a la vez que otras propuestas de ampliación del panorama han de ser criticadas, por más que pretendan apoyarse en argumentos científicos. Nos referimos en especial al nuevo crédito que, por parte de algunos exégetas, sobre todo norteamericanos, se desea conceder a las informaciones de los escritos cristianos que no han sido admitidos en el canon oficial de las Escrituras cristianas: los Apócrifos.

5.- LA EXISTENCIA HISTORICA DE JESUS SEGUN TESTIMONIOS EXTRABIBLICOS.

A) Negadores de la historicidad de Cristo.

A partir del S. XVIII, se comenzó a separar la fe de la primera predicación de lo que en realidad (según la "sagacidad" de aquellos críticos) habría sido Jesús. Sus discípulos serían los culpables de haber amañado una figura de su maestro, que en nada respondería a la realidad. Hubo un alejamiento total entre el "Cristo de la fe" y el "Jesús de la historia"¹⁴.

El foso creado llevó poco a poco a la concepción de un personaje enteramente idealizado, llegando poco a poco a que algunos sacaran la conclusión de que "Cristo" no existió, por más que haya existido un Jesús de Nazaret.

Pero, así como los idealistas (Fichte, Schelling y Hegel), ante el "noúmenon" extramental incognoscible de Kant, terminaron por declararlo inexistente, siendo todo lo real nada más que desarrollos del propio mundo ideal, de igual forma, para más de uno, la reconstrucción de un Jesús tan exiguo llegó a equivaler a su negación pura y simple.

Pulularon las hipótesis en ese nivel. Un filósofo de la Revolución Francesa, C. F. Dupuis (1742 - 1809), en la obra Origen de todos los cultos, quiso explicar las huellas de la historia evangélica como un mito astral. El hijo de la Virgen María sería la personificación del dios Sol, de la misma forma que Horus, hijo de Isis, entre los egipcios y Mitra entre los persas. El sol, pasando bajo el signo de Aries (= carnero), salva al mundo del invierno; así pasa con Cristo, representado bajo el emblema del Cordero redentor del mal y que resucita en primavera para una vida nueva. Los doce Apóstoles son los 12 signos del zodiaco, etc.¹⁵.

La idea fue seguida por otros autores, que a veces querían fundarla en la leyenda babilónica anterior en unos dos mil años, habiéndola visto también antes aplicada a la historia de Moisés y en la mitología griega. Pero... alguien demostró que se podría extender la explicación hasta el mismo Napoleón y sus doce mariscales, cuya retirada después de la expedición de Rusia sería un rasgo alegórico tomado en préstamo del curso solar¹⁶.

En la opinión de B. Bauer (1850)¹⁷, el cristianismo se formó en el primer cuarto del siglo, oriundo de especulaciones filosóficas, de aspiraciones sociales y religiosas difundidas en el mundo greco-romano. Un primer evangelista redactó, en tiempos de Hadriano (117 - 135), la carta básica del cristianismo, presentando una filosofía de salvación para las clases desheredadas¹⁸.

Comenzaba así la explicación sociológica del "mito-Jesús", retomada después por A. Kalthoff (1902). Según este autor, el cristianismo no se constituyó en el siglo II sino en el I. Bajo la influencia de la apocalíptica, los judíos esperaban el reino de Dios en correspondencia a esa aspiración social, que evolucionó hacia formas religiosas¹⁹.

Para A. Drews²⁰, Jesús sería un dios-salvador al que habrían rendido culto sectas marginales del judaísmo ya antes del tiempo cristiano. S. Pablo sería quien desarrolló el culto de esta entidad, transformándolo en un personaje que descendió del cielo para cumplir una obra de redención. El Jesús de Pablo fue después novelado por los evangelistas.

P. L. Couchoud²¹, hallando inverosímil la concepción de un hombre divinizado por sus adeptos (hipótesis divulgada por Renan y Loisy), ya que no explicaría el inmenso edificio de la religión cristiana, concluía que él simplemente no existió, siendo expresión de un sueño²².

Estos intentos desesperados por dotar de algún barniz científico a tamaña negación son considerados por W. Trilling como un "delgado hilo de agua", al lado de un inmenso río de estudios serios en vistas a descubrir al Jesús histórico²³.

"La controversia - sigue Trilling - sobre la existencia misma de Jesús, a saber si es una personalidad histórica o solamente un mito, quedó cerrada en esta época. La cuestión ha sido resuelta científicamente, al menos en el sentido que la gente sería no considera más a este problema como científico.

Por cierto que siempre se pueden levantar cuestiones como estas: ¿existieron realmente el procurador romano Poncio Pilato o el emperador Carlos V? ¿No son obras de falsarios las

obras que nos hablan de ellos? ¿No deforman completamente la realidad con un relato tendencioso?

Pero ¿se ha de tomar en serio a tales cuestiones?

¿Están basadas en argumentos que justifiquen una duda? ¿No se vuelve ridículo quien las plantea? En realidad hay problemas que son falsos problemas, cuestiones que no surgen sino en teoría o en la imaginación, pero que no son provocadas ni por la complejidad de la realidad histórica ni por la debilidad de nuestras posibilidades de conocimiento. Así es visto también en nuestros días el problema de la existencia histórica de Jesús. Un investigador tan circunspecto como Johannes Leipoldt, escribía en 1920: "...Se puede probar la realidad de la existencia de Jesús con los mejores argumentos que la ciencia posee en este género de investigación" Y Rudolf Bultmann, uno de los críticos más radicales de las fuentes evangélicas, hace ya una treintena de años²⁴ decía igualmente, a propósito de esto: "A la verdad, la negación de la existencia real de Jesús no tiene fundamento y no merece una palabra de refutación. Está absolutamente claro que Jesús se encuentra en cuanto iniciador suyo, en el origen del movimiento histórico, cuyo primer estadio accesible es la más antigua comunidad palestina"²⁵.

B) Vuelta a la sensatez: la historia de un viviente.

La segunda parte de este subtítulo está tomada de la obra de E. Schillebeeckx²⁶, que a propósito parece encerrar una paradoja. Por que, en efecto, la historia se ocupa de hechos pasados. Y, como se dice vulgarmente: "Lo pasado pisado". Ya fue y es objeto preponderantemente de investigaciones en viejos archivos y anales. Pero, para la fe, Jesús vive y ya no muere más (ver: Rom 6, 9). Un ser de la historia no quedó engullido por el pasar del tiempo, sino que ha sido puesto como juez de todo el trajinar humano.

Nuestra fe, por ende, como ya se indicó en la introducción hunde sus raíces en la historia y para una sólida "cogitatio fidei", en lo que consiste la teología, es siempre saludable investigar los fundamentos de toda especie que avalen un suceso tan significativo y de tan vastos alcances como lo ha sido la vida, obra y posteridad de Jesucristo.

Estar enterados de los principales datos de la problemática reviste también su urgencia en vistas a la conducción pastoral de los fieles. Porque, si bien, serios autores (hasta Bultmann) aprecian como reyertas sin fundamento a todo lo que se ha escrito sobre la inexistencia de Cristo, no dejan de levantar cabeza de vez en cuando, en revistas de sensación o programas televisivos, las cortinas de humo y duda que tienden a minar las certezas cristianas²⁷.

Tal cual lo ve también W. Trilling.

"Es verdad que esta tesis (negadora de la existencia de Jesús) reaparece de tiempo en tiempo en otras superficies y, sin duda las controversias del pasado, que excitaron al gran público, han dejado cierta inseguridad, cuyos rescoldos quedan todavía en muchos. Porque hay una diferencia entre el juicio expresado nítidamente: "Jesús jamás existió" y una opinión vaga: "No se sabe nada preciso, y hasta la ciencia pone en discusión el hecho de que Jesús haya sido una personalidad histórica y que se pueda saber con certeza algo sobre él". Todavía hoy se ha de contar con esta incertidumbre en mucha gente. Está alimentada por afirmaciones vagas, mantenidas voluntariamente bajo el velo de la duda, y que han sido difundidas todavía en los últimos años²⁸.

En este caso, el único remedio es una clara puntualización y una exposición realista del estado de la cuestión de la historicidad de Jesús, con una presentación del pro y el contra.

Si nuestra exposición comienza precisamente por esta cuestión singular y pasada de moda, es para poner inmediatamente en evidencia un hecho altamente significativo para el

conjunto del problema: sobre ninguna otra figura de la historia se produjo una controversia tan radical como la que pone en duda su pura existencia"²⁹.

C) Bases sólidas para la existencia histórica de Jesús.

No cabe duda de que las mejores y más seguras fuentes que nos acercan a Jesucristo son nuestros cuatro evangelios.

Su género literario no es el de la pura historia aséptica, que se lanza en pos de una objetividad ajena a cualquier interés de partido. No. Tanto Juan como los Sinópticos persiguen un objetivo de fe: pretenden convencer a los lectores sobre la importancia de Jesucristo para la salvación del universo.

Sin embargo, eso no quiere decir que se desentiendan absolutamente de la firmeza histórica. Lucas, el más conscientemente historiador de los Sinópticos, declara expresamente que escribe a Teófilo, "para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido de viva voz" (Lc 1, 4).

Ahora bien, en el estudio propio de la Teología fundamental acerca del valor histórico de los Evangelios, se ofrece un conjunto de criterios para evaluar la probabilidad de que palabras o hechos determinados de Jesús se encuentren anclados en un fondo histórico.

Entre los controles primordiales o fundamentales se suele colocar el que se basa en "el testimonio múltiple", que es de uso corriente en historia. "Un testimonio concordante, procedente de fuentes diversas y no sospechosas de estar intencionadamente vinculadas entre sí, merece ser reconocido como auténtico. En definitiva la crítica histórica dirá: *testis unus, testis nullus*. La certeza obtenida se basa por tanto en la convergencia y la independencia de las fuentes"³⁰.

En tal caso, cuando los recuerdos del pasado proceden no sólo de la comunidad que se vincula expresamente con Jesucristo, sino también de ámbitos para nada sospechosos de favoritismo, nos encontramos ante una confirmación muy valiosa.

De hecho, "resulta una primera certeza histórica simplemente fundada en la conveniencia de muchas fuentes, cuando diversas fuentes históricas todas indican la misma dirección. Puede darse el caso de que la realidad histórica de ciertos hechos sea la única explicación posible de la conveniencia. Para esto no es necesario comprobar antes la genuinidad de los restos; la cantidad del material conveniente entre sí que proporcionan las fuentes como tal, demuestra la realidad de los hechos históricos atestiguados y también la imposibilidad de una falsificación de las fuentes. La certeza de la conexión total no se compone gradualmente de la certeza de las particularidades; se justifica por la conexión total de los indicios... Sirva de ejemplo el dominio de los romanos en el Rin. Acerca de ello hablan César, Livio, Estrabón, Plinio, Tácito, etc. Sus datos se hallan confirmados por los más variados monumentos, por restos de edificios, de campamentos y fortalezas; por sepulcros, utensilios, monedas, etc.

De innumerables objetos particulares hallados en los más diversos sitios resulta así una imagen total conexas de aquel tiempo. Esa imagen tal vez aparezca aún confusa en muchos puntos, pero hace resaltar también definidamente muchas particularidades"³¹.

Por estas razones y adelantándonos un poco a la consideración específica del asunto, pensamos que exagera J. P. Meier, cuando desestima los aportes que para la visión del Jesús histórico se pueden recabar del Talmud judío. Según él, "aparte de los textos de Josefo...esta abundante literatura no contiene ninguna referencia ni información independiente"³² acerca de Jesús de Nazaret"³³.

Pensamos que, por más que los ecos talmúdicos sean sólo reacciones a las noticias de los evangelios cristianos y que, por lo tanto, no valgan como fuentes independientes, sin

embargo, cuando los mismos enemigos, que en tantos lugares deforman o niegan simplemente la presentación cristiana de los hechos, no pueden dejar de comprobar ciertos sucesos, sino que los interpretan de modo diferente, hay allí un indicio de que en sus propios recuerdos y tradición (que se remonta hasta del tiempo mismo Jesús), algo les impedía borrar simplemente aquellos datos de su propia consideración. Porque, si se tratara de mera reacción polémica contra los cristianos, lo más sencillo sería ignorar simplemente tales noticias. Pero, cuando, en lugar de suprimirlas, las explican de otra manera, nos encontramos seguramente con huellas históricas que ni los adversarios más jurados podían quitarse de encima muy fácilmente³⁴.

II.- DOCUMENTOS PAGANOS.

1.- EL SILENCIO SOBRE CRISTO.

Jesús pertenece a la Historia, pero también la excede³⁵. El cuadro en que vivió es eminentemente histórico; los textos no lo sitúan en un tiempo legendario, en los horizontes de un pasado nebuloso, como hacen las tradiciones referentes a Orfeo, Osiris o Mitra. El Imperio romano del siglo primero nos es conocido con notable precisión. Grandes autores como Tito Livio y Séneca, cuya obra poseemos, la escribieron cuando vivía Jesús. Otros, como Plutarco y Tácito son de la generación siguiente a la suya.

Más todavía; un grandísimo número de personajes que aparecen en los relatos referentes a Jesús, son iluminados por otros documentos históricos; por ejemplo, los que cita Lucas en el capítulo 3 de su Evangelio: Tiberio, Poncio Pilato, Herodes Filipo, los Sumos sacerdotes Anás y Caifás y Juan el Bautista, cuya actividad y muerte refiere Flavio Josefo³⁶.

Sin embargo, aquí aparece un escollo. ¿Hablaron de Jesús sus grandes contemporáneos? No. La cosa no tiene nada de sorprendente si volvemos a situar en sus justas perspectivas un acontecimiento que hoy nos parece inmenso por las consecuencias que tuvo.

La comarca donde tuvieron lugar los sucesos era un cantón del imperio romano, en constante relación con la capital. Los judíos, compatriotas de Jesús, eran numerosos en Roma, y los romanos mantenían tropas en Palestina y toda una administración en regla. ¿Cómo pudo suceder que los hechos de los años 30 quedasen ignorados por los cronistas de aquella época?

Antes de contestar a esta pregunta sorprendida, convendría tal vez hacer dos observaciones preliminares. Pertenece a una civilización de información rápida, llevada hacia el culto del detalle. Por los periódicos, la radio, la televisión, estamos acostumbrados a enterarnos de cuanto acontece en el vasto mundo; se nos cuenta y muestra frecuentemente, lo anecdótico y lo insignificante. ¿Ocurría igual hace 2000 años e incluso hace 200 años? Antes no podían hacer otra cosa que limitarse a hablar de los acontecimientos que hacían mucho ruido. Ahora bien, no es seguro ni mucho menos, que la aparición de Jesús haya adquirido, de golpe, la resonancia que nosotros imaginamos.

Además, el mismo Tácito (una de las voces que convocaremos más adelante) "confiesa que la historiografía romana, por prejuicio romanocéntrico, desdeña los mundos exteriores, y hasta los países limítrofes.

En Anales II, 88, al relatar el fin de Arminio, en el 19, escribe: "Pero los anales de los griegos lo ignoran, pues no admiran más que su historia, y no es mencionado por los romanos. Nosotros exaltamos la Antigüedad sin preocuparnos por los sucesos recientes". Tácito sólo se interesa verdaderamente por el destino de la romanización, por las relaciones entre las provincias romanas y la capital"³⁷.

"Por otra parte, no es el único fenómeno histórico (máxime tratándose de un movimiento más ideal que político) por el que se tome interés sólo en un segundo momento, es decir, cuando

ya ha adquirido cierta consistencia; es algo común a todos los grandes movimientos religiosos y culturales de la antigüedad, tanto de la oriental (piénsese por ejemplo en el zoroastrismo o en el budismo), como de la mediterránea (en ejemplos tan dispares como la filosofía estoica o la religión de los cultos místéricos); en todos ellos, los testimonios literarios son posteriores (a veces muy posteriores) a sus orígenes"³⁸.

Así, antes del siglo II, ningún autor latino o griego está al tanto del cristianismo. Las cosas cambian considerablemente en el siglo II, cuando hallamos tres testimonios de nueve autores paganos distintos, bien sobre Jesús, bien sobre los cristianos. Dos de ellos pertenecen además a obras historiográficas (los de Tácito y Suetonio), que nos remiten al siglo precedente.

Pese a todo, pues, no estamos tan ayunos en cuanto a las resonancias que Jesús despertó en la atención de escritores e historiadores del Imperio en épocas bastante inmediatas a su tránsito por este mundo.

Empezaremos por lo más alejado (escritores romanos, uno sirio), para acercarnos a lo más cercano a Jesús: escritos de sus hermanos de raza y procedencia religiosa: los judíos Flavio Josefo y escritos rabínicos

También nos orientaremos por los documentos más antiguos, no necesariamente por el orden cronológico de los sucesos que relatan³⁹.

2.- Rasgos comunes de los autores romanos que hablan de Cristo, el fundador de la secta cristiana⁴⁰.

Del período del 110 al 12 D.C. nos han llegado tres referencias a Cristo en las obras de escritores romanos. Plinio el joven, Tácito y Suetonio hablan de pasada sobre "Cristo" (o "Cresto") y no parece que se den cuenta de que utilizan un título mesiánico como nombre propio. El nombre de "Jesús" no figura en ellos.

Los textos que a él aluden aparecen siempre a raíz de una intervención pública contra los cristianos; por eso, las fuentes no nos dan informaciones directas sobre Jesús⁴¹. Los tres romanos, contemporáneos y afines entre sí, procedían de cuerpos estatales, ejercían cargos de gobierno y alimentaban además ambiciones literarias. La opinión coincidente de los tres magistrados sobre el cristianismo es que se trata de una superstición abominable y quizá peligrosa para el Estado⁴².

A pesar de estas coincidencias, sus breves pronunciamientos sobre Cristo difieren claramente entre sí.

Plinio nos entera sobre el culto de que era objeto en el 111, sin recuerdo alguno histórico que se remonte a la década del 30. Otro (Tácito) es el único que ofrece datos escuetos pero precisos. El que resta (Suetonio) confunde al personaje, suponiéndolo cabecilla de reyertas entre los judíos de Roma.

3.- Plinio el Joven.

A) El personaje.

Cayo Plinio Cecilio Secundo, nació en Como el año 62 d.C. procedente de la nobleza romana senatorial. Murió el 114. Fue sobrino e hijo adoptivo de Cayo Plinio Secundo (el Viejo o el Mayor: 23-79 d.C.), del que recibió una educación esmerada tanto en la cultura como en la moral.

Hombre serio e inteligente, abogado, orador de nota, político que gozó del favor de los emperadores, llegando a ejercer diversos cargos de Estado. Tuvo por amigos a los historiadores Tácito y Suetonio. Era un escritor firme, pintoresco, un poco preciosista a veces y un minucioso administrador.

En el 111 fue enviado como legado de Trajano (98 - 117) a las provincias de Bitinia y del Ponto, situadas en el litoral del Mar Negro, en la actual Turquía noroccidental. Sus principales ciudades eran Nicomedia, Nicea y Prusa. Ocupó el cargo probablemente durante los años 111 - 113 y a este período se remonta un amplio intercambio epistolar con el propio emperador.

Entre las tareas judiciales que debía realizar en una de las mayores ciudades del Ponto, tuvo que atender a las denuncias contra los cristianos.

Sometió a suplicio a varios de ellos, pero parece que, viendo el valor y entereza de los mismos, quiso asesorarse con su superior sobre el régimen a seguir con aquella "secta".

Como gran parte de su obra literaria residía precisamente en su correspondencia, guardó cuidadosamente copia de los informes que dirigió a su Emperador; y así el secreto de los archivos imperiales quedó descubierto en este punto para la posteridad.

B) Epistula 10, 96.

Tal como se adelantó, el texto romano más antiguo en el que se habla de Cristo y de los cristianos se lo debemos a Plinio el joven. De su carta a Trajano extractamos lo que interesa a nuestro objetivo:

"Nunca he llevado a cabo pesquisas sobre los cristianos... Entre tanto, he aquí cómo he actuado con quienes me han sido denunciados como cristianos. Les preguntaba a ellos mismos si eran cristianos. A quienes respondían, les repetía dos o tres veces la pregunta, bajo amenaza de suplicio; si perseveraban, les hacía matar. Nunca he dudado, en efecto, fuera lo que fuese lo que confesaban, que semejante contumacia e inflexible obstinación merece castigo al menos... Quienes negaban ser o haber sido cristianos, si invocaban a los dioses conforme a la fórmula impuesta por mí, y si hacían sacrificios con incienso y vino ante tu imagen, que a tal efecto hice erigir y maldecir además de Cristo (*male dicerent Christo*) - cosas todas que, según me dicen, es imposible conseguir de quienes son verdaderamente cristianos - consideré que debían ser puestos en libertad... También todos estos (que renegaron de su fe) han adorado tu imagen y la estatua de los dioses y han maldecido de Cristo.

Por otra parte, ellos afirmaban que toda su culpa y error consistía en reunirse en un día fijo antes del alba y cantar a coros alternativos un himno a Cristo como a un dios (*quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi deo dicere solerent secum*

invicem) y en obligarse bajo juramento (sacramento) no ya a perpetrar delito alguno, antes a no cometer hurtos, fechorías o adulterios, a no faltar a la palabra dada, ni a negarse, en caso de que se lo pidan, a hacer un préstamo. Terminados los susodichos ritos, tienen por costumbre el separarse y el volverse a reunir para tomar alimento, común e inocentemente. E incluso de esta práctica habían desistido a raíz de mi decreto por el que prohibí las asociaciones, conforme a tus órdenes. Intenté por todos los medios arrancar la verdad, aun con la tortura, a dos esclavas que llamaban *ministrae*. Pero no llegué a descubrir más que una superstición irracional y desmesurada...El asunto me ha parecido digno de consulta, sobre todo por el número de denunciados. Son, en efecto, muchos, de todas las edades, de todas las clases sociales, de ambos sexos los que están o han de estar en peligro....

Me consta con certeza que los templos, desiertos prácticamente, comienzan a ser frecuentados de nuevo, y que las ceremonias rituales hace tiempo interrumpidas, se retoman y que se vende por doquier la carne de las víctimas que hasta la fecha hallaba escasos compradores".

C) Comentario.

Las primeras menciones explícitas de Cristo y de los cristianos en los escritos paganos aparecen en documentos oficiales.

Muchas noticias interesantes se desprenden de este documento respecto a la vida de la primera Iglesia, su culto y relaciones tensas con el imperio.

Ateniéndonos a nuestro tema, Plinio llega a hablar de Cristo sólo en dos ocasiones y siempre en relación con el culto.

El problema no reside en crímenes de los que serían reos los cristianos. En ese orden se pondera más bien el juramento con que se obligan a respetar los derechos privados y públicos.

El meollo de la consulta de Plinio consiste exclusivamente en los recelos ante un culto a contracorriente, que tiene por objeto a Cristo⁴³. Ya el mero hecho de que la fidelidad a esta persona se oponga en los cristianos diametralmente a los ritos ofrecidos al panteón romano así como al culto de apoteosis de los emperadores lo coloca implícitamente como destinatario de una adoración tributada sólo a Dios.

Esta inferencia es confirmada por el giro con que positivamente es descrita la reverencia religiosa ante Cristo: se le dirigen himnos "como a un dios".

No hay en Plinio noticia directa sobre Cristo. Su información es de segunda mano, ya que comunica lo que ha oído por boca de los cristianos.

Con todo, su imprecisión: "como a un dios" no deja de ser reveladora. Si de las confesiones de los cristianos hubiera resultado que tenían a Cristo simplemente como Dios, así lo habría consignado Plinio, delatando la novedad de un dios rival. Pero, se ve que percibió que se trataba también de un ser histórico, un hombre. Pareciera que Plinio ve en Cristo un semidios, precisamente por ser hombre. Dentro de las nebulosas que puede percibir un pagano, se puede intuir la genuina doctrina cristiana de Cristo como Dios y hombre. El romano atisba un fenómeno religioso que vierte dentro de sus categorías habituales. No se trata de un dios (de lo contrario no escribiría: "*quasi deo*"), sino de un personaje humano, al que sus adeptos tratan "como si" fuese un dios.

Respecto a este testimonio comenta J. P. Meier: "Que los cristianos veneren a Cristo como un dios es una novedad en nuestras escasas fuentes no cristianas. Pero, una vez más, se trata de algo que no añade nada a nuestro conocimiento sobre el Jesús histórico"⁴⁴.

Es verdad, pero el hecho no mengua la importancia de la noticia y de la fuente de donde nos llega.

La primera evaluación oficial romana, de que nos consta respecto al cristianismo, por más que venga envuelta en enfoques paganos, no puede menos que arrastrar en su ganga elementos objetivos.

La "independencia" del dato (y, por lo tanto, su validez para una comprobación histórica) vendría por el lado de que Plinio no copió simplemente un evangelio, ni se atuvo estrictamente a la materialidad de las confesiones que pudo haber arrancado a sus víctimas, sino que, encuadrándolo todo dentro de sus parámetros ideológicos, políticos y religiosos, sin embargo, transparente, casi involuntariamente (aunque con lentes deformantes), un fondo que, despojado de la distorsión con que lo considera Plinio, responde bastante bien a la fe cristiana: Cristo, no es presentado como un mero maestro o profeta, sino venerado como Dios. Sus discípulos (la Iglesia), que se dejan matar antes que renegar de él, significan una documentación subsidiaria del rango más que humano en que era considerado.

Por más que todavía no hemos estudiado los aportes de Tácito, Suetonio y otros, pensamos que se aplica también a Plinio la conclusión que saca R. Fabris después de haber pasado revista a las letras romanas en relación a Cristo (incluida la carta que venimos analizando): "A los ojos de los historiadores romanos y de los escritores del siglo II el caso de Cristo interesa sólo en cuanto al movimiento religioso que se deriva de él, conforme a la ideología de los ciudadanos de Roma, es una *superstitio* - como todas las otras religiones no oficiales - y sus adherentes son judíos o extranjeros más o menos detestables y sospechosos. Por esto las fragmentarias noticias sobre Cristo y los cristianos que se puede obtener de estas fuentes son tanto más preciosas si, confrontándolas con las cristianas, se encuentran en concordia sobre la sustancia de los hechos"⁴⁵.

4.- Publio Cornelio Tácito.

A) El personaje.

Nació hacia el 55, de modo que tendría unos 9 años cuando la caída de Nerón (64) y quince cuando la crisis violenta que siguió (68 - 69). Quizá fue testigo ocular de escenas violentas que relata en sus *Historiae*. Además se codeó en el Senado con grandes ancianos que habían hecho toda su carrera bajo Claudio y Nerón, llegando bajo Trajano a una extrema longevidad. De modo que, ya personalmente en sus años jóvenes, ya por la experiencia de venerables testigos, tuvo información casi inmediata sobre el tiempo de Nerón (que aquí nos interesa).

Además de pertenecer a la aristocracia senatorial, recorrió el escalafón de los cargos (entre otros, procónsul de Asia en 112 - 113). Falleció el 118.

Su obra destila una gran tristeza y desilusión al tener que dar cuenta de la corrupción y decadencia romana a partir del imperio, así como su constante nostalgia por las robustas virtudes de los tiempos republicanos.

Adquirió fama sobre todo por sus dos grandes obras de historia crítica: *Historiae* (hacia 105-110) y *Annales* (116- 117). Fue amigo de Plinio el viejo y del joven.

Importantes secciones de los Anales se han perdido y el libro décimosexto se interrumpe en el año 66. Desgraciadamente para nosotros, una de las lagunas se produce en la exposición de los acontecimientos del 29 d.C, desde donde la narración pasa al 32 d.C. Justamente el año 30, en que con más probabilidad se llevó a cabo el proceso de Cristo, no figura en las copias hoy disponibles.

B) Annales 15, 44, 2 - 5.

El contexto: Tácito, después de los cinco primeros años benéficos de Nerón, todavía bajo las directivas de Séneca (Ann, XIII, 1 - 58), desde el libro XIV en adelante hace que sus lectores asistan al terror y la degradación cada vez más cruel y repugnante de uno de los tiranos más tristemente célebres de la historia.

El libro XV, donde se encuentra el trozo que nos interesa, describe la perversión cumbre de aquella especie de monstruo: el incendio de Roma, en cuya pavorosa escenografía Nerón entonó el poema de su propia composición: "*Troiae holosis*", sobre el saqueo de Troya. El tremendo episodio es presentado así:

"Sigue una catástrofe - no se sabe si debida al azar o urdida por el príncipe, pues hay historiadores que dan una y otra versión - que fue la más grave y atroz de cuantas le sucedieron a esta ciudad por la violencia del fuego (Ann, XV, 38)⁴⁶.

Mas ni con los remedios humanos ni con las larguezas del príncipe o con los cultos expiatorios perdía fuerza la creencia infamante de que el incendio había sido ordenado⁴⁷. En consecuencia, para acabar con los rumores, Nerón presentó como culpables y sometió a los más rebuscados tormentos a los que el vulgo llamaba cristianos (*chrestianos*), aborrecidos por sus ignominias. Aquel de quien tomaban nombre, Cristo, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato; la execrable superstición momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad, lugar en el que de todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de actividades y vergüenzas.

El caso fue que se empezó por detener a los que confesaban abiertamente su fe, y luego, por denuncia de aquéllos, a una ingente multitud y resultaron convictos no tanto de la acusación del incendio cuanto de odio al género humano. Pero a su suplicio se unió el escarnio, de manera que perecían desgarrados por los perros tras haberlos hecho cubrirse con pieles de fieras, o bien clavados en cruces, al caer el día, eran quemados de manera que sirvieran como iluminación durante la noche. Nerón había ofrecido sus jardines⁴⁸ para tal espectáculo y daba festivos circenses mezclado con la plebe, con atuendo de auriga o subido en el carro. Por ello, aunque fueran culpables y merecieran los máximos castigos, provocaban (los cristianos) la compasión ante la idea de que perecían no por el bien público, sino por satisfacer la crueldad de uno solo".

C) Comentario

El texto habla por sí mismo. Anotemos únicamente unos datos. Por lo que a la responsabilidad del incendio de Roma se refiere, si Tácito se hace eco de las sospechas populares de que haya sido el propio Nerón, sin declarar si él mismo las comparte, Plinio el viejo atribuye explícitamente la culpa a Nerón⁴⁹ e igualmente Suetonio⁵⁰, así como también Dión Casio⁵¹.

J.P.Meier⁵² encuadra bien la concatenación que con esta pavorosa noticia hace surgir el nombre de Cristo: "Es cierto que Tácito puede mostrar un mínimo de compasión por gente a la que injustamente se ha cargado con la culpa del odiado Nerón. Pero los cristianos, como tales, son claramente despreciados a causa de sus abominables crímenes o vicios (*flagitia*), que constituyen una superstición nociva o peligrosa. Es decir, son un culto oriental de reciente invención y de rápida expansión, que desprecia a los dioses romanos, practica unos ritos secretos y probablemente nefandos, y que por tanto trastorna el buen orden del Estado romano. En la visión pesimista que tiene Tácito de la historia romana, los cristianos son un signo más del declinar de Roma desde la integridad y la virtud hacia la corrupción y la decadencia.

Para la mentalidad de este senador y antiguo procónsul romano, la peor acusación que se podía hacer contra el nuevo culto era señalar de quién nació y tomó su nombre: cierto judío que en Judea era conocido como Cristo⁵³ y fue ejecutado por Poncio Pilato⁵⁴. La mención de Cristo y de su final tiene la máxima importancia en la imagen negativa que presenta Tácito de los cristianos; difícilmente pudo salir de mano cristiana tan breve y despectiva descripción de Jesús.

Aunque su intención primordial es describir la brutal ejecución de los cristianos llevada a cabo en Roma por Nerón, Tácito ofrece de paso tres datos esenciales sobre Jesús;

1) Sitúa su muerte durante el reinado del emperador Tiberio (14 - 37 d.C.) y el gobierno de Poncio Pilato (26 - 36 d.C.).

2) Afirma que Jesús murió ejecutado por el gobernador romano de Judea; y aunque no menciona explícitamente la crucifixión, ésta se halla implícita en el mismo hecho de la ejecución de un judío en Judea por un gobernador romano. Tanto es así que la frase alusiva a la ejecución de Cristo (*supplicio adfectus*) puede haber sido colocada intencionalmente entre las dos referencias a la tortura y ejecución de los cristianos. La segunda referencia, que aparece en Anales 15.44 poco después de ser mencionada la ejecución de Cristo, habla de la crucifixión de seguidores suyos: *aut crucibus adfixi* (o fijados en cruces)⁵⁵.

3) Según Tácito, la ejecución de ese Cristo sofocó por breve tiempo el peligroso movimiento religioso de los cristianos; pero se extendió de nuevo, primero en Judea y luego, rápidamente, hasta un lugar tan lejano como Roma. Lo que debe notarse aquí es que en las frases de Tácito se revela implícitamente la existencia del movimiento cristiano ya antes de la ejecución de Cristo; de otro modo no habría sido posible "sofocarlo" por un breve tiempo mediante su muerte".

Se puede añadir: del texto resulta que a comienzos de los años 60 la comunidad cristiana está ya bien delimitada con respecto a las hebreas locales⁵⁶, las cuales no se ven implicadas en absoluto en la represión⁵⁷.

Sin embargo, el hecho de que el origen de este "mal" cristiano sea la Judea (*non modo per Judaeam, originem huius mali*) lo pone en la serie de los crímenes de aquel pueblo, para el que, a juicio de Tácito, "todo lo que para nosotros es sagrado, es considerado como impío, mientras que, al contrario, ellos tienen por lícito lo que para nosotros es objeto de horror"⁵⁸. Ahora bien, Jesús está colocado en estrecha relación con un semejante movimiento.

Una cuestión importante⁵⁹ es la fuente de información de Tácito. Algunos eruditos⁶⁰ han subrayado las similitudes con el *Testimonium* de Flavio Josefo y sugieren que el romano había leído al judío. Sin embargo no hay que pasar por alto las notables diferencias⁶¹.

Tácito había sido gobernador de la provincia de Asia (es decir, el tercio occidental de Asia Menor) hacia el año 112 d.C., y acaso se había relacionado con cristianos por asuntos judiciales similares a los que relata Plinio el Joven. Este era amigo íntimo de Tácito y pudo haberle hecho partícipe de los conocimientos que había obtenido acerca de los cristianos. Se percibe en ambos una mezcla de condenación (los cristianos calificados como "execrable superstición") unida a cierta lástima⁶².

Tampoco se puede excluir la posibilidad de que Tácito se sirviese de archivos romanos. No obstante, si lo hizo, su error al llamar a Pilato procurador en vez de prefecto muestra que no está citando directamente de ningún documento oficial. De todos modos, aunque en el mejor de los casos Tácito nos suministra otro testimonio temprano y no cristiano sobre la existencia, ubicación temporal y geográfica, muerte y continuado impacto histórico de Jesús, no nos dice nada que Josefo no haya dicho ya, como veremos.

Habría también que prestar atención a estos datos de D.Rops: "Entre sus fuentes, Tácito utiliza a menudo las Historias de Plinio el Viejo, el naturalista, el filósofo, aquel mismo que murió el año 79 por haber querido observar demasiado de cerca la erupción del Vesubio que sepultó a Pompeya; Plinio el Viejo, en efecto, había sido miembro del estado mayor de Tito en la guerra judía de los años 66 a 70; por su conducto y el de Tácito sería, pues, ésta una tradición directa, local, que habría llegado hasta nosotros"⁶³.

En resumen: es el de Tácito el testimonio pagano antiguo más completo sobre la figura de Jesús, pues sabe lo siguiente:

"Cristo" es un judío que fue ajusticiado por malhechor bajo Poncio Pilato. Es autor de un nuevo movimiento religioso nacido en Judea, cuyos seguidores se llaman, en referencia al nombre del fundador "cristianos" y eran ya conocidos en Roma durante el reinado de Nerón.

5.- Cayo Suetonio Tranquilo.

A) El personaje.

Nacido en torno al 70 muere el 130. Procedía de la orden ecuestre; trabajó como abogado hasta que su patrocinador Plinio el Joven le despejó el camino para más altas funciones administrativas bajo Trajano y Adriano. Tuvo acceso desde entonces a todos los archivos y se procuró las informaciones necesarias para redactar sus biografías de los emperadores (*De vita Caesarum*). Estos escritos, que se conservan casi completos, narran ininterrumpidamente, en ocho tomos, la vida de los doce emperadores desde César hasta Domiciano. Aparecieron probablemente entre los años 117 y 122.

La ocasión de la referencia a Cristo es la expulsión de los judíos de Roma por orden de Claudio (41 - 54), suceso que menciona también Hech 18, 2 como razón explicativa del desplazamiento de Aquila y Priscila a Corinto.

B) Claudius, 25, 4.

"(Claudio) expulsó de Roma a los judíos, que provocaban alborotos continuamente a instigación de Cresto".

C) Comentario.

Suetonio no indica la fecha de este acontecimiento⁶⁴. Si se trata de la disposición imperial del año 41 (según los recuerdos de Dión Casio), parece exagerado el dato correlativo de Lucas: "ordenaba salir de Roma a todos los judíos"

(Hech 18, 2), porque las restantes fuentes historiográficas, tanto Flavio Josefo como Tácito desconocen semejante intervención restrictiva del emperador Claudio respecto a los judíos de Roma en masa. Silencio que, ya de por sí, advierte que si hubo tal decreto, no pudo alcanzar las proporciones supuestas por Lucas, es decir que afectara a toda la población judía de Roma (que podía ascender, antes del año 70 al menos a 20,000 personas). Cuesta creer que el hecho dejara indiferentes a ambos historiadores, sobre manera a Josefo⁶⁵.

La breve noticia de Suetonio plantea el problema de acertar quién era "Chresto".

Algunos ponen en duda la identificación con Cristo, porque ese nombre (atestiguado en el siglo I, incluso en el campo pagano, ver: Marcial, *Epigrammata*, 7, 55, 1), y por el hecho mismo de que para Suetonio ese Cresto parece un subversivo que está vivo y es contemporáneo a los hechos. No obstante, por de pronto el "Cresto" de Suetonio no es un pagano, sino, en todo caso, un hebreo, dado que el tumulto afecta sólo a la comunidad judía; ahora bien, aparte de que en los epitafios de las catacumbas hebreas de Roma no aparece nunca semejante nombre, un buen estilo latino parece pedir: "*impulsore Chresto quodam*" (siendo el instigador un cierto Cresto), en caso de que se estuviera introduciendo en el relato un personaje nuevo y desconocido.

Ya informamos cómo la "e", por el fenómeno lingüístico del "itacismo" era pronunciada como "i". Posiblemente, pues, la fuente utilizada por Suetonio entendió que "Cresto" era Jesús, mientras que Suetonio creyó erróneamente que el nombre era el de algún judío esclavo o liberto que causaba trastornos en las sinagogas de Roma durante el reinado de Claudio.

Indirectamente, pues, Suetonio nos está dando noticias sobre Jesucristo, que había llegado a ser "signo de contradicción", es decir, motivo de polémica en el ámbito del judaísmo romano. Sólo en torno al 64 (ver la noticia anterior de Tácito) la acusación irá dirigida contra los solos cristianos sin inmiscuir en ella a los judíos. Se deduce que la distinción entre ambas comunidades religiosas tardó en ponerse a la vista. No en balde los orígenes cristianos eran judíos y entre estos se reclutaban los primeros adeptos al evangelio. Tal como lo demuestra la propia praxis apostólica de Pablo, que, según los Hechos de los Apóstoles, comenzaba su predicación en las sinagogas que había en las distintas ciudades (ver también: Rom 1, 16; 9, 24).

Si a Suetonio Cresto - Cristo le parecía un personaje vivo, se debe a un malentendido explicable por su ignorancia del movimiento cristiano. Por lo mismo su fuente es desconocida, pero desde luego no es cristiana. O la noticia se basa en un vago rumor, o Suetonio consultó y malentendió un informe antiguo.

Así las cosas, se concluye que ya a comienzos de los 40 del siglo I el nombre de Cristo era capaz de provocar revueltas entre los judíos de la capital: señal de que a diez años de su muerte, el mensaje que le atañía había llegado ya a Roma, donde había suscitado convencidos seguidores.

6.- Luciano de Samosata.

A) El personaje.

Oriundo del norte de Siria (Samosata del Éufrates), vivió entre el 120 y el 190 a fines del reinado de Cómodo. Después de una infancia en la que fue dedicado por sus padres a trabajos manuales (escultura), se orientó hacia los estudios helenísticos, llegando el joven bárbaro a escribir en griego con suprema elegancia. Fue un fecundo escritor de espíritu escéptico e irónico. De su sátira, más burlesca que moralista, no se vieron libres ni siquiera los grandes filósofos o los héroes antiguos, por no hablar de las costumbres de su época. En dos de sus obras escribe también de los cristianos y de Jesús. La primera lleva por título *Sobre la muerte de Peregrino*. Narra en ella las bribonerías de un parásito truhán que prefería llamarse Proteo y que, con adulterios, estupro y parricidio a sus espaldas, se marchó de Pario⁶⁶.

B) De morte Peregrini 11, 13.16.

"Fue precisamente entonces cuando (Proteo) conoció la admirable doctrina de los cristianos... (con sus engaños los seduce, de tal forma que llegaron a tenerlo como un ser divino, lo reconocieron como legislador y le dieron el título de jefe). Después, por cierto, de aquel hombre a quien siguen adorando, que fue crucificado en Palestina por haber introducido esta nueva religión en la vida de los hombres... (Proteo es encarcelado y los cristianos movieron cielo y tierra para conseguir su libertad. Fundamenta la preocupación por el pícaro en apuros en la propensión cristiana a la solidaridad). Además su primer legislador les convenció de que todos eran hermanos y así, tan pronto como incurren en este delito, reniegan de los dioses griegos y en cambio adoran a aquel sofista crucificado y viven de acuerdo a sus preceptos".

C) Comentario.

El pasaje entero, como puede apreciarse, se centra en la astucia del protagonista y en la consiguiente e irrisoria ingenuidad de los cristianos, que queda atenuada al final⁶⁷, aunque tardíamente, al darse cuenta de qué clase era la persona con quién estaban tratando. El motivo de semejante credulidad por parte de los cristianos, según Luciano, parece ser doble: por un lado, la absoluta adhesión de los cristianos a las enseñanzas de su "legislador"; por otro, el principio coherentemente llevado a la práctica de una fraternidad que llega a poner en común los propios bienes.

No es difícil ver detrás de esos epítetos de "infelices" y "simples" la total incomprensión de Luciano ante un comportamiento altruista (exagerado probablemente, como tal vez toda la historia de Peregrino), que no pertenecía a los esquemas corrientes de la moral antigua y que, por eso mismo, había de parecer un comportamiento loco, especialmente a un mordaz y

empedernido burlón como Luciano. Pero, como se consignó, él no sólo ridiculizó a los cristianos, sino hasta a los mismos filósofos estoicos. Pues, a decir verdad, el ideal de una total comunidad entre los amigos ya había sido formulado por Platón (República 4, 42 a) en una frase, *koiná ta phílon* (= son comunes las cosas de los amigos), que se había hecho proverbial (ver: Filón, *Legum Allegoriae: De migratione Abrahami*, 235; Marcial, *Epigrammata*, 2,43); dicho ideal fue practicado en particular por los pitagóricos (Porfirio, *Vita Pythagorae*, 20). Había sido ya el distintivo de la primera comunidad cristiana de Jerusalén (Hech 2, 44; 4, 34 - 35), con la diferencia que la "*koinonía*" no se basaba sólo en la "amistad", sino en la común fe en Jesucristo: "Todos los que creían, vivían unidos" (2, 44). "La muchedumbre de los que habían creído, tenía un solo corazón y una sola alma..."(ibid., 4, 32).

Pero Luciano no acaba de creerse todo eso. Probablemente su burla se dirige también al propio "sofista crucificado" o mejor a la adoración que se le rinde. A propósito del final de Jesús, Luciano usa por dos veces el verbo *anaskolopízein*, que literalmente significa "empalar, colgar de un palo, elevar sobre un palo". Aunque no aparece nunca en los escritos del Nuevo Testamento, donde se prefiere *anastauróuin*, ambos verbos son completamente sinónimos en la lengua griega posterior a Heródoto⁶⁸. En efecto, en la obra "Prometeo" del propio Luciano se emplean indistintamente las formas verbales *kremámenos* ("colgar"), *estaurósthai-anestaurósthai* ("crucificar") y *anaskolopisthénai* ("empalar"). Evidentemente son sinónimos y el uso de uno u otro es cuestión estilística⁶⁹.

Compendia J. P. Meier: "Así pues, al igual que Josefo y Tácito, Luciano sabe que el "sofista" a quien veneran los cristianos - Luciano nunca usa el nombre de Jesús ni el de Cristo - fue ejecutado en Palestina; y, como Josefo, especifica el modo: crucifixión. Junto con Tácito, supone que fue ese mismo hombre crucificado quien introdujo la nueva religión llamada cristianismo. Como Plinio, informa que los cristianos adoran a su crucificado fundador. Una vez más, vemos que un pagano culto del siglo II pudo tener noticias de Jesús; pero, sin duda, Luciano se hace eco de algo comúnmente sabido, que estaba "en el ambiente" en aquella época, no de una fuente de datos históricos independiente"⁷⁰.

Sin embargo (aún antes de haber estudiado a otros autores y fuentes que todavía falta considerar y aparecen en la síntesis, que citamos a continuación), creemos que se da una suficiente "independencia" en estos testimonios. Es cuanto patentiza G.Theissen: "El valor de unas noticias extracristianas sobre Jesús, independientes entre sí⁷¹, es doble. Hay que señalar, ante todo, el hecho de unos observadores del cristianismo, tanto hostiles como neutrales o simpatizantes, que admiten la historicidad de Jesús y no dejan lugar a la duda. Además, las noticias no cristianas permiten controlar distintas fechas y datos de la tradición cristiana⁷²...La muerte violenta de Jesús es recogida por Josefo, Tácito y Mara (y los rabinos)⁷³: Tácito hace responsable a Pilato; Mara (y las fuentes rabínicas), a los judíos; y Josefo, presumiblemente, a los romanos en cooperación con las autoridades judías. De los milagros de Jesús hablan Josefo y los rabinos, el primero en sentido valorativo neutral, los segundos bajo la acusación de brujería. Que Jesús actuó como maestro lo saben Josefo, que lo califica de "hombre sabio" y "maestro", y Mara, que menciona las "nuevas leyes" del "rey sabio". Josefo añade a los títulos atribuidos a Jesús el de "Cristo / Mesías". Los historiadores romanos emplean ya el término de "Cristo" como nombre propio; y Mara, el de "rey sabio".

Esta imagen obviamente muy esquemática en consonancia con el escaso interés personal de unos autores no cristianos, se compagina plenamente con la de las fuentes cristianas. Sólo los textos cristianos contienen detalles de la vida y las enseñanzas de Jesús"⁷⁴.

Cuando tan diferentes escritores, muchos de ellos hostiles, coinciden en tantos puntos de contacto, quiere decir que, por más que se hubieran enterado por los mismos cristianos sobre tales datos, se daba en el acervo de noticias que corrían en el ambiente del imperio (Roma, Siria, Bitinia, el Ponto), un racimo de datos, que no podían ser negados, so pena de adulteración de la historia pública. Pues, si con tanto desparpajo, muchos de estos escritores desfiguraron al cristianismo (gente criminal, la fraternidad tenida como irrisoria, idólatras de un dios prohibido, etc.) y, sin embargo, no se atrevieron a suprimir aquello en lo que convergen, es señal de que, fuera de los mismos informes cristianos, se daban otros puntos de referencia que era imposible soslayar y tergiversar.

7.- Mara bar Sarapión.

A) El personaje.

Se trata todavía de un pagano. Su testimonio es el más antiguo fuera del Nuevo Testamento sobre Jesús. Sin embargo, lo colocamos al final de los ya expuestos, pertenecientes al corazón mismo del paganismo, Roma, porque procede de un filósofo estoico de Siria, región más cercana geográfica y lingüísticamente de la cultura hebrea (a la que encararemos enseguida). Era oriundo de Samosata y escribió desde la cautividad romana (en un lugar desconocido) a su hijo Sarapión, que se encontraba estudiando en Edesa. La misiva contiene numerosas exhortaciones y advertencias que Mara hace a su hijo ante su posible condena. Expone su convicción de que los sabios son perseguidos en un mundo lleno de violencia e infamia; pero la sabiduría misma es eterna. Para ilustrar esta idea presenta una serie de modelos en la que, junto a Sócrates y el escultor (¿-?) Pitágoras⁷⁵, sitúa también a Jesús sin mencionar su nombre.

Que se trata de un pagano es evidente, pues en otros párrafos habla tranquilamente de "nuestros dioses" y en la misma cita que reproducimos se refiere a "un dios" (cosa incompatible con "el único Dios", tanto para los judíos como para los cristianos). Además de sus numerosos pensamientos y modos de hablar propios del estoicismo.

En cuanto a la fecha del documento, no pudo haber sido escrito mucho después del 73. En efecto, se habla de la fuga de los ciudadanos de Samosata hacia Seleucia y expresa la esperanza de que los romanos permitan a los exiliados el retorno a la patria. El mismo que escribe pertenece precisamente al grupo de estos expatriados. Ahora bien, el único acontecimiento que conocemos, con el que podría coincidir un pronunciamiento por el estilo es la deposición del rey Antíoco IV de Comagene en el 73, al no consentir que su territorio fuera anexado a la provincia de Siria⁷⁶. En aquellos tiempos el rey, que residía en Samosata, fue obligado a dejar el país ante la inminente aparición de las tropas del gobernador de Siria Cesentino Peto y es posible que en esta circunstancia la parte de la población hostil a los romanos haya elegido el exilio con su rey⁷⁷.

B) Carta de Mara bar Sarapión⁷⁸:

"¿Qué provecho obtuvieron los atenienses al dar muerte a Sócrates, delito que hubieron de pagar con carestías y pestes? ¿O los habitantes de Samos al quemar a Pitágoras, si su país quedó pronto anegado en arena? ¿O los hebreos al ejecutar a su sabio rey, si al poco se vieron despojados de su reino? Un dios de justicia, en efecto, vengó a aquellos tres sabios. Los atenienses murieron de hambre; a los de Samos se los tragó el mar; los hebreos fueron muertos o expulsados de su tierra para vivir dispersos por doquier. Sócrates no murió, gracias

a Platón; tampoco Pitágoras, a causa de la estatua de Hera; ni el rey sabio, gracias a las nuevas leyes por él promulgadas".

C) Comentario.

Parece no haber dudas de que trate de Jesús, aún cuando éste no es mencionado expresamente (a diferencia de Sócrates y Pitágoras); quizá el nombre no le era muy familiar (al menos tanto como el de los otros dos, también porque es más reciente). La ejecución de un "rey sabio" no puede referirse a otros fuera de Jesús, ya que la historia no conoce ningún rey de Israel que fuera condenado a muerte por los propios judíos: ni de la dinastía davídica, ni de la asmonea, ni de la herodiana. El calificativo de "rey sabio" encaja, en cambio, muy bien con Jesús de Nazaret. En él se encierra una doble alusión: al motivo oficial de su condena como "rey de los judíos" (Mt 27, 37 y par. Ver también: Mt 2, 2: los magos buscan al nacido "rey" de los judíos) y a la sabiduría de su mensaje moral, confirmada en la alusión a las "nuevas leyes por él promulgadas" y por el mero hecho de elencarle junto a las figuras de Sócrates y Pitágoras.

El justo castigo infligido a los judíos, según este autor, no puede referirse más que a los acontecimientos del año 70. Es verdad que la frase: "fueron muertos y expulsados de su tierra para vivir dispersos por doquier" hallará su significado material pleno sólo más adelante, una vez sofocada la segunda gran revuelta judía de los años 130 - 135⁷⁹. Pero, como se verá con más detalle, nada impide aplicarla a lo que ya sucedió en el año 70; bien porque no ha de tomarse al pie de la letra (al igual que la referencia a la suerte de los atenienses y de los habitantes de Samos); bien porque en aquel momento, según Flavio Josefo, hubo realmente más de un millón de muertos y casi cien mil prisioneros⁸⁰, dispersándose otros⁸¹; bien, en fin, porque la catástrofe, si se quiere conservar el paralelismo con Atenas y con Samos, no puede referirse a la derrota de la guerra en tiempos de Adriano⁸², muy posterior a la ejecución del "rey sabio".

De hecho, "despojados de su reino", vale decir de la independencia nacional, los hebreos lo fueron a partir del 70.

En cuanto al origen de la información de Mara, parece depender de fuentes exclusivamente cristianas. Porque responsabiliza solamente a los judíos de la muerte de Jesús, perspectiva que está en consonancia con afirmaciones neotestamentarias como I Tes 2, 15; Hech 4, 10⁸³.

También es una conocida interpretación cristiana la idea de la derrota judía ante los romanos como un castigo por la crucifixión de Jesús (Mt 22, 7; 27, 25).

Sin embargo, Mara denota en algunos momentos una clara perspectiva externa en su valoración de Jesús y del cristianismo:

- en la serie de paradigmas, presenta a Jesús como uno de los tres sabios, un hombre superior a los demás (ni alude a su carácter divino).

- Ignora la resurrección de Jesús o la interpreta tácitamente con arreglo a su propia visión del mundo. Expresa esta perspectiva en unas líneas anteriores de su carta: " La vida de los hombres, hijo mío, se acaba en el mundo; pero su elogio y sus dádivas quedan para siempre". Esto se puede aplicar tanto a Sócrates como a Jesús y, de hecho, la importancia de Jesús a los ojos de nuestro filósofo reside en que ha sido legislador y pervive en sus leyes. Parece que Mara ve a los cristianos como personas que se comportan según las leyes de su "rey sabio", lo

que explica la actitud positiva del estoico hacia ellos, al contrario de las desdeñosas y denigrantes apreciaciones de los escritores romanos, arriba mencionados. También en esta predisposición favorable, se acerca el escritor siríaco a los puntos de vista de Flavio Josefo.

Si quisiéramos puntualizar todavía más de dónde obtiene sus noticias sobre Jesús el estoico sirio Mara bar Sarapión, debemos dirigirnos al cristianismo primitivo sirio. Allí apareció, más o menos sincrónicamente con la carta de Sarapión, el evangelio de Mateo con una imagen parecida de Jesús: también Mateo presiente la tragedia del judaísmo en el año 70 como castigo por la muerte de Jesús; igualmente ve a Jesús como el sabio "rey de los judíos" que da "nuevas leyes" en las antítesis del sermón de la montaña. De este modo, la carta de Sarapión tampoco nos ofrece ningún testimonio sobre Jesús, independiente del cristianismo sinóptico. . . y sí un testimonio de que el "rey de los judíos", presentado por Mateo, atrajo también a sabios paganos, exactamente como lo describe Mt 2, 1 ss.

Sin embargo, dada la actitud crítica del autor, que no asume "todo" el testimonio cristiano (sigue siendo politeísta, considera al "rey sabio" sólo como hombre descollante, pero no como Hijo de Dios; su pervivencia no es debida a la resurrección, sino al valor de sus "leyes nuevas"), se ve que tenía otras informaciones, fuera de la mera predicación del Evangelio, para retener, en círculos no cristianos de Siria, la atribución a los hebreos de una parte determinante en la ejecución de Jesús. Ya en virtud de esto aparece extremadamente dudosa la afirmación de algunos autores modernos que sostienen que el relato evangélico sobre el procedimiento del Sanedrín contra Jesús habría sido una invención cristiana.

Si bien, en parte, ya hemos adelantado respuestas a las objeciones que muchos han aducido contra este texto de Mara, que contradiría a los hechos posteriores del pueblo judío hasta su revuelta en tiempos de Adriano y Bar Kojbá, vale la pena sopesar los reparos del autor judío J. Isaac⁸⁴.

Queriendo hacer ver la inconsistencia de los datos de Mara, pregunta J. Isaac: ¿se puede sostener seriamente que los hebreos han sido expulsados de su tierra en el año 70? ¿De dónde salieron, entonces, los que tomaron parte en la segunda guerra judaica (132 - 135)? Por cierto que no podía tratarse de fantasmas. La misma institución del patriarcado, que en la segunda mitad del siglo II fue oficialmente reconocida por los romanos, basta para probar que la comunidad hebrea de Palestina, por debilitada que se encontrara, subsistía todavía⁸⁵.

Se puede replicar que Isaac atribuye a las palabras de Mara un sentido que ciertamente no tienen. Si con la expresión "los hebreos" se entiende la totalidad del mundo hebreo de entonces, es obvio que aquel pasaje de la carta no puede referirse ni a la guerra judaica ni a algún acontecimiento histórico del género que sea. Pero el nexos lógico muestra claramente que con tal expresión se designa sólo una parte (por cierto una parte bastante considerable) de la comunidad judía; de otro modo no se podría hablar de exterminio y después también de deportación. Igualmente las afirmaciones paralelas "los atenienses murieron de hambre, los de Samos fueron sumergidos" demuestran con certeza que las consideraciones de Mara apuntan sólo a un significado parcial, tomando como ejemplo admonitorio, no la totalidad cuantitativa de los tres pueblos, sino a su parte más significativa.

Admitido lo cual, no deja de ser un hecho que en el curso de la guerra de Judea muchísimos hebreos fueron muertos y que una considerable parte de la población fue deportada. Flavio Josefo habla en un lugar de 97,000 prisioneros y de 1'100,000 de caídos; autores modernos, en base a los datos ofrecidos por Josefo y por otras fuentes acerca de las pérdidas sufridas en

cada una de las fases de la guerra han calculado cifras más altas todavía⁸⁶. En parte, además, la población, a fin de evitar la muerte o la esclavitud, se fue al exilio voluntariamente. Así el resto de los zelotas huyeron a Alejandría y Cirene⁸⁷.

Por otra parte, en la antigüedad se habló también en otros documentos de una expulsión de los hebreos de su tierra en el año 70, como se evidencia de los *Oracula Sibyllina* I, 393 - 395:

"Pero, si el templo de Salomón en la Tierra Santa cae, destruido por hombres que hablan un lenguaje bárbaro y acorazados de bronce, los hebreos serán expulsados de su país..."⁸⁸.

En rigor, las palabras de Mara podrían adaptarse también a las consecuencias de la guerra contra Adriano, dado que entonces el pueblo judío tuvo que pagar un tremendo tributo de sangre, además de habersele prohibido el acceso a Jerusalén y al territorio de su país.

Pero una catástrofe que sucedió cien años después de la ejecución de Jesús no puede ser entendida propiamente como un castigo por semejante ejecución. Además Mara, con las palabras: "al poco" (tiempo, desde aquel tiempo) establece una estricta correspondencia cronológica entre las ruinas judías y el suplicio del rey de los judíos. La observación: "los hebreos fueron despojados de su reino" se explica naturalmente con la supresión del gobierno del sanedrín y con ello del último resto de autonomía nacional en el año 70⁸⁹.

III.- HISTORIADORES JUDIOS.

1.- Panorama general.

Según la visión sintética de P. Valéry, aludida más arriba, la tercera base sobre la que se asienta la civilización occidental es la "espiritualidad judeo - cristiana".

Dentro de esta gran línea de fuerza, la persona de Jesucristo y los efectos que trajo su aparición en la historia se acercan a su tercer milenio de vigencia en el tiempo, habiendo a la vez experimentado una considerable expansión en el espacio, entrando en diálogo con las más variadas culturas del planeta.

Sin embargo, el árbol del que salió Jesús y sus adherentes: el pueblo de Israel, del que proviene el judaísmo actual, ha sido permanentemente como una espina clavada en la carne de los cristianos, un "misterio", como lo describe Pablo de Tarso (Rom 11, 25).

Ese "judeo - cristianismo" no significa una corriente homogénea, sino que dentro de cierta unidad, implica dos etapas sucesivas, la segunda de las cuales se tiene como entroncada en la primera (Rom 11, 18. 24), mientras que la primera se ha separado de la última.

¿Será posible rastrear alguna noticia valedera sobre Jesús, auscultando los ecos que su destino provocó entre quienes, siendo sus congéneres raciales, con todo se le opusieron en vida, prosiguiendo posteriormente una actitud de rechazo frente a los seguidores del Nazareno?

Si bien nunca se podrá alcanzar del todo para la tarea histórica la ecuanimidad que, como se apuntó, buscaba Tácito, sin embargo, aún desde un enfoque tendencioso es factible cribar y descifrar elementos y noticias que ayudan a ubicar, enraizados en la solidez de la historia, los acontecimientos pretéritos, que no han sido engullidos por el tiempo. En nuestro caso: la existencia incontestable de Jesús y algunos de los rasgos más salientes de su trayectoria histórica, conocidos por las fuentes clásicas (Evangelios), que nos ponen en contacto con su vida y obra.

2.- Escritores judíos contemporáneos del primer cristianismo.

Si bien la cosecha que se presentará parecerá bastante exigua en cantidad y calidad, estimamos que no es del todo inútil la encuesta que nos proponemos realizar.

Ya hemos comprobado, en nuestra consideración de los focos de información oficial o de los diversos movimientos de ideas en el imperio romano, cuán parcamente se refieren a Jesús. Si bien creemos haber mostrado que, pese a tan escasos resultados, no carecía de interés escrutar esos restos tan exiguos, no deja de extrañar que los sucesos de los años 30 de nuestra era, que para la fe cristiana, y no sólo para ella, imprimirían un vuelco tan grande en la historia, hayan suscitado tan pocas reacciones documentadas en las crónicas profanas.

Viniendo ya a los más cercanos testigos judíos⁹⁰, que pudieron tener contacto con Cristo, o, al menos, con las inmediatas consecuencias de su actividad, es decir, el movimiento por él

fundado, ya en Palestina ya en la Diáspora⁹¹, contaban en esta época con numerosos historiadores.

En Alejandría, rigurosamente contemporáneo de Cristo, nacido veinte años antes que él y fallecido veinte años después, vivía Filón, escritor de nota, que hizo dialogar profundamente el pensamiento judío con la filosofía antigua. Sus cincuenta tratados abundan en detalles históricos.

En ninguna parte, sin embargo, nos habla de Jesús.

Aquí, sobre todo se ha de observar que Filón era a la vez un gran burgués y un intelectual de gran clase. No hay, pues, por qué maravillarse de que un personaje semejante no prestara atención a un agitador, salido de la más humilde plebe y cuya doctrina, si la tenía, a primera vista, no interesaba lo más mínimo a la filosofía. Más aún, hasta había demostrado una cierta oposición con los "sabios y prudentes" a la vez que marcada preferencia por "los pequeños" (Mt 11, 25)⁹².

Más raro todavía es el silencio de Justo de Tiberíades, historiador galileo, nacido cuando Jesús moría y autor de una Crónica hoy perdida, que iba desde Moisés a Herodes Agripa II⁹³.

Sin duda la explicación de esta omisión la formuló Focio, al comentar: "Según el vicio común de los judíos, judío de raza él mismo, infectado de prejuicios judíos, Justo no hace ninguna mención de la venida de Cristo, de los acontecimientos de su vida, ni de sus milagros"⁹⁴.

3.- Tito Flavio Josefo.

A) El personaje.

"Flavio Josefo. Este nombre híbrido, del que le ha revestido la tradición, refleja todas las contradicciones del personaje, el destino del hombre y el hado póstumo del historiador.

José es el nombre bíblico que su padre, el sacerdote Matías, le dio al nacer. Cuando más tarde el emperador Vespasiano hizo de él un ciudadano romano, este nombre "bárbaro" se convirtió en un cognomen asociado al nombre de familia del bienhechor que lo había liberado después de haberlo hecho prisionero, el nombre de la gens Flavia"⁹⁵.

Nació en Jerusalén hacia el 37 / 38, muriendo en Roma, probablemente algo después del año 100. Entre todos los testigos de la Palestina del siglo I de nuestra era ocupa un lugar privilegiado⁹⁶. Hasta la década del cuarenta⁹⁷, a él casi exclusivamente debíamos toda la información del período llamado "intertestamental": continuación de los reinos asmoneos que no aparecen en los libros de Los Macabeos, noticias sobre la familia de Herodes, la llegada de Roma a Palestina y, sobre todo, la tremenda guerra judía contra el imperio.

De mala gana forma parte de los ejércitos judíos que en Galilea se habían insurreccionado contra Roma. Estando al mando de la sitiada ciudad de Jotapata y viéndose perdido el pequeño resto de combatientes, decidió suicidarse, echando suertes para irlo haciendo por turnos, del uno al cuarenta. A Josefo le tocó el último puesto. Y... no se quitó la vida. Al ser llevado a Flavio Vespasiano, con gran sorpresa de éste, Josefo le solicitó una entrevista en privado. Dentro de la tienda del general vencedor no quedaron más que cinco personas: él mismo, su hijo Tito, dos amigos y Josefo. Este último se apresuró a empezar por lavar el

deshonor de su rendición. Había cedido no por el deseo de vivir sino por la imperiosa necesidad, o mejor aún, debido a la misión que tenía de comunicar un mensaje divino del que era detentor: Vespasiano se vería muy pronto convertido en emperador⁹⁸.

En agradecimiento, después de verificado el vaticinio, Josefo fue liberto del emperador y llevado a Roma, como historiador de sus gestas.

Tales manejos para "salvar el propio pellejo" le atrajeron la ojeriza de sus compatriotas. Sin embargo, el propio Josefo, se comparaba con Jeremías, también abominado por sus conciudadanos de Jerusalén, porque, en una perspectiva "antipatriota", aconsejó la capitulación ante el enemigo Nabucodonosor⁹⁹.

En Roma, protegido por los Flavios, compuso sus escritos históricos y apologéticos. Tenían por objeto su defensa propia, así como hacer aceptables ante el mundo grecolatino los valores eximios que vivió y cultivó Israel desde la más remota antigüedad. Nada tenían los judíos que envidiar a los grandes filósofos, legisladores y gobernantes más famosos del mundo culto de entonces.

Esas obras son: *De bello judaico* (comenzada enseguida de la caída de Jerusalén en el 70 y escrita en arameo. Entre el 79 y el 80 se llevó a cabo la traducción al griego).

Mucho más extensa: *Antiquitates judaicae*, compuesta entre el 93 y el 94. De ésta nos ocuparemos en especial, debido a sus menciones de Jesucristo¹⁰⁰.

Enfrentando a un tal Apión, griego de Alejandría¹⁰¹, que había criticado las afirmaciones de Josefo en *Antiquitates*, escribió *Contra Apionem*. Publicada en torno al 93, insiste sobre la antigüedad de la tradición bíblica y defiende los valores del judaísmo.

También contra las difamaciones de Justo de Tiberíades, defenderá su propia persona y actuación en: *Vita*, donde brinda datos autobiográficos. Apareció cerca del año 100.

B) Antiquitates judaicae 20, 200.

"Siendo Anán de este carácter¹⁰², aprovechándose de la oportunidad, pues Festo había fallecido y Albino todavía estaba en camino, reunió al sanedrín. Llamó a juicio al hermano de Jesús, llamado Cristo; su nombre era Santiago, y con él hizo comparecer a varios otros. Los acusó de ser infractores de la Ley y los condenó a ser apedreados. Pero los habitantes de la ciudad más moderados y afectos a la Ley, se indignaron".

C) Comentario¹⁰³.

Aparecen diversos nombres de personajes que guardan relación con algunas páginas del NT: el procurador Festo, el rey Agripa II¹⁰⁴, el sumo sacerdote Anás¹⁰⁵.

Pero el que más nos interesa, porque pertenece al movimiento cristiano, es Santiago, "el hermano de Jesús llamado Cristo". De él, como fiel observante de las prescripciones mosaicas (ha sido un exponente del judeo-cristianismo; ver: Hech 15, 13 - 21; *ibid.*, 21,18-25; Gal 2,12-13), y de su ajusticiamiento, tenemos noticia también gracias al judeo - cristiano del siglo II Hegesipo, conservada por Eusebio de Cesarea (*Historia eclesiástica*, 2, 23), según el cual, sin

embargo, primero fue precipitado desde el pináculo del templo, lapidado después y muerto al fin con un golpe de bastón de lavadero.

Sea como fuere, este Santiago (al que los apóstoles habían asignado la sede episcopal de Jerusalén¹⁰⁶, debió gozar de alta estima incluso entre los judíos, como se desprende de este pasaje de Flavio Josefo y del de Eusebio¹⁰⁷: "Era tenido de todos por muy justo en razón de la superioridad que alcanzó en una vida de sabiduría y devoción".

El apunte no indica un interés por Jesús mismo, que sólo es mencionado para identificar a su hermano, un procedimiento frecuente en Josefo. Dado que el nombre "*Jákobos*" (Jacob = Santiago) era tan corriente entre los judíos¹⁰⁸ y en los escritos del mismo Josefo, necesita una designación para especificar de qué Jacob / Santiago se está hablando. Al parecer Josefo no conoce la línea genealógica (Jacob ben..., Santiago hijo de...) que podría utilizar para señalar concretamente a este Santiago; por eso se ve forzado a identificarlo por medio de su hermano Jesús, más conocido, a quien a su vez se especifica como ese determinado Jesús "que es llamado Mesías". Esta última expresión no implica ni asentimiento ni duda. El título de "Cristo" aparece simplemente para poder distinguir a Jesús de las numerosas personas de igual nombre¹⁰⁹.

El recuerdo de Jesús viene a ser un apósito circunstancial para caracterizar al personaje que más importa en el contexto. Pero el mismo Santiago no es quien centra la atención de Josefo, ya que es recordado únicamente para ilustrar cómo su ejecución ilegal, junto con la de otros, desagradó a los observantes de la ley (o sea: los fariseos) y provocó finalmente la destitución de Anán. La actitud de esta nota de pasada está, pues, entre lo neutral y lo amistoso. Lo último no exclusivamente por Santiago, sino por encontrarse en el grupo de personas injustamente sentenciadas por Anán.

Es notable igualmente la falta de alabanzas a Santiago: es una víctima más entre varias, no un glorioso mártir que muere solo, siendo el blanco de las miradas.

Con todo, siendo todas las víctimas judías, no deja de llamar la atención que el único nombre propio puesto de relieve sea el de un prominente cristiano, caracterizado por una relación muy especial con "Jesús, llamado Cristo". ¿Sería esta razón suficiente delito? En realidad, el dato concuerda con la atmósfera que reina en los Hechos de los Apóstoles (en parte corroborada por el mismo Josefo). La insurgencia de otros jefes guerrilleros no inquietó a las autoridades judías. Sólo los ocupantes romanos arrasaron con Teudas (Hech 5,36; *Antiquitates*, XX, 97) y "el egipcio" que sublevó a miles, llevándolos al desierto (Hech 31,38; *De bello judaico*, II, 261ss.; *Antiquitates*, XX, 169 - 172). En cambio, el sanedrín se inquietaba únicamente por lo que tuviera que ver con la predicación acerca de Jesús (Hech. 4, 5 - 21; 5, 12 - 40; 6, 9 - 7, 58).

La expresión "Jesús, llamado Cristo", refleja más un modo de hablar judío que cristiano ya que *ristós* pasó a ser pronto en el cristianismo componente del nombre propio: *Jesoujristós*. En las fuentes romanas, ya vistas: Plinio, Tácito, Suetonio, aparece como tal, hasta el punto de sustituir al nombre primero: Jesús.

El trozo que estudiamos, pese a su escualidez respecto a datos sobre Jesús, al provenir de un autor extraño al cristianismo, confirma como históricos varios de los datos suministrados por los Evangelistas: Jesús es conocido, no sólo como un rabino célebre, sino por su pretensión de ser el Mesías. Su parentesco con Santiago (Gal 1, 19). La sustracción del "*ius gladii*"¹¹⁰ a las

autoridades judías, reflejada en la respuesta airada de los jueces judíos de Jesús ante Pilato: "Nosotros no podemos dar muerte a nadie" (Jn 18, 31).

Se ha de apuntar asimismo que algunos ven en el decurso del tenso diálogo entre el prefecto romano y las autoridades judías, según Juan, una noticia contradictoria con la incompetencia para dictar penas capitales, que habría decretado Roma para la Judea. En efecto, en Jn 19, 6 Pilato prosigue: "Tomadlo vosotros y crucificadlo". El mismo Pilato remitiría a sus interpelantes al derecho propio de los judíos. Sólo que en la respuesta no se ha de ver más que un rechazo sulfurado del romano ante la pretensión judía. Además, si tuviera algún fundamento la conclusión que se pretende sacar de esta reacción, Pilato habría tenido que expresarse de otra forma: "Tomadlo vosotros y lapidadlo". Por fin, si el mismo Juan sale garante de ambas noticias, quiere decir que no las tenía como contradictorias entre sí, siendo la que prevalece, evidentemente por todo el contexto, la situación de sometimiento a Pilato, que en este aspecto tienen que admitir los jueces de Jesús.

Los datos ofrecidos por Josefo, respecto a la lapidación de Santiago, muestran justamente que se aprovechó un interregno para la ejecución. Después de la muerte de Festo todavía no se había hecho presente en Palestina su sucesor Albino. De hecho Anán fue castigado, acto seguido.

D) Antiquitates judaicae, 18, 63 - 64.

"Por aquel tiempo existió un hombre sabio, llamado Jesús, si es lícito llamarlo hombre; porque realizó grandes milagros y fue maestro de aquellos hombres que aceptan con placer la verdad. Atrajo a muchos judíos y muchos gentiles. Era el Cristo. Delatado por los príncipes responsables de entre los nuestros, Pilatos lo condenó a la crucifixión. Aquellos que antes lo habían amado no dejaron de hacerlo, porque se les apareció al tercer día de nuevo vivo: los profetas habían anunciado éste y mil otros hechos maravillosos acerca de él. Desde entonces hasta la actualidad existe la agrupación de los cristianos que de él toma nombre".

E) El problema de la autenticidad.

Este celeberrimo texto es conocido como el "*Testimonium Flavianum*". Como se ve, el párrafo parece una confesión de fe cristiana, pues contiene la explícita aceptación de que Jesús "era el Cristo" y la afirmación casi tan expresa de su resurrección.

Pero Josefo no era ciertamente un cristiano, tal como se desprende del conjunto de su obra y de la precisa puntualización de Orígenes (185 - 253)¹¹¹, según el cual el escritor hebreo no creía en el mesianismo de Jesús.

Sin embargo unas décadas después, Eusebio de Cesarea (265- 340), cita el texto tal como lo hemos ofrecido¹¹².

Tal desacuerdo dentro del propio ámbito cristiano hace suponer que el pasaje de Josefo (después de Orígenes) o ha sido añadido por entero, o su meollo principal fue retocado por manos cristianas en un segundo momento, llegando en esta forma al conocimiento de Eusebio.

Por eso existen las más variadas posiciones en lo que toca a admitir o no el pasaje como viniendo de la pluma de Josefo.

Este "*Testimonium*", desde el siglo XVI ha sido objeto de fuertes controversias. En el siglo XX la discusión se ha ido desplazando a la pregunta de si el "*testimonium flavianum*" se basa en un relato más antiguo de Josefo, reelaborado posteriormente en sentido cristiano, y si cabe reconstruir la letra o la tendencia de ese relato originario de Josefo sobre Jesús. Exponemos en lo que sigue las tres posibles hipótesis: autenticidad, interpolación, retoque.

F) La hipótesis de la autenticidad.

La autenticidad pura tiene muy pocos defensores; pero historiadores tan importantes como L. von Ranke o A. von Harnack consideraron el escrito como auténtico en lo esencial¹¹³. Excluyeron sólo el siguiente paréntesis como probable interpolación cristiana: "Se les apareció al tercer día de nuevo vivo; los profetas habían anunciado éste y mil otros hechos maravillosos acerca de él".

Hay, en efecto, algunos argumentos muy esclarecedores, al menos a primera vista, en favor de la autenticidad sustancial del *Testimonium flavianum*.

* El contexto remoto y próximo: el pasaje sobre Santiago en *Antiquitates*, 20, 200 presupone una mención anterior de Jesús. *Antiquitates*, 18, 55 - 59 se refiere al período del gobierno de Pilato, éste era el lugar indicado para mencionar a Jesús.

* El testimonio de los Padres de la Iglesia: el más antiguo de ellos es el de Eusebio. No hay manuscritos o citas seguras de época anterior.

* Contenido y lenguaje: numerosas formulaciones del texto remiten a Josefo antes que a un autor cristiano:

- el calificativo de *sofós anér* (hombre sabio) aplicado a Jesús no fue corriente entre cristianos y se ajusta en cambio al modo de escribir de Josefo. Dígase lo mismo de la descripción de los milagros de Jesús como *paradóxa érga* (obras increíbles).

- La fórmula: "aceptar con placer la verdad" sería insólita para un cristiano, porque *hedoné* (placer) tiene casi siempre un matiz negativo. Por otro lado: "acoger con placer" es una expresión preferencial de Josefo, empleada aquí quizá con ironía.

- La afirmación de que Jesús atrajo a judíos y paganos no concuerda con las fuentes cristianas (Mt 10, 5 - 6); pero se explica con el supuesto de que Josefo tuvo presente el cristianismo de Roma en su tiempo, que contaba con seguidores paganos. (Nos extenderemos sobre este apunte más adelante).

- La referencia al ajusticiamiento de Jesús por Pilato a instancias de las autoridades judías indica un buen conocimiento de las circunstancias jurídicas de Judea y contrasta con la tendencia de los relatos cristianos sobre el proceso de Jesús, que descargan la responsabilidad sobre los judíos, tendiendo a subrayar la repugnancia con que Pilato se plegó a los deseos de los jefes sanedritas.

- La designación de los cristianos como *phylon* (linaje: traducido arriba como: agrupación) tiene quizá un matiz peyorativo y denota más una perspectiva judía que cristiana.

Los argumentos, con todo, no son definitivos.

G) La hipótesis de la interpolación total.

Ya en el siglo XVI, filólogos reformados y luteranos reconocieron que el *Testimonium* contenía tantas confesiones palmarias de los artículos de fe cristianos que no podía provenir de un judío. L. Ossiander opinó: "*Si enim Josephus ita sensisset..., Josephus fuisset christianus* (= si Josefo hubiese sentido así. . . Josefo sería cristiano)¹¹⁴. Y dado que Josefo fue sin duda judío de por vida, la conclusión era que un copista cristiano falseó e interpretó el pasaje¹¹⁵. También cabe aducir buenos argumentos en favor de esta tesis:

- El contexto: E. Norden ha demostrado, en un análisis minucioso del contexto, que el *Testimonium* rompe, como un bloque suelto, un conjunto cuidadosamente estructurado. Con arreglo a un esquema frecuente en los anales, Josefo describe el período de gobierno de Pilato como una sucesión de revueltas; las palabras clave que aparecen siempre al comienzo y final de los apartados son *Thórybos* (=sublevación) y el verbo *thorybéin*, correspondiente, o el sinónimo *stásis* (=levantamiento). Sólo en el apartado sobre Jesús falta este concepto y los términos análogos¹¹⁶.

- El testimonio de los Padres de la Iglesia: ninguno de los apologetas del siglo II / III cita el *Testimonium*, aunque recurren a Josefo como autoridad para la exégesis del Antiguo Testamento. Orígenes (como ya se recordó) hacia el 185 - 254, declara un siglo antes de Eusebio, que Josefo no creyó que Jesús fuera el Cristo. No encontró, por tanto, la frase: "era el Cristo". Es difícil inferir conclusiones de más alcance, como, por ejemplo, que la copia que él conocía careciera en absoluto de al menos una alusión a Jesús, sin aditamentos posteriores claramente cristianos. ¿Pudo leer Orígenes, en lugar del *Testimonium* tal como nos ha llegado, otro texto crítico, o le bastó *Antiquitates* 20, 200¹¹⁷ para su razonamiento? Es obvia, en todo caso, la sospecha de que la imposición general del *Testimonium* hay que atribuirle a la difusión de las obras eusebianas y no a la integridad del texto.

- Contenido y lenguaje: hay al menos tres frases tan claramente cristianas que no pueden atribuirse a un autor judío:

* La duda que expresa el texto sobre la idoneidad de la palabra "hombre" para calificar a Jesús sólo es comprensible como rectificación dogmática a la expresión anterior, que no salvaguardaba la divinidad de Jesús¹¹⁸.

* "Era el Cristo" no puede ser otra cosa que una confesión expresa de Jesús como el Cristo.

* "Porque al tercer día resucitó...". También aquí habla un cristiano.

H) La hipótesis del retoque.

Ni los argumentos en favor de la autenticidad sustancial ni los que favorecen una interpolación de todo el texto son convincentes. Los primeros no explican suficientemente los elementos cristianos; los segundos no tienen en cuenta que existen claras resonancias del lenguaje de Josefo. Por eso, entre quienes aceptan íntegramente el *Testimonium* y quienes lo rechazan en bloque, se sitúa la mayoría de los estudios más recientes¹¹⁹, que prefieren distinguir entre un texto base, que se remontaría al historiador judío y algunas glosas de mano cristiana. A la hora de definir cuáles son éstas hay disparidad; pero por lo general se consideran las frases destacadas en nuestra transcripción con negrita¹²⁰.

I) Reconstrucción de una forma originaria neutral del "Testimonium Flavianum".

En los últimos años se multiplican los intentos por rehacer un texto originario de Josefo que sea neutral o incluso decididamente positivo respecto a Jesús¹²¹. Recientemente P. Winter¹²² y G. Vermés¹²³.

En las conjeturas de aproximación al posible texto original suprimen unánimemente la 1ra. "frase cristiana". En cuanto a las restantes, o bien las descartan, o sino, las transforman de modo que puedan caber en el espíritu de un judío. En vez del sentido asertivo: "El era el Cristo" suponen un enunciado neutral: "fue llamado Cristo"¹²⁴. Lo mismo vale decir del texto sobre la resurrección y sobre el testimonio de los profetas: debe eliminarse o retocarlo de forma plausible en boca de Josefo, por ejemplo: "Contaron que a los tres días...".

El texto así reconstruido vino a coincidir significativamente con una versión árabe del *Testimonium Flavianum* que Agapio, obispo de Hierápolis (siglo X), cita en su historia universal cristiana. Este texto fue alegado por primera vez en el debate sobre el *Testimonium* el año 1971, por el autor judío S. Pines¹²⁵. Dice así:

"Josefo refiere que por aquel tiempo existió un hombre sabio que se llamaba Jesús. Su conducta era buena y era famoso por su virtud. Y muchos de entre los hebreos y de otras naciones se hicieron discípulos suyos. Pilato lo condenó a ser crucificado y a morir. Pero los que se habían hecho discípulos suyos no abandonaron su discipulado. Ellos contaron que se les había aparecido tres días después de su crucifixión y que estaba vivo; quizá, por esto, era el Mesías, del que los profetas contaron maravillas".

Salta a la vista la sobriedad de esta versión árabe, en la que faltan justamente las expresiones del texto griego que la simple crítica interna tendía ya de por sí a eliminar. Las afirmaciones "cristológicas" que permanecen son puestas en labios de los discípulos ("contaron..."), dejando de ser una afirmación directa de Josefo¹²⁶.

También llama la atención la ausencia de cualquier alusión a una denuncia de Jesús ante Pilato por parte de las autoridades judías. Tal omisión no podría provenir de una mano cristiana, que leía en los evangelios la intervención preponderante de los sanedritas.

No menciona la última indicación del *Testimonium* (sobre la pervivencia de la comunidad de los cristianos, cuyo nombre se deriva del de Cristo), porque Agapio se limita a citar, en su contexto, fuentes sobre la vida y muerte de Jesús. En tal caso la indicación sobre los cristianos era superflua.

El texto es tanto más sorprendente y digno de crédito cuanto quien lo transmite es un cristiano, un obispo; cuesta creer, en efecto, que en ambientes cristianos se haya retocado el texto de Josefo para minimizarlo, hasta el punto de restarle importancia a Jesús y a un testimonio sobre él.

Así pues, es lícito concluir que tanto las reservas críticas sobre el texto griego como la versión árabe de Agapio convergen a la hora de ofrecernos, aunque sea por vía aproximativa, el probable tenor original del *Testimonium Flavianum*, en el que hallamos la información esencial sobre la figura, la actividad y la suerte final de Jesús, así como sobre la relación de sus discípulos con él.

Otro argumento, que abona la coherencia de tales noticias sobre Cristo en este lugar de *Antiquitates* 18, 63, se desprende de la posterior referencia a Santiago, en XX, 9, 1. En ella Josefo cree que para aclarar quién es Santiago, basta relacionarle con "Jesús llamado Cristo"; no piensa que deba detenerse a explicar quién es ese Jesús, sino que lo nombra como alguien ya conocido por sus lectores, un punto de referencia previo, que ayuda a localizar a Santiago en el mapa. Esto no tendría ningún sentido para los lectores de Josefo, que son gentiles en su mayoría¹²⁷, a menos que Josefo hubiera presentado previamente a Jesús y explicado algo acerca de él¹²⁸.

Otras muchas consideraciones sobre la incompatibilidad del contenido del texto obtenido, una vez que se lo ha separado de las "interpolaciones cristianas", aseguran que no pudo ser creado en su totalidad por una mano cristiana.

- La "cristología" que resulta está muy por debajo de la fe cristiana y únicamente pudo provenir de la observación de un extraño: un hombre sabio como Salomón o Daniel, que realizó hechos asombrosos como Eliseo; un maestro de gente que acoge de buena gana la verdad¹²⁹; un hombre que acaba crucificado, y cuya única justificación es el continuo amor de sus fieles seguidores después de su muerte. Sin los tres pasajes cristianos, se concibe esta sumaria descripción en boca de un judío que no le es abiertamente hostil¹³⁰.

- Si el autor de toda la noticia fuera cristiano, parece ignorar ciertos materiales y afirmaciones fundamentales de los cuatro Evangelios canónicos.

* No puede provenir de un subrepticio añadido cristiano la afirmación: "Atrajo a muchos judíos y muchos gentiles", porque los evangelios dan cuenta de que, en vida de Jesús, él y sus enviados se limitaron a las ovejas descarriadas de Israel (Mt 10, 5 - 6).

Se podría objetar que, si bien Jesús no planeó para el lapso de su vida terrena una misión entre los gentiles, al menos éstos se sintieron "atraídos por él", como consta en el caso del centurión (Mt 8, 5 - 13), de la cananea (15, 2) o de "los griegos" que desean ver a Jesús (Jn 12, 20 - 26). Pero se trata de un puñado muy exiguo, como para calificarlos de "muchos".

El autor, pues, no puede ser un cristiano, mientras que el dato señalado (judíos y paganos "atraídos" por Jesús) cuadra mejor con lo que Josefo veía que sucedía en Roma.

* La descripción del proceso y condena de Jesús es curiosa, si se la compara con las que ofrecen los cuatro Evangelios. Todos ellos dan razones explícitas por las que primero las autoridades judías y luego Pilato (bajo presión) deciden que se debe ejecutar a Jesús. Para los dirigentes judíos, los motivos son teológicos: la afirmación por parte de Jesús de que es el mesías e Hijo de Dios. Para Pilato, la cuestión es básicamente política: ¿pretende Jesús ser el rey de los judíos? Los motivos se explican de modo diferente en los textos de los cuatro Evangelios, pero hay motivos. En cambio, el *Testimonium* se muestra extrañamente silencioso respecto a por qué se ejecuta a Jesús. Podría deberse simplemente a que Josefo no lo supiera. Podría ser que, siguiendo su normal tendencia, hubiera suprimido las referencias a un o el Mesías judío. Podría ocurrir que Josefo entendiese que el enorme éxito de Jesús era motivo suficiente. Cualquiera que sea la razón, el *Testimonium* no refleja un modo cristiano de tratar la cuestión de por qué Jesús fue condenado a muerte; en realidad ni siquiera se plantea la pregunta.

* Además, el tratamiento del papel que desempeñan las autoridades judías no concuerda con el relato de los Evangelios. Sea o no cierto que los Evangelios muestran una creciente tendencia a culpar a los judíos y exonerar a los romanos, las autoridades judías cargan en los Evangelios con gran parte de la responsabilidad, ya sea a causa del proceso o procesos formales a que el Sanedrín somete a Jesús en los sinópticos, ya por la trama de Realpolitik¹³¹ urdida por Caifás y las autoridades de Jerusalén en el Evangelio de Juan incluso antes de las audiencias ante Anás y Caifás. Naturalmente, un creyente cristiano posterior, al leer los Evangelios, tendería a mezclar los cuatro relatos, lo que serviría para poner de relieve la participación judía (algo que subrayó con demasiada complacencia la violenta polémica antijudía de muchos autores patrísticos). Lo extraño, por lo tanto, es la rápida, lacónica referencia del *Testimonium* a la "denuncia" o "acusación" que los dirigentes judíos hacen ante Pilato; pero sólo de éste se afirma que condenó a Jesús a morir en la cruz. Ni una palabra se dice sobre que las autoridades judías pronunciasen alguna clase de condena. Esta descripción de la sentencia sobre Jesús no puede provenir de los cuatro Evangelios y tampoco de desarrollos cristianos primitivos de estos textos, que eran ferozmente antijudíos.

- Otra curiosidad de la parte esencial del *Testimonium* es la conclusión final de que "hasta este mismo día la tribu de los cristianos...no ha desaparecido". La connotación parece de sorpresa: dado el vergonzoso final de Jesús (no se alude a su resurrección en el texto nuclear)¹³², uno se asombra al ver -viene a decir Josefo- que tras su muerte este grupo de adeptos sigue ahí, incluso en nuestros días, sin haber desaparecido (¿estaría pensando Josefo en el intento de Nerón de acabar con ellos?). Se detecta en el conjunto de la proposición algo de despectivo, si no hostil (aunque toda la animadversión va dirigida a los cristianos, no a Jesús): era de esperar que, a estas alturas, esa "tribu" de seguidores de un crucificado hubiera desaparecido. Esto no suena en absoluto a interpolación de un cristiano de ninguna índole.

- Una anomalía final, para el supuesto de un añadido cristiano, surge, no respecto al contenido del *Testimonium* en sí mismo, sino a la relación que puede haber entre el *Testimonium* y el relato sobre Juan Bautista en *Antiquitates*, XVIII, 5. 2, un texto aceptado como auténtico por casi todos los especialistas¹³³. Pues bien, los dos pasajes no están relacionados entre sí de ninguna manera en Josefo. El primero, más corto, habla de Jesús en el contexto del gobierno de Poncio Pilato en Judea; el otro, el de mayor extensión y referente a Juan, se halla en un contexto relativo a Herodes Antipas, tetrarca de Galilea - Perea. Separados por espacio, tiempo y colocación en el libro XVIII, Jesús y el Bautista (¡en ese orden!) no tienen nada que ver entre sí ni en la mente ni en el relato de Josefo. Tal presentación contradice totalmente - de hecho es directamente opuesta - la descripción que el NT hace de Juan Bautista, que siempre es tratado brevemente como el precursor del personaje principal, Jesús. Visto en conjunto, el tratamiento de Jesús y de Juan en el libro XVIII de las *Antiquitates* es sencillamente inconcebible como elaboración de un cristiano de cualquier época.

J) Conclusión sobre Flavio Josefo.

Reproducimos, simplemente, la reflexión final de J. P. Meier¹³⁴, a quien hemos seguido prevalentemente: "Parecería que hemos concedido demasiado espacio a un pasaje relativamente breve; pero es que se trata de un pasaje de enorme importancia. Cuando en conversaciones con gente de mundo de la prensa y del libro se me pidió en varias ocasiones que escribiese acerca del Jesús histórico, ésta fue casi invariablemente, la primera pregunta: Pero ¿puede usted probar que existió? Si me es posible reformular una interrogación tan amplia en una más concreta, como "¿Hay pruebas extrabíblicas en el siglo I d. C. de la existencia de Jesús?", entonces creo que, gracias a Josefo, la respuesta es sí¹³⁵. La mera

existencia de Jesús queda ya demostrada a partir de la neutra referencia hecha de paso en la noticia sobre la muerte de Santiago que figura en el libro XX¹³⁶. El *Testimonium*, más extenso, del libro XVIII nos muestra que Josefo conocía al menos unos pocos hechos destacados de la vida de Jesús. Independientemente de los cuatro Evangelios, aunque confirmando su versión, un judío nos dice en el año 93 - 94 que, durante el gobierno de Poncio Pilato - o sea, entre los años 26 y 36 -, apareció en el escenario religioso de Palestina un hombre llamado Jesús. Era conocido por su sabiduría, que se manifestaba en la realización de milagros y en la enseñanza. Logró numerosos seguidores, pero (¿o precisamente por eso?) los dirigentes judíos lo acusaron ante Pilato. Pilato lo hizo crucificar, pero sus fervientes seguidores se negaron a dejar de venerarlo, a pesar de su vergonzosa muerte. Denominados cristianos a causa de su Jesús (al que se llama Cristo), continuaron existiendo hasta el tiempo de Josefo. El tono neutro, ambiguo o tal vez algo despectivo del *Testimonium* es probablemente la razón de que los escritores cristianos de la Antigüedad (especialmente los apologetas del siglo II) pasaran en silencio sobre él; de que Orígenes se quejase de que Josefo no creía que Jesús era el Cristo, y de que algún interpolador (acaso algunos) en las postrimerías del siglo III añadiese afirmaciones cristianas.

Cuando recordamos que andamos buscando a un judío marginal de una provincia marginal del Imperio romano, resulta asombroso que un judío prominente del siglo I, sin ninguna conexión con los seguidores de ese judío marginal, haya conservado un retrato en miniatura de "Jesús que es llamado Cristo". En cambio, prácticamente nadie manifiesta asombro ni incredulidad ante el hecho de que, en el mismo libro XVIII de las *Antiquitates judaicae*, Josefo también decidiera hacer un bosquejo más extenso de otro judío marginal, otro peculiar líder religioso de Palestina, "Juan llamado el Bautista" (*Antiquitates*, XVIII 5. 2). Afortunadamente para nosotros, Josefo tenía un interés más que incidental por los judíos marginales".

Es también pertinente, a los efectos del método de la teología fundamental y la apologética cristiana, la consideración final de A. - M. Dubarle: "En cuanto al detalle de la enseñanza y la acción de Jesús, el historiador como el creyente continuarán a no disponer de otra cosa que el Nuevo Testamento y especialmente de los Evangelios. En cuanto a este punto de vista el resultado de esta indagación es nulo. Pero, si es verdad que la fe no puede fundarse en primer lugar sobre una búsqueda histórica, le importa no menos no estar en contradicción con los hechos históricos documentados y hasta establecer con ellos una relación positiva. No es, por lo tanto, enteramente inútil saber lo que los escritores profanos han dicho sobre Jesús"¹³⁷.

4.- Thallos.

A) El personaje.

Probablemente, ya en el siglo I d. C. un historiador romano o samaritano llamado Thallos se refirió a la crucifixión de Jesús¹³⁸. Conocemos el fragmento de su obra, al que nos referimos, por la referencia que a él hace Julio Africano¹³⁹. De él sólo conocemos con certeza que escribió después del año 52 d. C. una historia universal en tres tomos que se perdió casi en su totalidad. Es posible que Thallos sea idéntico al *(Th)allos Samaréus* mencionado por Josefo, un rico liberto de Tiberio, que escribía las gestas de dicho emperador en torno al 50 en el mismo palacio imperial¹⁴⁰.

B) Julio Africano, *Historiae*, lib III'aa¹⁴¹

"Se echó sobre todo el universo una oscuridad espantosa; un terremoto quebró las rocas; la mayor parte (de las casas) de Judea y del resto de la tierra quedaron arrasadas hasta los cimientos.

Esta oscuridad, Thallos, en el tercer libro de sus *Historias*, la considera un eclipse de sol, pero, a mi parecer, sin razón".

C) Comentario.

Si las interpretaciones de Thallos tienen asidero en la historia, estamos ante el testimonio más antiguo sobre Cristo, que podamos encontrar fuera del Nuevo Testamento en autores ya paganos ya judíos.

Con todo, lo situamos al final, porque no es fácil demostrar que Thallos mencionase la crucifixión de Jesús. Pero el contexto de Julio Africano hace suponer que él adujo una prueba "racional" contra la afirmación cristiana de unas tinieblas sobrenaturales el día de la ejecución de Jesús, postulando un acontecimiento natural explicable y datable¹⁴². Julio Africano demuestra por su parte el milagro, recordando que Jesús fue crucificado en la fiesta de Pascua, es decir, en el plenilunio de primavera; ahora bien, en el plenilunio no puede haber un eclipse de sol.

A raíz de este dato, comenta S. Lyonnet: "Concluyen algunos autores que la narración de la pasión de Cristo era conocida en torno al año 50 entre los nobles romanos y por cierto, tan conocida, que Thallos pensó que se debía impugnar la interpretación de los cristianos"¹⁴³. También es interesante acotar cómo no se le ocurrió a Thallos negar el acontecimiento, lo cual indica que debía tratarse de un suceso bastante comentado y notorio. Ante él puede sólo acudir al expediente de una explicación minimizante del prodigio.

IV.- REPERCUSIONES ACERCA DE JESÚS EN LA LITERATURA RABÍNICA.

Como se ha comprobado, de la historiografía contemporánea de los dos primeros siglos, hasta por parte de compatriotas del mismo Jesús, no obtenemos sino migajas.

Más abundantes son los datos que se puede espigar examinando la producción rabínica, sobre todo en el Talmud, verdadero arcón de noticias tradicionales, donde, en abigarrada mezcla, es posible encontrar de todo: leyenda e historia, fantasía y sesudas máximas.

1.- Breve noticia sobre los escritos rabínicos¹⁴⁴.

En tiempos de Jesucristo, el partido de los fariseos reconocía un valor legislativo a las tradiciones transmitidas en las escuelas, que completaban la Ley (Torah) y la adaptaban a necesidades nuevas, no previstas por el legislador¹⁴⁵.

Distinguían, pues, entre la *torah she bi ketab* (ley escrita) y *torah she be `al peh* (ley oral).

Pero los maestros (*rabbanîm*) experimentaban una extrema repugnancia a poner estas tradiciones por escrito, sobre todo a exponerlas en público. Se temía, sin duda, que las contradicciones doctrinales de los jefes, puestas en evidencia por la lucha entre Hillel y Shammai¹⁴⁶, y perpetuadas en sus escuelas, dañaran a la autoridad de la tradición. Se daba otro motivo: el temor de que los gentiles, que, en cierto sentido habían echado mano a la Escritura por medio de la traducción griega, entraran también en contacto con el tesoro de las tradiciones. Los doctores de la primera época (siglos I y II d. C.), que no hacían más que reproducir las sentencias, indicando aquellos de quienes las habían recibido, haciéndolas remontar en lo posible a su primer autor (hasta el propio Moisés), eran conocidos como: repetidores o *tannaîm*.

Los maestros más eminentes como los Rabbís Aqiba (110 - 135 d. C.) y Meir (130 - 160 d. C.) y otros sin duda, todavía más antiguos, comenzaron a agrupar sentencias, de modo que se formara un código de jurisprudencia, más bien que una colección de opiniones divergentes.

Esta tarea fue, por fin llevada a cabo, con satisfacción general por "Rabbi", es decir: *Rabbi Jehudá ha -nasi* (= el príncipe), nacido en 135 p. C. Su obra es llamada *Mishna*, o repetición¹⁴⁷.

La colección sufrió algunos añadidos y alteraciones, pero su autoridad fue tal que inauguró una nueva época.

Probablemente uno de los discípulos de Jehudá (R. Hiyya bar Abba), redactó una "adición" o complemento (*Tosefta*). Pero este agregado no es simplemente un apéndice de la obra mayor. Consta, más bien, de sentencias tradicionales, igualmente antiguas, que no fueron recogidas

en la antología mishnaica. No goza de la misma autoridad, pero es muy apreciada por los modernos por el sabor primitivo de su texto.

Después comienza la generación de los rabinos llamados *Amora'im* (= los que hablan, los intérpretes), encargados de elucidar puntos poco claros de la *Mishna*. Estos doctores no interesan a nuestra pesquisa, pues son posteriores al S. II. Sin embargo, a veces, ellos recordaban algunas sentencias de maestros antiguos, que no fueron recogidas en la *Mishna*. El conjunto de estos dichos recibió el nombre de: *Baraitôt* (o: *Baraitá*), es decir: tradiciones tannaíticas (Ss. I y II) conservadas "fuera" (*bar*-exterior) de la *Mishna*. Por consiguiente, algunas de ellas, caerán también en el campo de nuestra atención.

El conjunto de estas antiguas y nuevas soluciones, que se fue coleccionando durante seis o siete generaciones, constituye la *Gemará* (= complemento), que, unida a la *Mishna*, su base, formó, por fin, los dos grandes Talmudes¹⁴⁸, el de Palestina, acabado a comienzos del S. V y el de Babilonia¹⁴⁹, más estimado, cuya terminación es colocada a fines del mismo S. V.

2.- ¿De qué crédito goza el Talmud?

Entre los especialistas reina la sensación de que esta ingente obra de siglos es bastante desigual y no todos coinciden en la apreciación de los datos que pueda suministrar, muy especialmente en lo que toca a Jesús.

"Debe quedar sentado de entrada que es extremadamente dificultoso trabajar con las "referencias" en el Talmud...todo el asunto parece altamente problemático"¹⁵⁰.

En primer lugar, no poseemos al Talmud puro, porque ha sido censurado, tanto por los cristianos como por los mismos judíos, en especial, a partir del siglo XII¹⁵¹.

En segundo lugar, el gran lapso de tiempo que se empleó para poner por escrito estos materiales presenta grandes dificultades. ¿Cuándo vivieron los autores que posiblemente legaron algo sobre Jesús? ¿Por quién fueron informados? ¿Son creíbles estas noticias?¹⁵².

Prescindiendo del tema puntual de Jesucristo, las características de la obra en general no son precisamente las que puede presentar un documento con finalidad histórica.

También al respecto se dividen las posturas no sólo cristianas, sino también judías¹⁵³. Por de pronto, "se ha de retener en la memoria que el Talmud no es un libro legal, ni un Código en el que cada frase tiene validez incondicional. Ya en la *Mishna*, con mucha frecuencia son presentados uno junto al otro diversos puntos de vista"¹⁵⁴.

Según J. M. Lagrange, el Talmud "sería la cosa más ridícula, una amalgama sin ninguna perspectiva histórica verdadera, si Josefo no ofreciera un marco"¹⁵⁵.

La tradición de los usos y costumbres suele padecer menos adulteraciones que lo referente a sucesos puntuales. Así y todo, el Talmud es bastante parcial en su entrega sobre las prácticas de la totalidad del judaísmo. Porque ese inmenso cuerpo literario es resultado exclusivo del partido fariseo (el único que sobrevivió a la catástrofe del 70, logrando reorganizar al judaísmo, que, fundamentalmente, es el que ha llegado hasta nuestros días). Así es como el Talmud "considera al resto del pueblo como inexistente y enmudece sobre los períodos en que los fariseos no estuvieron en el pináculo. Todo el pasado está considerado desde el ángulo del

fariseísmo. El Sanhedrín, tal como existía a fines del siglo II, es llevado a los tiempos antiguos, de suerte que el gran sacerdote, no solamente no lo preside, sino que no desempeña en él ningún papel. No se puede concebir una deformación más audaz de uno de los hechos históricamente mejor comprobados"¹⁵⁶.

No obstante, no se ha de caer en el pesimismo total en cuanto a las posibilidades de datos históricos firmes que se pueden extraer de los testimonios rabínicos. Según un gran experto católico sobre el judaísmo, "constituyendo una entidad viviente, donde todas las cuestiones que se refieren a la vida bajo la ley son abordadas, no puede tampoco tener en cuenta a los acontecimientos históricos: tiene que discutirlos e insertarlos en su sistema. Pero el género muy particular de esta literatura nos obliga, sin embargo, a establecer una distinción nítida, por una parte, entre los relatos de primera y de segunda mano. Esta criba es difícil de establecer con frecuencia y a veces se hace francamente imposible. Esto no es asombroso, si se quiere tener en cuenta que estamos en un ámbito en que el espíritu de polémica ha relegado prácticamente a la sombra toda otra reflexión.

Pese a la relativa incertidumbre que el método talmúdico deja subsistir en lo que concierne a la persona de los maestros (nombre, época, lugar, etc.), en nombre de los cuales transmiten las diferentes tradiciones, el mejor método de dar una idea general de los textos rabínicos antiguos que se refieren a Jesús y al cristianismo parece seguir siendo el cronológico. Es por eso que nos proponemos comenzar por el período de los tanaítas"¹⁵⁷.

3.- *Carácter de las referencias talmúdicas a Jesús*

¿Qué tipo de noticias nos puede brindar esta literatura en lo tocante a Jesús?

Son de dos clases: unas indirectas, en cuanto iluminan usos, costumbres, giros lingüísticos, géneros literarios (parábolas, por ej.), aforismos. Sobre todo han contribuido a esclarecer mucho de la lengua misma de Jesús, quien se expresó en arameo, como es posible apreciar en el trasfondo existente detrás del griego de nuestros evangelios"¹⁵⁸.

Así, respecto a los aportes de carácter ambiental, pongamos por caso, en Jn 7, 37 se da noticia de la participación de Jesús en la fiesta de las tiendas o tabernáculos. A un momento dado se notifica: "El último día, el día grande de la fiesta, se detuvo Jesús y gritó: Si alguno tiene sed, que venga a mí y beba..."

El texto mismo es inteligible de por sí. Pero, conociendo el desarrollo litúrgico de aquella solemnidad, cobra mucho mayor relieve, ya que la exclamación de Jesús, en lo que se refiere al agua abundante, toma pie de las ceremonias mismas que se desarrollaban en el templo.

Lev 23, 39 ya nos da información sobre los varios días que duraba la fiesta, pero el desarrollo de sus ceremonias no está detallado en ninguna parte, fuera del tratado Sukkah (tabernáculo) de la Mishna.

Cada una de las siete mañanas una procesión bajaba a la fuente de Gihon, hacia la parte sudeste de la colina del templo. Allí el sacerdote llenaba de agua un cántaro de oro, mientras el coro repetía Is 12, 3: "Sacaréis agua con gozo de las fuentes de la salvación". Entonces el cortejo subía al templo a través de la puerta del agua. Cuando llegaban al altar de los holocaustos, lo rodeaban esparciendo el sacerdote agua sobre él. El séptimo día se daban siete vueltas en torno al altar, cumpliendo los mismos ritos"¹⁵⁹. La oportunidad de la referencia al

agua, copiosamente derramada, sólo es perceptible teniendo como telón de fondo el ceremonial, conocido -como adelantamos- sólo por las fuentes rabínicas.

Muchos otros ejemplos se podrían aducir, pero no es éste el cometido de estas notas.

Más bien nos ceñiremos al otro género de informaciones que es factible extraer de los testimonios rabínicos, a saber: aquellas que directamente, en cuanto es posible acertarlo críticamente, se refieren expresamente a Jesús.

V.- TEXTOS AUTENTICOS SOBRE JESUS EN LA LITERATURA TANNAITA.¹⁶⁰

1.- Trayectoria que se seguirá.

Respecto al contenido, lo obvio sería ir procediendo de acuerdo al desarrollo normal de la cronología vital del personaje en cuestión: nacimiento, sus obras más notorias, su muerte, posteridad y discípulos.

De todo ello da noticias el Talmud en lo que atañe a Jesús. No obstante, se preferirá escalonar los documentos de acuerdo a la mayor o menor autenticidad histórica que ostenten.

Algunos de los textos tocan varios aspectos en conjunto, de modo que, por razón del desmenuzamiento analítico de los temas, volveremos a ocuparnos de ellos mismos, si bien bajo diferente ángulo¹⁶¹.

2.- Sanhedrín, 43 a - La muerte de Jesús¹⁶².

"Se enseña (en una *baraitá*)¹⁶³: en la vigilia de *Pesah* (fiesta de Pascua) se colgó a Yeshú. Durante (los) cuarenta días precedentes (a la ejecución), un pregonero público había proclamado: "Será conducido a ser lapidado porque se entregó a la brujería, sedujo a Israel y de él (Israel) hizo apóstatas. Quienquiera tenga algo que decir en su defensa, que venga y lo diga". Habiendo sucedido que nada fue dicho en su defensa, se lo colgó en la vigilia de *Pesah*".

La primera cuestión que debe ser planteada respecto a este texto concierne a su autenticidad. En favor de ella se ha de mencionar el hecho de que este pasaje ha sido eliminado de los ejemplares del Talmud expurgados por la censura, y que ha sido reconstruido con la ayuda de manuscritos antiguos, que escaparon a la vigilancia de los cristianos.

Además, hemos de preguntarnos qué elementos nos autorizan a identificar al "Yeshú" de nuestro texto con Jesús de Nazaret. Pues, sabemos, gracias a numerosos testimonios, que, efectivamente este nombre era por entonces extremadamente frecuente¹⁶⁴.

En cuanto al motivo de la condenación de este Yeshú, se habla de brujería y seducción. La Mishna (Sanh VII, 4, 40, 44) castiga estos dos crímenes con la lapidación y confirma así una pena capital que la Biblia conoce para la seducción (Deut 13, 1 -11), pero no para la brujería (Ex 22, 18; Deut 18, 10). Ya en este texto bíblico se ha de interpretar "seducción" por el intento de hacer cometer actos de idolatría al pueblo.

Según los Evangelios, Jesús es acusado por sus adversarios de "seducir al pueblo" (Jn 7, 12; Mt 23, 1. 5; 27, 63). Los términos son los mismos, por más que en el Nuevo Testamento tengan otro sentido, sobre todo, cuando son usados ante la autoridad romana, pues allí la "seducción" se colorea de matices políticos: apartar a la gente de la sumisión al emperador.

Este capítulo de acusación, como también el de brujería, no figura entre los que, al fin y al cabo, provocaron la condenación de Jesús por el Sanhedrín. Según Mc 11, 62 (Mt 26, 64; Lc 22, 29), Jesús fue sentenciado por blasfemo, cosa que se vuelve más explícita todavía en el IV Evangelio, explicitando: "porque él se ha hecho Hijo de Dios" (Jn 19, 7). Dado que las autoridades romanas no sabían manifiestamente qué hacer respecto a estos reatos, basados en concepciones puramente religiosas de los judíos¹⁶⁵, condenaron a Jesús por su parte "porque se había proclamado rey" (Mc 15, 26; Mt 27, 37; Lc 23, 37 - 38; Jn 19, 19).

Nuestro texto talmúdico, por otro lado, no habla de los romanos. Sorprende, por ejemplo, el silencio total sobre Pilato. Por lo cual, el modo de ejecución aparece por demás confuso. El texto, en efecto, informa primeramente que se colgó a Jesús, para agregar acto seguido (en el bando del heraldo) que se lo condujo a la lapidación.

El Talmud, entonces, aplica a Jesús dos suplicios diferentes.

A) Explicación de Hruby

K. Hruby¹⁶⁶ sostiene la siguiente tesis: la Mishna declara, en relación a la brujería (Sanh VI, 4): "Todos los lapidados también son colgados (palabras del Rabbí Eli'ezer). Los sabios (al contrario) dicen: no se cuelga (después de la lapidación) más que al blasfemo e idólatra".

Jesús no podía, de acuerdo al derecho judío, ser considerado como blasfemo o idólatra. En efecto, según Mc 12, 39, respondió espontáneamente y sin titubeos con el *shem`a Israel*¹⁶⁷ a la pregunta sobre cuál es el primer mandamiento más grande de la Ley; ahora bien, el *shem`a* es la confesión explícita de la unicidad de Dios.

En cuanto a la acusación de haber seducido al pueblo con vistas a hacerlo caer en idolatría, mucho menos se la podía esgrimir contra el Jesús histórico, que había declarado explícitamente no haber venido a abolir la ley o los profetas, sino a cumplirla (Mt 5, 17).

¿Podrá tratarse, en el caso de esta inculpación rabínica de un razonamiento "*a posteriori*"? O, para decirlo de otra manera: ¿no será que el cristianismo, en la forma que le había dado el anuncio de la comunidad, es decir: fuertemente cristocéntrico, en función de la "cristología de exaltación", aparecía a los maestros de la enseñanza tradicional judía de los dos primeros siglos como una *abodah zarah* (=culto idólatrico)?

No se puede rechazar sin examen una tal posibilidad. A los ojos de los tanaítas las doctrinas de la filiación divina de Jesús en sentido estricto y el dogma de la Trinidad han debido aparecer necesariamente como idolatría. Dado que estas enseñanzas han sido presentadas por los cristianos como la predicación misma de Jesús, es del todo comprensible que los maestros del pensamiento tradicional judío las hayan atribuido a la persona del que ellos consideraban, igual que los cristianos, como el fundador del cristianismo¹⁶⁸.

A la luz de la elaboración dogmática progresiva de ciertas doctrinas cristiana, absolutamente incompatible con los principios de la fe judía, el cristianismo apareció cada vez más como una *abodah zarah*. Y, puesto que se vio a Jesús como el responsable de esta evolución, se lo consideró, de manera retrospectiva, con la categoría de *massit*, "seductor del pueblo" y, por consiguiente, como uno que, conforme a Deut 13, 7 - 12, ha incitado al pueblo a practicar otra religión. Por más que el término "seductor" no sea empleado en los Evangelios, en el sentido preciso que tiene en el derecho judío talmúdico, sin embargo, es aplicado a Jesús por sus

contemporáneos. Y el derecho judío castigaba este género de "seducción" con la lapidación seguida de la horca. El autor de nuestra Baraitá talmúdica reconstruye así el suplicio de Jesús conforme a la legislación judía. El sentido de la Baraitá consistiría en subrayar que las principales doctrinas del cristianismo son incompatibles con los principios religiosos del judaísmo y que Jesús, en consecuencia, ha merecido bien la muerte, puesto que él había pretendido persuadir al pueblo a que aceptara estas ideas.

En resumen: si esta Baraitá no aporta luz al problema del Jesús histórico, al menos confirma el desarrollo de la fe, con fundamentos en el comportamiento mismo de Jesús, que ha sido profundizado por la comunidad cristiana hasta la explicitación doctrinal, llevada a cabo por los discípulos.

Queda todavía por estudiar cuáles han podido ser las razones que han incitado a los doctores judíos a insertar este texto sobre la muerte de Jesús en este contexto talmúdico.

Se trata de las personas que son pasibles de lapidación. La Mishna (en el párrafo comentado por la Baraitá que nos ocupa) dice a este propósito lo que sigue: "En caso de absolución, se libera(al acusado); en caso contrario se lo conduce a ser lapidado. Antes (del suplicio), un pregonero proclama: N., hijo de N., es conducido a la lapidación, porque ha cometido tal o tal crimen. N. y N. son testigos de ello. Aquel que pueda decir algo por su defensa, que se presente y lo diga".

En el curso de la discusión que se siguió, los maestros se acordaron probablemente de la representación que los Evangelios hacen de la condenación de Jesús y aprovechan la ocasión para subrayar que, en su caso, todo ha sido hecho conforme a las normas jurídicas tradicionales.

Así, por ejemplo, la noticia de esos cuarenta días previos a la ejecución, para dar posibilidades a la defensa, pueden ser interpretados como una respuesta de la apologética hebrea a la exposición cristiana de los acontecimientos de la pasión, según la cual el proceso fue conducido con gran furia y sin la intervención de testigos que hubieran podido deponer en favor de Jesús.

Y no deja de ser curiosa la afirmación talmúdica sobre el género de muerte. Si la unión de lapidación seguida de suspensión está reservada en la Mishna para los blasfemos que además son idólatras¹⁶⁹, en tal caso, la explicación del suplicio aplicado a Jesús será retroactiva, teniendo en cuenta más bien las creencias cristianas y no tanto al Jesús histórico, todavía no plenamente explicitado en sus atribuciones, que sólo germinalmente funcionaron durante su paso por la historia.

B) Postura de Blinzler

En la posición recién expuesta, el texto talmúdico, no sería relevante, como testimonio histórico independiente de los datos evangélicos y la posterior evolución de la fe cristiana.

Sin descartar la plausibilidad de esa solución, nos inclinamos a la que brinda J. Blinzler¹⁷⁰.

En primer lugar, no consta que la unión de lapidación y suspensión funcionara ya en tiempos de Jesús y de la primera comunidad de sus discípulos. En efecto, Esteban fue lapidado sin que siguiera después suspensión alguna¹⁷¹.

Por lo mismo, esa enmarañada combinación de suplicios puede delatar igualmente, la confusa situación que sirvió de contorno a la condenación de Jesús: dos juicios: judío y romano, teniendo como resultado la ejecución de un suplicio de estilo romano (crucifixión) y no judío (lapidación).

Llama la atención que en las palabras del pregonero sólo se anuncie la lapidación y no se explicita también la suspensión. Sobre el particular así razona Blinzler: "La expresión "fue colgado" permite varias interpretaciones. Porque se dice del pregonero que había anunciado la lapidación, se puede entender que Jesús, una vez terminada la lapidación fue colgado en una horca, según la costumbre hebraica. Lauterbach, partidario de esta interpretación, encuentra una tradición similar a propósito de la muerte de Jesús en Hech 5, 30 y 10, 3 ("suspendiéndolo de un madero").

Sin embargo, esto no puede ser aceptado en absoluto. La expresión ambigua "suspender" en estos dos pasajes debe ser explicada según las declaraciones inequívocas de Hech 2, 36 y 4, 10 (donde se habla de crucifixión) y entendida como una perífrasis de crucifixión...también Pablo empleaba la expresión "colgado" (Gal 3, 13) a propósito de Jesús crucificado (Gal 3, 1; I Cor 2, 8) y Flavio Josefo conoce a su vez esta fórmula¹⁷².

Si la noticia talmúdica debiera en verdad ser entendida como alusión a una pena suplementaria, después de la lapidación, sería propiamente sorprendente que esta última no fuera mencionada para nada en el pregón como pena capital llevada a cabo en realidad.

Pero, si se toma la noticia, interpretándola como una circunlocución en lugar de la crucifixión, según cuanto se ha dicho hace poco, subsiste una curiosa divergencia entre esta declaración y el anuncio del pregonero. Probablemente en la tradición talmúdica tenemos un intento de hacer concordar la verdad histórica con la ficción de un proceso puramente hebreo: como seductor, Jesús habría debido ser lapidado por los judíos, pero su muerte en la cruz, según usanza romana, era demasiado conocida como para que se la pudiese negar. Por ello la tradición judía habla de la pena de la horca como del suplicio hebraico que, sin ser en realidad una verdadera y propia pena capital¹⁷³, se acerca mayormente a la crucifixión.

Sea como sea que se interprete esta noticia del Talmud, se revela de todos modos como insuficiente y no digna de fe.

El único dato que no hay razón de poner bajo sospecha como tendenciosamente distorsionada, es el que trataremos en el punto siguiente, sobre la fecha de la ejecución¹⁷⁴.

3.- El Talmud y la cronología de la muerte de Jesús¹⁷⁵.

Es conocida la divergencia de datos que se desprende de la lectura de los Sinópticos, cotejados con Juan, en lo tocante a la fecha exacta de la muerte de Jesús. ¿El primer viernes Santo cayó el 15 o el 14 de Nisán?

Los cuatro evangelistas están de acuerdo en decir que el día de la semana en que murió Jesús fue un viernes. Pero divergen en cuanto a la fecha del mes en que se ha de ubicar este viernes.

Según los sinópticos, Jesús celebró su cena pascual el jueves de tarde (Mc 14, 12 - 16). La ley fijaba para esta comida la tarde del 14 de Nisán, es decir la vigilia del 15. Siendo el siguiente,

el día de la muerte de Jesús, debería corresponder al primero de la fiesta pascual: el 15 de Nisán.

Pero, según Jn 18, 26, Jesús habría sido crucificado el día en que los hebreos, en esa misma tarde, tenían todavía que comer la cena pascual, es decir el 14 de Nisán. De ahí el escrúpulo por no entrar en el pretorio, no sea que se contaminasen y así no pudieran participar de la Pascua. Según los Sinópticos, pues, Jesús ya había dejado atrás su cena pascual, siendo condenado y ejecutado el viernes 15 de Nisán, mientras que, para Juan, el pueblo entero todavía no había festejado la cena pascual.

Se trata de una célebre "*crux exegetarum*", a la que se han ofrecido infinitud de ingeniosas soluciones, ninguna de las cuales puede ser tomada como satisfactoria.

Según el estado actual de los estudios no se puede otra cosa que elegir entre una u otra de las fechas.

Una parte de los comentaristas da la preferencia a los Sinópticos, otros se inclinan por Juan. Los primeros suponen que el IV evangelista haya adelantado la fecha de la crucifixión a la tarde del 14 de Nisán por motivos simbólicos: para expresar una idea muy cara a su corazón (ya a partir de Jn 1, 26), a saber, que Jesús fue crucificado como el verdadero cordero pascual (ver: I Cor 5, 7). En la tarde del 14 de Nisán, de hecho, los corderos pascuales eran sacrificados en el templo (véase: Jn 19, 36, citando Ex 12, 46 en alusión al cordero pascual).

Sin negar esta interpretación tipológica¹⁷⁶ de la crucifixión en su Evangelio, Juan no la acentúa tanto como para poder ver con facilidad en ello el motivo de una transformación tan radical de la cronología¹⁷⁷.

En contra de la cronología sinóptica no se hace valer tanto el hecho que fuera inconcebible una pena capital en el primer día de la Pascua, porque, al fin de cuentas, quienes ejecutaron la sentencia fueron soldados romanos.

Pero, que el Sanhedrín pudiese celebrar un proceso, y para más, con una condenación a muerte, el primer día de Pascua (15 de Nisán), es una tesis que carece de cualquier documento en su apoyo.

Entonces, ¿tuvo o no carácter pascual la Última Cena, tal como lo insinúan los Sinópticos?¹⁷⁸. La respuesta no puede ser más que afirmativa, pero cualquier intento de conciliación con Juan que se presente, no estará exento de dificultades¹⁷⁹.

Pero se preferirá siempre la fecha de Juan, en favor de la cual se encuentra ya la identificación, habitual desde el principio, de Jesús con el cordero pascual de I Cor 5, 7 (ver asimismo I Pe 1, 19). Se concluye que para Pablo y sus lectores la tarde del 14 de Nisán era conocida y familiar como fecha de la crucifixión¹⁸⁰.

Volviendo a nuestros escritos rabínicos, el dato de la fecha en que se dio la muerte de Jesús, según Sanh 43, a (vigilia de la Pascua), parece favorecer a la presentación joanea.

Alguno ha pensado que esta tradición talmúdica es un préstamo tomado al Evangelio de Juan. Pero tal explicación no es satisfactoria. Si es ya a priori inverosímil que los Rabinos, dada su postura básica en relación con el cristianismo, se hayan inspirado para algo en un libro

cristiano, es necesario agregar que la *Baraitá*, en ningún particular muestra derivar o haber sido influenciada por el Evangelio de Juan, el cual, a diferencia de los Sinópticos, no hace mención alguna de una condenación de Jesús por parte de un tribunal hebreo¹⁸¹.

Y, por fin, puesto que la concordia con Juan no puede ser debida simplemente a una casualidad, será preciso concluir que en los círculos judíos permaneció vivo el recuerdo del hecho que el nazareno, contra la praxis usual, fue ajusticiado en la víspera de una fiesta y precisamente de la Pascua. Que dicho fragmento sea tendencioso y sospechoso, en cuanto a los otros pormenores, ya ha sido demostrado. Pero en su observación sobre la fecha de ejecución se buscaría en vano cualquier tipo de parcialidad.

4 - Pesahîm VIII, 6 - Indulto a Barrabás.

También es preciso citar aquí el trozo, indicado en el subtítulo, del tratado *Pesahîm* (= corderos pascuales) de la Mishna. Atestigua la costumbre, recordada en las narraciones evangélicas de la pasión, sobre una amnistía en tiempo de Pascua. Sólo que corrobora claramente que la liberación de los prisioneros tenía lugar con anterioridad a la tarde en que se comía la cena pascual, es decir el 14 de Nisán¹⁸².

El texto expresa: "Para uno que se encuentre de luto, y uno que practique un hoyo en un montón de ruinas y también para uno al que se le haya prometido que se le dejará salir de prisión, (además) para un enfermo y un anciano que puedan comer (la Pascua), aunque sea la cantidad de una aceituna, se puede (por cierto) inmolar (el cordero) junto (a los otros), pero para todos estos no se inmola para ellos mismos, a fin de que no lo vuelvan inutilizable (al cordero pascual)".

En esta lista, las dos primeras categorías no pueden comer la Pascua, porque se trata de casos de impureza legal. Los tres casos restantes son enumerados como estando en condiciones de caer en una posible impureza, si bien no necesariamente.

Enfermos y viejos pueden debilitarse en espera de la cena pascual, llegando hasta una incapacidad física, de modo que ni siquiera podrían comer del cordero lo mínimo prescrito (un pedacito grande como una aceituna). En este segundo elenco se sitúa también a un detenido, al que se le hubiera prometido la liberación de la cárcel, que posteriormente pudiera darse o no.

El pasaje confirma, por de pronto, la costumbre atestiguada en los Evangelios (Mt 27,15 ss; Jn 18, 39-40), de que era frecuente el privilegio de soltar un preso, como gracia en el tiempo de Pascua. Si la legislación se encarga de tenerlo en cuenta, como posible comensal de la Pascua, quiere decir que no era un procedimiento tan excepcional.

También comprueba que la costumbre se llevaba a cabo con anterioridad a la Pascua (tal como hemos recordado que era el relato de Juan) y no después, como es el caso en los Sinópticos, ya que se está tratando de posibles comensales de un festín a realizar todavía¹⁸³.

5.- ¿Qué puede aportar el Talmud en cuanto a la competencia del Sanhedrín, respecto a la pena capital, en tiempos de Jesucristo?

Nos enfrentamos en este apartado con otro espinoso y muy discutido problema.

Los Evangelios refieren dos juicios de Jesús. Uno ante las autoridades judías, otro ante el procurador romano, Poncio Pilato.

El estudio científico del asunto se ha visto condicionado según las posturas orientadas por tesis apologéticas, ya de quienes desean cargar las tintas sobre la culpabilidad de los judíos en la condenación de Jesús, o bien de aquellos que ambicionan declararlos del todo inocentes.

Se pueden perfilar cinco grupos de posturas: los hebreos habrían tenido una responsabilidad: 1) exclusiva, 2) prevalente, 3) igual a la de los romanos, 4) irrelevante, 5) ninguna¹⁸⁴.

Detrás de cada una de estas tesis es factible encontrar investigadores tanto cristianos como judíos.

Sirviéndonos una vez más del hilo de Ariadna proporcionado por la obra de Blinzler¹⁸⁵, nos detendremos en los aportes aclaratorios de la situación histórica, que puedan ser recabados de los documentos rabínicos.

En época de la dominación romana el Sanhedrín de Jerusalén podía tratar procesos capitales y emanar sentencias de muerte, pero la ejecución de tales veredictos quedaba reservada, sin embargo, como por todas partes en las provincias romanas, sólo al procurador.

Esta situación jurídica está claramente presupuesta en las narraciones evangélicas de la Pasión, como se insinuó más arriba. Jn 18, 31 da cuenta de una declaración de los hebreos, que indica expresamente que el así llamado *ius gladii* les había sido sustraído: "Nosotros no podemos dar muerte a nadie"¹⁸⁶.

El calendario judío de ayunos, llamado *Megillat Ta`anit* (=el rollo de los ayunos), ⁶¹⁸⁷, apunta para el mes de Elul (VI mes, entre nuestros agosto y setiembre) dos eventos: "El 17 del mes los romanos dejaron Jerusalén. El 22 del mes se volvió a ejecutar a los malhechores".

La primera noticia se refiere ciertamente a la capitulación de la cohorte romana de Jerusalén, ante los insurrectos judíos del año 66 d. C.

El segundo suceso está claramente conectado con el primero: justo cinco días después de la retirada de las tropas ocupantes, por primera vez se pronunció un juicio de muerte, siendo ejecutado asimismo por un tribunal hebreo. Justamente, en recuerdo de la recuperación del derecho a la justicia capital, propia del judaísmo, el 22 de Elul es considerado desde entonces como fiesta nacional y marcado con la prohibición del ayuno.

Tenemos, pues, aquí un testimonio documentado del hecho que el Sanhedrín, en tiempos de Jesús no gozaba del derecho de ejecución capital.

Es posible aducir otro importante indicio histórico sobre el particular en una Baraitá del Talmud palestinese (*Sanh* I, 18 a), que se refiere a los decenios que preceden a la destrucción del Templo. Se notifica que en ese tiempo habían sido quitados del todo a los judíos "los juicios de vida y de muerte"¹⁸⁸. Se debe sin duda dar fe a la afirmación pura y simple de la baraitá: "Los rabinos habrán sabido mejor que nadie cómo estaban las cosas en su país y si, contra el propio prestigio, han afirmado que no tenían jurisdicción sobre los asuntos capitales, esto no puede ser sino verdad"¹⁸⁹.

6.- Sanh 43 a - Los discípulos de Jesús.

Con los datos anteriores dejamos los testimonios rabínicos referentes a uno de los puntos más seguros de su memoria sobre Jesús: las circunstancias y móviles que desembocaron en su ajusticiamiento. Reservamos para más adelante volver sobre la acusación de brujería, para describir brevemente ahora el siguiente texto sobre los discípulos de Jesús¹⁹⁰.

"Nuestros rabinos han enseñado: Yeshú tuvo cinco discípulos: Mattai, Neqai, Nesor, Buni y Todah"¹⁹¹.

Lo que llama la atención en este texto es el número de cinco, en lugar de los doce mencionados en los Evangelios.

Pero, es asimismo notable que las cuatro listas de apóstoles que figuran en el Nuevo Testamento no son absolutamente idénticas y que entre los doce se destacan cinco, cuyo llamado es explícitamente narrado (Mc 1, 16-20; 2,14; Mt 4, 18-22; 9, 9; Lc 5, 1-11.27-32), a saber: Simón Pedro y su hermano Andrés, Santiago y Juan, hijos de Zebedeo: Mateo o Leví, el hijo de Alfeo.

Jesús, ciertamente, tuvo más que cinco discípulos, pero por razones para nosotros desconocidas, el autor de nuestra Baraitá no tuvo noticias de otros más.

Se ha igualmente ensayado hacer coincidir a los cinco nombres mencionados en la Baraitá con algunos de los que figuran en las listas de los Evangelios: Mattai es reconocido como Mateo, Todah es, sin duda, Thadeo, Buni es más parecido a Juan o Nicodemo, Naqai es relacionado con Lucas y Nesor con Andrés¹⁹². Sólo tres de las identificaciones propuestas (Mattai, Buni y Nesor) tocan algunos de los cinco apóstoles de quienes se conocen datos más firmes por los Evangelios, habiendo asimismo alguna que otra consonante que acerca entre sí los respectivos nombres.

Dentro, pues, de uno que otro dato firme (cinco discípulos sobresalientes) el resto queda bastante nebuloso.

7.- Tosefta, Hulin (= cosas profanas) II, 22. 23 - Poder taumatúrgico atribuido a Jesús.

"He aquí lo que le pasó al Rabbi Ele`azar ben Damah¹⁹³, que había sido mordido por una serpiente: Ya`aqov, un hombre de Kefar Sama¹⁹⁴ vino para curarlo en nombre de Yeshú ben Pantera¹⁹⁵, pero Rabbi Yishma'el no lo permitió. Él dijo: Ben Damah no tienes derecho (de hacerte curar por él). (Ben Damah) replicó: Yo te daré una prueba¹⁹⁶ de que él puede curarme. Pero no tuvo tiempo de brindar la prueba, porque murió (enseguida). (Entonces) Rabbi Yishma'el le dijo: "Feliz de ti, Ben Damah, porque has partido en paz¹⁹⁷, sin que hayas infringido el cerco de los Sabios. Porque quienquiera infringe al cerco de los Sabios es finalmente castigado, como está dicho (Ecl 10, 8): "El que derrumba una muralla será mordido por una serpiente"¹⁹⁸

El maestro que interviene, para impedir la invocación del nombre de Yeshú, es Yishma`el ben Alisha, un contemporáneo de Rabbi Aquiba. Igual que éste vivió en la primera mitad del siglo II¹⁹⁹. Pero la fecha puede ser unos años anterior, porque, según otros textos, Rabbi Eli`ezer

ben Hyrkanos encontró a este mismo Ya`akov de Kefar Sekhanya. Ahora bien, Rabbí Eli`ezer murió el 117 a. C.

Si nuestro pasaje de la Tosefta brinda efectivamente un hecho histórico, resulta de allí que en la primera mitad del siglo II se obraban curaciones en nombre de Jesús, y que los maestros de la tradición judía no estaban de acuerdo entre ellos sobre la licitud de esta práctica. La reacción del Rabbí Yishma`el presupone que Jesús tenía fama de haber obrado en su vida curaciones mágicas.

Que Jesús haya efectivamente curado enfermos surge claramente de los numerosos pasajes de los Evangelios y en ellos consta igualmente que él con frecuencia rodeó estas curaciones de acciones que podían ser interpretadas como gestos mágicos. Es suficiente pensar en la curación del sordomudo en Mc 7,31- 37; en la del ciego según *ibid.*, 8,23-25 y en el milagro del ciego de nacimiento en Jn 9, 6-8.

Por otra parte, aquí nos acercamos nuevamente a la acusación de "brujería" que, según la Baraitá de *Sanh.*, 43 a, había sido uno de los motivos de condenación de Jesús. Nuestro pasaje de la Tosefta nos informa que los adeptos de Jesús parecen haber permanecido fieles a la práctica de su maestro y que la ejercieron en su nombre.

Ya en los Evangelios encontramos el comienzo de este hilo conductor, que desfilará a lo largo de la literatura judía antigua: "Él expulsa los demonios por medio del príncipe de los demonios"(Mt 9,34; 12,24; Mc 3,22; Lc 11,15)²⁰⁰.

Estos son los datos del Talmud, en cuanto a la actividad taumatúrgica de Jesús. Pero nuestro conocimiento de las opiniones judías sobre la persona y milagros de Jesús en los primeros siglos de la era cristiana pueden verse confirmados por otra fuente.

Muy tempranamente los teólogos cristianos tuvieron que defenderse a sí mismos contra los judíos. Justino mártir (165) recuerda que los judíos, en tiempos de Jesús, aunque vieron sus obras, pretendían que había ocurrido una aparición mágica y "se atrevieron a declarar que era un mago y seductor del pueblo"²⁰¹. En el célebre tratado *Contra Celsum* de Orígenes, comprobamos que aquel polemista pagano²⁰² coleccionó los argumentos que los judíos solían oponer al cristianismo. Entre otros, que se había apropiado en Egipto el poder mágico, por el cual se levantó tanto que llegó a una muy subida autoestima y, contando con estas artes, se declaró a sí mismo Dios²⁰³.

Estos testimonios prolongan y confirman el que ya nos ofrecen los Evangelios. Ni siquiera los adversarios de Jesús podían negar la realidad de estas actuaciones extraordinarias de Jesús, tanto que han de acudir a una interpretación (Beelzebub, según los evangelistas; magia aprendida en Egipto, de acuerdo al Talmud)²⁰⁴.

8.- El apelativo "Ben Pantera" atribuido a Jesús²⁰⁵

En la Tosefta *Hulín*, II, 22. 23, recién analizada, Jesús es llamado *Ben Pantera* (hijo de Pantera)²⁰⁶.

Según una teoría²⁰⁷, "Pantera" sería una deformación de *Parthenos* (=virgen) y por lo tanto, una alusión distorsionada a la creencia cristiana del nacimiento virginal de Jesús²⁰⁸.

A primera vista, esta hipótesis parece bastante plausible, dadas la similitud de las palabras que se supone están en juego. Con mayor razón, si se piensa en las transformaciones que han padecido las palabras griegas, al ser adoptadas por la literatura judía tradicional, redactada ya en hebreo ya en arameo.

Sin embargo, la más grande autoridad en este campo, el profesor Samuel Krauss²⁰⁹ declaraba hacía años que la sucesión de consonantes griegas "ro"(r) y "ni" (n) jamás sufren modificación en hebreo (y tal alteración ha de ser admitida en el pretendido pasaje de: "*parthenos*" a "*Pantera*"), de suerte que parece que se ha de abandonar igualmente esta propuesta de explicación.

Otro intento de interpretación para el nombre de Pantera remonta a la antigüedad. Según Orígenes²¹⁰ (al notificar las calumnias de Celso), el padre ilegítimo, amante de la madre de Jesús, habría sido un soldado romano, de servicio en Judea, llamado Pantera.

Orígenes refiere que Celso había obtenido este infundio de los judíos²¹¹.

Por otra parte, es cierto que Pantera era un nombre muy expandido. Se conserva en el museo de Freuznach, en Alemania, una lápida funeraria romana descubierta en Bingerbrück. La estela fue erigida a la memoria de un arquero originario de Sidón, en Fenicia, de nombre Tiberius Julius Abdes Pantera. Había llegado a Germania el 9 d.C.

A. Diezman²¹² suministra pruebas de que este nombre aparece, entre los siglos I y III d. C., en diferentes inscripciones, concluyendo de allí que "la lápida descubierta en la frontera alemana, así como otras inscripciones, muestra claramente que Pantera no era un apodo inventado por burlones judíos, sino un nombre extremadamente difundido²¹³.

Los griegos se complacen en elegir como propio apelativo nombres de animales, y, por tanto, es desubicado considerar este fenómeno, en nuestro caso preciso, como excepcional y leer entre líneas (por el solo nombre de Pantera y en las primeras constancias talmúdicas de este modo de llamar a Jesús) un intento de rebajar a la madre de Jesús insinuando así que ella haya incurrido en una conducta inmoral²¹⁴.

Una simple mirada a la historia judía muestra, por otra parte, que nombres propios griegos o latinos estaban de moda en medios judíos (Saúl-Pablo; Herodes-Agripa: Flavio-Josefo, etc.).

Ya se tomó conocimiento de que a algunos Padres de la Iglesia les era conocido el nombre de Pantera, y hasta tal punto no lo tomaban como un escarnio, que lo hacían figurar entre los antepasados de Jesús.

Aunque, en esas listas patrísticas²¹⁵ Pantera no figure como el padre inmediato de Jesús, la tradición judía admite el uso, según el cual se puede nombrar a alguien por referencia a su abuelo, en vez de su inmediato patronímico. Así en el tratado *Yebamot* o *Nashîm* (mujeres cuñadas), 62 b: "Los nietos son como los hijos (propios)".

9.- ¿Darían pie los Evangelios a los comentarios judíos sobre la ascendencia ilegítima de Jesús?

Los únicos evangelistas que nos dan noticia sobre las circunstancias extraordinarias de la concepción y nacimiento de Jesús son Mt 1,18ss y Lc 1, 26-38; 2, 1-20.

El relato de Mateo nos hace asistir a las punzantes dudas de José al haber encontrado encinta a su prometida

(Mt 1, 18-25).

Es difícil pensar que una cosa así haya sido notada sólo por el esposo, pasando inadvertida al resto de los que convivían en aquel villorrio.

No sería extraño que de aquellos tiempos se derivaran las habladurías que se expandieron posteriormente. Para quien no comparte la fe cristiana en la concepción virginal de Jesús, no quedaba otra explicación fuera de la que atormentaba crudamente la mente del mismo "justo José" (Mt 1, 19).

También, en los restantes evangelistas se suele acudir a otros dos pasajes, en cuyo trasfondo se encontraría la sospecha, que posteriormente iría tomando cuerpo en leyendas más elaboradas.

Nos referimos a Mc 6,3 y Jn 8,41.

A) Comenzamos por Marcos²¹⁶.

Según el contexto, nos encontramos en Nazaret, el ambiente que rodeó por casi 30 años la vida de Jesús. En el curso de su actividad pública, al volver entre su gente y predicar en la sinagoga local, sus paisanos no salen de su asombro, preguntándose: "¿No es éste el carpintero, el hijo de María y el hermano de Santiago, Josés, Judas y Simón?".

Se trata del único lugar del Nuevo Testamento en el que Jesús es identificado por su relación con su madre y se ha de explicar esta peculiaridad.

¿Podría esconderse allí una velada alusión a las conjeturas que habrían corrido en Nazaret sobre su ilegitimidad?²¹⁷.

R. Brown ve un despropósito en tales conjeturas. Con todo, el motivo de su negativa no convence, pues razona así: "Sin embargo, la mención de los hermanos y hermanas milita contra esta connotación (de hijo bastardo). Apenas puede uno considerar que todos ellos hayan sido ilegítimos; y Jesús es colocado junto con ellos con el fin de enfatizar su ordinariéz. Así, Mc 6, 3 no ofrece apoyo firme a la acusación judía de ilegitimidad durante el ministerio en el período contemporáneo de los evangelistas"²¹⁸.

La explicación de Brown está suponiendo que el resto de los "hermanos" de Jesús, elencados por Marcos, no son adulterinos, pero que también son igualmente hijos de María. El autor ni se molesta en referir serios estudios, que demuestran cómo la palabra "*adelphoi*"(=hermanos) no puede, ni aquí ni en otros contextos bíblicos, ser tomada en el grado de parentesco que indica proveniencia de una misma madre²¹⁹.

Blinzler concede como cosa desacostumbrada en la Biblia que un hombre sea señalado según el nombre de su madre²²⁰.

Pero él mismo da motivos que pueden explicar el hecho, apuntando que, una vez muerto el padre, la referencia familiar para identificar a alguien era la madre que había quedado viuda.

Algunos pasajes bíblicos siguen la misma dirección, por ejemplo Lc 7, 12: "Hijo único de su madre, y ésta era viuda". I Rey 17, 17: "El hijo de la mujer a quien pertenecía la casa (la viuda de Sarepta)".

También en Flavio Josefo se menciona a un jefe de los insurrectos de nombre José, señalándolo como "hijo de la médica" (Vita, XXXVII, 185). En: De bello judaico IV, 3, 5, un zelota, llamado Juan, lleva el apelativo: "hijo de Dorkas" (=gacela)²²¹.

B) Siguiendo por Jn 8, 41, en el curso de un altercado de Jesús con sus oponentes, estos arguyen que son "hijos de Abraham". Jesús les cuestiona ese reclamo, a lo cual ellos replican: "Nosotros no hemos nacido ilegítimamente. No tenemos más que un Padre: Dios".

Conociendo el carácter alusivo del discurso joaneo, muchos han visto aquí un "*argumentum ad hominem*" contra Jesús. Él estuvo hablando sobre su Padre celestial y sobre el padre real de los judíos (el Diablo: 8, 44), pero...¿no había rumores sobre el propio nacimiento de Jesús? Pareciera que los judíos hubieran sobreentendido: "Nosotros no nacimos ilegítimamente en cambio tú sí".

Dado que el contexto trata de ilegitimidad y verdadera paternidad, la sospecha de que los judíos se refieran al nacimiento dudoso de Jesús es aquí más plausible que en Mc 6, 3.

Sin embargo, una alusión semejante está lejos de ser cierta.

La explicación más adherente al contexto es que los judíos sienten en la afirmación de Jesús sobre el Diablo como el verdadero padre de ellos, la imputación de que Abraham no es su padre genuino, resultando que son ilegítimos. En esta perspectiva el "nosotros" de la respuesta no está en oposición al "tú" (Jesús), sino que es, simplemente, una aclaración al "vosotros" en la intervención inmediatamente anterior de Jesús. El sentido principal de la respuesta no mira a incriminar a Jesús como hijo adulterino, cuanto a defender la pureza del propio estado religioso de sus interlocutores²²².

Parece sensato asumir la conclusión de R. Brown: "Yo juzgaría que nosotros no conocemos si el cargo judío de ilegitimidad, que aparece claramente en el siglo II, tuvo su fuente independiente de la tradición que narra la infancia de Cristo (en los evangelios)"²²³.

10.- Textos falsamente relacionados con Jesús.

No vamos a detenernos pormenorizadamente en ellos²²⁴.

Sólo los mencionamos porque en muchos trabajos consagrados a la cuestión que nos viene ocupando, se piensa que esos pasajes oscuros apuntan a Jesús.

Se trata de las menciones de un tal "Ben Stada" (Shabbat, 104 b; Tosefta Sanhedrin, X, 11; XI, 15)²²⁵.

Otros lugares se refieren a "Bile`am" (Sanhedrin, X, 2; 106 a - b, Baba Batra (= última puerta) 14, b; Abbot (=dichos de los padres) V, 19; Yalqut Shim`oni, 766 a Núm 23, 7²²⁶

J. Klausner ha criticado esta última identificación, aplicándole el dicho de la Mishna (Hagigah = - festividad - 1, 8): "Son como montañas suspendidas de un cabello"²²⁷.

Se trata de detalles que han inducido a error a estos autores en lo que toca a Bile`am, porque se puede fácilmente relacionar con Jesús, por ejemplo, su edad de 33 años o la alusión que lo describe como profeta que terminó como adivino²²⁸.

Louis Ginzberg ha clarificado la situación. Sobre estos conatos de identificación de Bile`am con Jesús en los documentos tannaítas, escribe: "De esta manera, se puede decir con certeza absoluta que el conjunto de la literatura talmudo - midráshica no contiene sobrenombre alguno para Jesús y sus discípulos. . . Por todas partes Jesús es llamado Yehoshû`a, Yeshû`a o Yeshû ben Pantera"²²⁹.

Otro tanto se ha de afirmar sobre numerosos textos referidos a "Peloni"(= tal y tal)²³⁰. Muchos de estos pasajes tratan el problema de los hijos bastardos. En todos ellos hay que tener en cuenta una cierta confusión, que aparece en la posterior época de los Amoraím, por lo tanto en un momento en que comenzaban a circular las leyendas sobre la madre de Jesús. No hay prácticamente autor alguno que encuentre en tales lugares talmúdicos una alusión a Jesús²³¹.

De ahí que convenga atender a la advertencia de J. Z. Lauterbach: "Algunos estudiosos modernos están tan ansiosos por descubrir insinuaciones sobre Jesús, que ante una alusión en el Talmud a cualquier persona, en cuya historia o carácter haya la más ligera sugestión o semejanza con uno u otro rasgo en la historia de la vida de Jesús, inmediatamente saltan a la conclusión de que la persona referida era Jesús bajo alguna máscara"²³².

11.- UNA VISION DE CONJUNTO

Creemos que habrá sido posible percibir la ímproba tarea de criba y minucioso análisis histórico que se imponen los estudiosos talmudistas, judíos y cristianos, para llegar a la tierra firme de algunos datos históricos atendibles sobre Jesús en la selva inmensa que es el Talmud.

Es difícil precisar si se trata de noticias independientes o tomadas de la predicación, polémica posterior o de los mismos Evangelios cristianos.

Con todo, por deformación, ya primeriza, ya posterior y exuberante que se haya inmiscuido, al menos se traslucen algunos puntos firmes, que ni siquiera en la conciencia de los primeros adversarios de Jesús y sus discípulos, pudieron ser negados o borrados de la memoria del pueblo judío y sus guías espirituales. Podríamos sintetizar como sigue:

1.- Algo extraño sucedió en el origen de Jesús. Los cristianos lo explican por medio de su concepción virginal, interviniendo el mismo Dios en el evento. Los rabinos (según noticias recogidas en círculos judíos a fines del siglo II por el filósofo Celso, amplificadas con el correr del tiempo) acudiendo a un adulterio.

2.- Jesús estuvo en Egipto. El único evangelista que informa al respecto es Mt 2, 13 - 15. Difícilmente esta noticia provenga, en el Talmud, de fuentes independientes al cristianismo, pues, todo lo relativo a la infancia de Cristo fue indagado por la propia comunidad cristiana en una segunda oleada investigadora de la propia tradición²³³.

3.- Jesús tuvo discípulos, al menos 5, según el Talmud, que coinciden con bastante proximidad con los más firmemente recordados por los evangelistas.

4.- En Egipto Jesús se había iniciado en las artes mágicas, valido de las cuales habría obrado sus prodigios, exorcismos y curaciones.

Escarbando en la información, se puede destilar la memoria de los ambientes judíos, que no podían negar las obras taumatúrgicas de Jesús, si bien las atribuían a ardides humanos. Hay allí una consonancia fundamental con las discusiones evangélicas en torno a la fuente de los poderes de Jesús (Beelzebul, de acuerdo con los adversarios que presenta el Nuevo Testamento; hechicería, en el enfoque talmúdico).

5.- Jesús fue juzgado por un tribunal judío y condenado a muerte.

6.- Sin tener en cuenta directamente a Jesús varios pasos talmúdicos registran el cese de la potestad capital entre los judíos en época de los procuradores romanos, cosa que confirma las relaciones políticas judeo- romanas, vigentes en la vida de Jesús, tal como las presentan las fuentes cristianas.

7.- Igualmente, sin referencia expresa a Jesús, algunas disposiciones talmúdicas, tocantes a los posibles comensales de la Pascua, dan a entender que era frecuente la usanza de conceder amnistía a algún prisionero, en torno a esa fiesta.

8.- La manera ambigua con que se rememora el suplicio (Lapidación y "suspensión") deja suponer que se registraba oscuramente en los recuerdos la intervención romana junto con la judía en la condena y posterior ejecución de Jesús. No era fácil pasar por alto el hecho de la crucifixión.

9.- En cuanto a la fecha de la muerte de Jesús ("vigilia de la Pascua") las referencias talmúdicas se ponen de lado de Juan, constituyéndose así en un poderoso "confirmatur" de la tradición histórica del IV Evangelio. Jesús murió un viernes (admitido por los cuatro Evangelios), pero cayó el 14 de Nisán (Juan) y no el 15 (como se desprendería de los Sinópticos).

12.- CONCLUSION

Por más que hayamos tratado un asunto histórico - religioso, erizado de dificultades, sobre el cual se han ido acumulando prejuicios y enconos seculares, parece que un acceso crecientemente sereno, honesto y objetivo ha acercado en puntos básicos e indiscutibles a investigadores tanto judíos como cristianos de diferentes confesiones.

Superando estrecheces (observables en ambas partes) y, sin menospreciar los enormes tesoros del Talmud, es digna de interés, la misma presentación desfigurada de algunas de sus noticias sobre Jesús, dado que aún así, por detrás de ellas, es posible vislumbrar algún destello que nos llega fehacientemente desde el terreno histórico.

Así, C. C. Montefiore (eminente sabio judío) ha podido escribir: "Jesús es para mí uno de los más grandes y más original de nuestros profetas y maestros judíos, pero yo dudaría en decir que él fue más original que cada uno de ellos"²³⁴.

En las últimas décadas, pese a todo, es perceptible una corriente de simpatía judaica en lo que mira a Jesús, reivindicado como "hijo legítimo del judaísmo", aunque negando su mesianidad (J. Klausner), su divinidad (H. Schonfield) o aligerando los aspectos más difíciles de conciliar

con el judaísmo clásico (D. Flusser). De la misma manera, "los últimos tiempos han sido testigos de la aparición de multitud de movimientos que, compuestos por judíos, han optado por reconocer a Jesús como mesías y Dios, sin renunciar por ello a las prácticas habituales del judaísmo (Jews for Jesus, Messianic Jews, etc.)"²³⁵.

Esa gran ecuanimidad ganada ha producido obras de fuste, como las tantas veces citada de J. Klausner. Respecto a ella y en estrecha relación con nuestro tema, ha opinado H. Windisch: "Quien estudia los textos del Talmud a la luz de las explicaciones críticas y exegéticas de Klausner llega a la convicción de que hay allí realmente un conocimiento de un personaje histórico, del Jesús de los Evangelios. El Talmud desmiente ya, pues, la hipótesis de una ficción"²³⁶.

Es también consonante y a propósito la reflexión de G. Bornkamm: "Estas fuentes paganas y judías son importantes solamente en la medida en que ellas confirman el hecho, evidente por otra parte, que en la antigüedad, hasta el adversario más encarnizado del cristianismo ni siquiera tuvo la idea de poner en duda la historicidad de Jesús. Esto ha quedado reservado a una crítica desenfrenada y tendenciosa de la época moderna, sobre la que no vale la pena volver aquí. Pero los textos citados no aportan casi nada a nuestro conocimiento de la historia de Jesús. Nosotros vemos en ellos que los historiadores contemporáneos, por más que hayan sabido algo sobre el acontecimiento de Jesús, no lo consideraron como un suceso de importancia histórica"²³⁷.

A los dos mil años de su aparición, desdeñada al comienzo, en sus alcances más hondos, tanto para sus compatriotas, como para los anales más solemnes del imperio romano, muchos judíos se preguntan hoy, si no será digno de atención un brote de sus propias raíces (La Biblia hebrea, sus tradiciones y leyes), que por polémicas que haya desatado en la historia, nunca renegó de sus orígenes en el pueblo que tiene a Abraham como padre.

Al fin y al cabo, ¿quiénes sino los cristianos han hecho conocer mundialmente el patrimonio más sagrado de Israel: el TANAK²³⁸, sus Sagradas Escrituras?

Los aludidos "Judíos por Jesús" se lo plantean seriamente y ya no tienen como descabellado ni ajeno totalmente a su fe, el desarrollo tan considerable que su herencia adquirió por medio de Jesús de Nazaret.

VI.- ¿CONSERVAN LOS EVANGELIOS APÓCRIFOS DATOS FIABLES SOBRE JESÚS?

1.- Situación actual al respecto.

Juan confiesa que el material por él recopilado en su evangelio no responde a la totalidad de los hechos y dichos de Jesús (Jn 20, 20 - 31; 21, 25). Lucas rescata, en un discurso de Pablo, un aforismo de Jesús que no se encuentra en ninguno de los cuatro evangelios (Hech 20, 35)²³⁹. Si al hecho sumamos 30 años enteros de vida oculta de Jesús, se explica que la piadosa curiosidad haya sido propensa a fértiles imaginaciones, que pretendían rellenar los huecos dejados por los documentos oficiales, reconocidos por todas las comunidades cristianas.

A ello se añade el ardid de algunas sectas gnósticas y heréticas, que se cobijaban bajo la autoría de algún personaje famoso para la fe cristiana (casi siempre apóstoles), para hacer pasar bajo su prestigio las tesis que tales tendencias profesaban.

Los Padres y su vigilante magisterio fueron poco a poco dando pasos para que la fe de la Iglesia continuara guiándose por las tradiciones seguras, orales o escritas, sin peligro de desvíos, por más atractivos o grandes vuelos que pudieran ofrecer.

No nos toca aquí trazar la historia de este proceso lento pero claro y seguro²⁴⁰.

Sí, en cambio, nos interesa la creciente valoración que en muchos ambientes exegéticos, sobre todo en Norteamérica, se les está concediendo a los evangelios apócrifos²⁴¹.

En efecto, el prurito periodístico de la "última noticia", también ha contagiado al mundo de los estudiosos, algunos de los cuales rivalizan en querer presentar "nuevas perspectivas", cuando "revelaciones nunca hasta ahora conocidas" sobre Jesús.

La novelística, televisión y cine prestan sus magníficos medios para dar pábulo a esta sed de sensacionalismo. Baste recordar el reciente film "*Stygma*"²⁴².

Por eso, se habla hoy en día de una "tercera indagación" acerca del Jesús histórico²⁴³.

2.- El uso de los apócrifos.

Estos autores de la "tercera indagación" hacen generoso acopio de datos, para su reconstrucción del "Jesús histórico" (despojado de los atuendos "dogmáticos") tomados de los evangelios apócrifos.

Mientras que la investigación comúnmente conocida (desde los Padres hasta los críticos más prevenidos contra el "dogma") acudieron a los cuatro Evangelios canónicos como fuentes principales y seguras de sus datos sobre Jesús, ahora llega, paradójicamente, a su explicitación extrema el principio protestante del la "Scriptura sola", o sea: sin ningún influjo de la Iglesia o de sus maestros auténticos. Porque el protestantismo ortodoxo, con Lutero a la cabeza, si bien expurgó del canon algunos libros (sobre todo del A. T), ahora se llega al extremo de admitir,

con igual rango de fidelidad, libros dudosos en la tradición de todas las Iglesias, porque sus jerarcas habrían ejercido un control y censura indebidos sobre las noticias que se difundían sobre Jesús.

Véase la postura de un representante alemán de esta orientación exegética: "Esta creencia (sobre la exclusividad de los cuatro evangelios canónicos) ha empezado a declinar en los últimos decenios. Entre otras razones porque en el curso de los últimos cien años se han descubierto y editado varios escritos y fragmentos del cristianismo primitivo, cuya redacción es notablemente anterior al establecimiento del canon neotestamentario y pudo haberse producido a veces paralelamente a los textos canónicos"²⁴⁴.

El propio Theissen, recién citado, como inclinado a mirar con mayor simpatía a los apócrifos, ha de confesar, sin embargo: "A pesar de ello, el valor de la literatura extracanáica para investigar la historia del cristianismo primitivo y la historia de Jesús ha sido y sigue siendo muy discutido"²⁴⁵.

3.- Argumentos aducidos para justificar el recurso a los apócrifos.

A) Posible antigüedad de los Apócrifos.

A quienes sostienen que los evangelios extracanáicos aparecieron bastante más tarde que los canónicos, responde Theissen que "el estado actual de las investigaciones permite sentar como probable que algunas fuentes extracanáicas pueden contener tradiciones del siglo I"²⁴⁶.

A ello se puede replicar que es posible probar la dependencia de tal literatura respecto a los auténticos evangelios²⁴⁷.

Además: lo "antiguo" por sí solo no es criterio de genuina información. Ya se analizó en la n. 246 de qué manera hubo desviaciones que eran antiguas, ya en tiempos de Pablo.

Sería posible aplicar a esta ingenua visión de comunidades pacíficamente viviendo "diferentes doctrinas y hasta contrarias", sin ningún tipo de vigilancia o control pastoral, la fina ironía con que V. Taylor desmonta la "capacidad de invención" con que los pioneros de la "Formgeschichte" dotaban a las primeras agrupaciones cristianas: "Sobre esta cuestión de los testigos es sobre la que la Formgeschichte parece más vulnerable. Si tiene razón, habría que decir que los apóstoles subieron al cielo inmediatamente después de la resurrección. En la perspectiva de Bultmann (ahora de Hennecke, Theissen, Crossan y otros), la comunidad primitiva vive en un vacuum, aislada de sus fundadores por los muros de una inexplicable ignorancia. Lo mismo que Robinson Crusoe, tiene que espabilarse lo mejor posible. Incapaz de informarse, tiene que inventar "situaciones" para las palabras de Jesús, tiene que poner en sus labios las sentencias que su memoria no puede controlar. Todo esto es absurdo. . . Aunque viene a perturbar la paz de las teorías de la Formgeschichte, la influencia de los testigos en la formación de la tradición es un hecho que no puede ignorarse. Por haber prescindido de este factor, la Formgeschichte ha ganado ciertamente en coherencia interna, pero ha perdido en credibilidad para llevar a cabo su tarea, que es la de describir el Sitz im Leben de la tradición"²⁴⁸.

B) Certeza histórica.

Para los modos de entender usuales, a los Evangelios canónicos, aún reconociendo que han sido compuestos bajo diferentes circunstancias comunitarias, se les suele conceder una notable fiabilidad histórica. Los apócrifos, en cambio, están "envueltos en leyendas y narraciones fantásticas".

A ello se opone Theissen: "Hay que evitar medir con doble rasero. También los sinópticos contienen "leyendas" y "narraciones fantásticas". Los juicios deben emitirse siempre sobre cada texto, con independencia de su pertenencia al canon"²⁴⁹.

Parece que nos encontramos ante otro prejuicio racionalista, pues lo único que puede llamarse "fantástico" para "la religión dentro de los límites de la razón pura", es el milagro, las revelaciones por parte de Dios (Evangelios de la infancia, y "los cuatro evangelios enteros", pues sin milagros queda exangüe el mensaje evangélico)²⁵⁰.

Pero, admitida la posibilidad de los milagros, cualquier observador imparcial percibe la abismal diferencia entre "lo fantástico" de los apócrifos, prodigado y multiplicado por doquier, con la discreción como característica del Jesús taumaturgo. "Una comparación (de los milagros de Jesús) aunque sea rápida, con los prodigios de la antigüedad griega... o con los de los Evangelios apócrifos hace resaltar mejor por contraste la simplicidad y la sobriedad de los milagros de Jesús. Los apócrifos buscan lo maravilloso por lo maravilloso. Así, el Jesús del Evangelio de Tomás es un ser caprichoso que se complace en mostrar su superioridad sobre los niños de su edad, que fabrica pájaros de barro a los que insufla vida, que castiga a sus maestros, que mejora el trabajo imperfecto de José"²⁵¹.

C) Ortodoxia.

Según las posiciones más comunes, entre exégetas cristianos, los apócrifos son excrescencias y desviaciones tardías de la tradición paleocristiana, debidos en parte a la fantasía y también a las herejías.

Arguye en contra Theissen con lo que sigue: "La idea de que la doctrina apostólica pura fue suplantada más tarde por doctrinas heréticas, es un constructo dogmático. "Ortodoxia y herejía" se desarrollaron temporalmente en paralelo y en estrecho intercambio recíproco. También los grupos heréticos se remiten en ocasiones a las primeras tradiciones cristianas y las adaptan en correspondencia con sus necesidades, en esto no difieren sustancialmente de las comunidades "ortodoxas"²⁵².

Se nos ocurre hacer notar por de pronto que, por "paralelas" que se las suponga a las formaciones "ortodoxas" y a las "herejes", algún criterio habría para designar a las primeras como "*orthai*" y a las segundas "haireseis". La coexistencia de unas y otras no es criterio para que se las tenga como igualmente valederas. Ya se documentó más arriba la preocupación por el "auténtico evangelio" de los orígenes en las iglesias paulinas²⁵³. Pablo reaccionó contra los judaizantes, las exageraciones carismáticas, las desviaciones sexuales y de otra índole (I Cor 5, 1 - 6; Rom 1, 24 - 32).

Resumiendo su impresión sobre las bases en que se asienta la prioridad del canon desde siempre en la Iglesia, opina Theissen: "Esta argumentación despierta la sospecha de ser un simple reconocimiento, aparentemente científico, de la prioridad del canon y de la concepción

transmitida eclesialmente. Está en la línea de la formulación que hace Atanasio en la Carta 39 de pascua del año 367; después de enumerar los libros canónicos, dice: "Estas son las fuentes de la salvación...Sólo en ellas se anuncia la doctrina religiosa. Nadie debe añadirles nada. . .".

Sigue una advertencia sobre los apócrifos: son "un engendro de herejes que los escriben cuando les place y les atribuyen generosamente un tiempo de redacción muy anterior para poder utilizarlos como escritos supuestamente antiguos y tener un fundamento para engañar con ellos a los incautos".

Estimamos que, en el párrafo transcrito, a priori se siembra desconfianza en lo transmitido "eclesialmente", como si cualquier otra instancia fuera parangonable a la comunidad histórica que guardó con fidelidad no hallable en otras corrientes, la cuidadosa preocupación de ser cabal transmisora del tesoro recibido. Típica postura protestante que busca certezas fuera de la tradición.

Sigue objetando que "se sabía históricamente que el cristianismo eclesial, impulsor de la selección e imposición del canon, era resultado de un largo proceso que fue excluyendo otras tradiciones cuyos escritos se remontaban igualmente hasta los inicios...En Asia Menor y en Macedonia, las concepciones "católicas" y "heréticas" coexistieron en las mismas comunidades durante decenios, antes de imponerse la ortodoxa a finales del siglo II bajo la influencia romana"²⁵⁴.

Se ha de notar que justamente en Macedonia, S. Pablo dejó la recomendación: "Examinadlo todo y quedaos con lo bueno" (I Tes 5, 20). No había, pues, un "laissez faire, laissez passer". No se trataba de comunidades amorfas, donde se pudiera expandir cualquier teoría. Los tesalonicenses, justamente, preguntaron a Pablo para que les aclare doctrinalmente la situación de los difuntos antes de la Parusía del Señor. Si no hubieran tenido desde los mismos orígenes este sentido de cohesión en la fe, se habrían quedado tranquilos, dejando que cada quien sostuviera lo que bien le hubiese parecido.

Justamente a fines del S. II nos encontramos con el campeón de la defensa de solos los cuatro evangelios canónicos, enfrentando la variedad de "evangelios" de las sectas gnósticas. Ahora bien, por más que Ireneo haya escrito manifestaciones de veneración por la Iglesia romana, no obstante, él reúne también en su haber la tradición oriental, ya que fue discípulo de Policarpo de Esmirna.

Y, en cuanto al régimen represor o de censura que la jerarquía habría ejercido para sofocar esta literatura, es posible aplicar aquí las reflexiones que oponía H. Bojorge a otro libro que concebía el canon como un invento del clero para dominar al pueblo creyente²⁵⁵. Para Clévenot - juzga Bojorge - "Los Pastores se comen el rebaño. A este lenguaje, la Tradición eclesial lo conoce de antiguo como típico de los perseguidores. "Heriré al pastor y se dispersará el rebaño".

Pero ante esta embestida de lobo, ningún corazón de pastor puede ceder: el que ve venir al lobo y huye, es mercenario. Creemos que es necesario resistirlo y desenmascarar sus inexactitudes.

...¿Es el canon un hecho que el clero inventa e impone al pueblo fiel? ¿O es más bien un hecho, que el pueblo cristiano reconoce como tal y acata? Trataremos de mostrar que lo

segundo es verdad. Más aún, que el pueblo fiel es capaz de llamar al orden a algún miembro del clero que no lo respete.

Es bien sabido que la definición del Canon en la Iglesia Católica, ocurre en Trento (Dz 1501 ss) como el reconocimiento de un hecho que preexistió a su clara conciencia en la Iglesia.

Si fuera un mero invento astutamente amañado por la clase clerical dominante, lo menos que podría decirse es que ésta habría actuado bien torpemente. En efecto, si esta casta dominante estaba provista de tal autoridad y dominio como para fijar, limitar e imponer un Canon de las Escrituras, entonces igualmente podía haberse pasado sin él. Fijando un Canon más bien limitaba su poder y su autoridad, cosa que resulta bien extraño y atípico en comparación con los modelos de comportamiento de las clases dominantes que propone el marxismo. Esas clases dominantes jamás divinizaron de tal manera los límites de su propio poder. El despotismo clerical hubiera obrado más inteligentemente echando por la borda el Canon, junto con la Circuncisión, el Templo y otros elementos de la Religión judía. Y puesto que "creó Escritura" con autoridad, podía haberse seguido arrogando, junto con otras herencias de las potestades apostólicas, la de seguir creando Escritura inspirada. ¿Por qué no lo hizo? Ese camino lo incursionaron efectivamente numerosas sectas que se dieron a sí mismas sus escritos inspirados, rechazando escritos canónicos.

Pero además de torpe, la clase clerical se habría mostrado bastante lerda y perezosa, si tardó tanto en reconocer su propia ventaja en el establecimiento solemne de un Canon. Los dominadores de este mundo son mucho más veloces y perspicaces en clavar las estacas que afirman su posición, y en hacerlo rápido, precoz y hondamente. ¿Por qué tardó tanto en la Iglesia la definición del Canon? ¿Y por qué fue tan precoz la eliminación de otros escritos, a los que no se les daba la misma veneración que a los inspirados?"²⁵⁶.

4.- Ejemplos destacados del uso de los apócrifos para la historia de Jesús.

A) Evangelios de Santiago, de la infancia de Tomás y de Pedro.

Son traídos a juego especialmente el Protoevangelio de Santiago y el Evangelio de la infancia de Tomás. En la opinión de J. P. Meier: "El primero es una hilarante amalgama de los relatos de la infancia de Mateo y Lucas, con una buena dosis de novela popular que delata ignorancia respecto a las mismas instituciones judías descritas. Por ejemplo, Zacarías, el padre de Juan Bautista, muere a manos de gente del rey Herodes, y su sangre se coagula sobre el altar del templo. Los otros sacerdotes tienen noticia del asesinato mediante una voz celestial, y es elegido por suertes para ocupar el puesto de Zacarías el anciano Simeón de Lc 2, 25"²⁵⁷.

"Lo mismo puede decirse del Evangelio de la Infancia de Tomás²⁵⁸, que presenta al niño Jesús como un crío terco y caprichoso, que, en una rabieta, hace caer muerto a otro niño que ha tropezado con él. El retrato de este "superchaval" es más propio de una película de terror que de un evangelio. Por eso, al menos puede servirnos de saludable recordatorio de que el origen de mucho material apócrifo está en el ámbito popular más que en círculos cristianos cultos, y que no refleja tradiciones primitivas fiables ni teología elevada, sino curiosidad y fascinación por lo extraño y milagroso (por no decir mágico) y simple deseo de entretenimiento "religioso"²⁵⁹.

La pretendida antigüedad que Crossan reclama para El Evangelio de Pedro cae por tierra ante los minuciosos análisis de L. Vaganay y Jerry Mc Cant, que demostraron, ya varias décadas atrás, cómo el apócrifo depende, tanto en frasea aisladas como en la estructura general de Mateo²⁶⁰.

F. Lambiasi aporta este dato digno de nota: "El Evangelio de Pedro nos ha llegado en un fragmento mutilado encontrado en 1886. Si hubiese tenido (como ha sucedido, por el contrario, con los evangelios canónicos) la estima de la Iglesia antigua, habría sido cuidadosamente conservado. No queremos por cierto forzar este argumento: sabemos bien que del llamado "evangelio de Mateo aramaico" no nos ha llegado nada, como también pasó con otras cartas u obras de los apóstoles: de aquí - es claro - no se puede deducir que la iglesia no le tuviera estima. Con todo, para el Evangelio de Pedro, además de esta falta de conservación, hay pruebas positivas que demuestran poca consideración por parte de la iglesia. Resulta, en efecto, que desde su nacimiento el Evangelio de Pedro se atrajo las sospechas de padres como Serapión de Antioquía, Orígenes, por algunas afinidades con la literatura doceta y gnóstica²⁶¹.

B) El Evangelio secreto de Marcos.

Morton Smith encontró el año 1958, en el monasterio griego ortodoxo de Mar Saba, cerca de Jerusalén, el fragmento de una carta de Clemente de Alejandría a un cierto Theodoros. En ella Clemente resuelve algunas consultas relacionadas con un evangelio "secreto" de Marcos, utilizado como lectura litúrgica en Alejandría. Clemente confirma su existencia; se trata, a su juicio, de una segunda versión, más espiritual, del evangelio de Mc, redactada en Alejandría para promover el conocimiento (gnósis) en cristianos aventajados.

El fragmento que Clemente cita es el relato de la resurrección de un joven enterrado en un sepulcro de Betania (a continuación de Mc 10, 34). El contexto y el contenido de esta perícopa apuntan a la resurrección de Lázaro según Jn 11; pero el lenguaje es de Mc. El relato finaliza así: "Y al anochecer, el joven viene a él llevando sólo una camisa sobre el cuerpo desnudo (ver Mc 14, 51). Y estuvo con él aquella noche, porque Jesús le enseñó el secreto del reino de Dios"(Ver: Mc 4, 11)²⁶².

Este evangelio, tal como se ha conservado en la carta de Clemente, comprende sólo veinte líneas. Ahora bien, está en su recto juicio J. P. Meier cuando afirma: "Utilizar un fragmento tan pequeño y de dudoso origen para reescribir la historia de Jesús y la tradición de los Evangelios es como apoyarse en un junco"²⁶³.

F. Neyrinck (eximio especialista en el problema sinóptico) llama la atención sobre el intrigante hecho de que el autor de Marcos secreto parece haber reunido todas las apariciones del nombre neaniskos (hombre joven) que se registran en los Evangelios sinópticos: Mc 14,51; 16,5; Lc 7,14; Mt 19,20.22, para componer su escena. Neyrinck procede luego a mostrar muchos otros puntos de contacto con los sinópticos. Curiosamente, aunque Crossan (Four Other Gospels, 193) cita muchos artículos de Neyrinck sobre Marcos, no menciona éste²⁶⁴.

C) El Evangelio de Tomás.

En 1945 se encontró en Nag Hammadi (antes conocida por: Chenoboskia o Chenoboskion) una antigua biblioteca copta. Se trata de producciones auténticas de sectas gnósticas, gracias a

las cuales conocemos sus doctrinas no sólo por los testimonios que de ellas nos dejaron los Santos Padres.

Hay mucho material suelto sobre Cristo, fantasías apócrifas, sobre las que J. P. Meier opina que "cosas como éstas son más propias de La última tentación de Cristo que del Jesús histórico"²⁶⁵.

Sin embargo, es una excepción el Evangelio de Tomás, una colección de 114 dichos de Jesús, por lo general carentes —o con un grado mínimo— de estructura narrativa y de acompañamiento de diálogo.

Este es el documento más controvertido de los escritos cristianos antiguos. Los estudiosos adoptan posiciones diametralmente opuestas sobre su importancia para los orígenes cristianos. Según algunos Tomás es un "quinto evangelio" independiente de los evangelios canónicos; su forma más antigua sería incluso anterior a Marcos²⁶⁶. "En los Estados Unidos, durante las últimas décadas, se ha visto una verdadera inundación de trabajos impresos en los que se postula la independencia de los dichos de tipo gnóstico pertenecientes al Evangelio de Tomás. Sin embargo, incluso en este país, el ímpetu ha venido especialmente de un distinguido especialista alemán, Helmut Koester, que lleva muchos años enseñando en la universidad de Harvard... Tan convencidos están de su opinión algunos de estos estudiosos que ni siquiera se molestan en explicar su postura, dándola por algo incontrovertible"²⁶⁷.

El solo hecho de que grandes especialistas estén tan divididos respecto a este asunto pone en evidencia que los datos admiten más de una interpretación.

El argumento de más peso para dudar de una genuina proveniencia antigua (o más que la de los evangelios canónicos) se basa en que el Evangelio de Tomás, depende de la tradición sinóptica.

Se afirma a menudo, y con mucha razón, que las tradiciones orales no desaparecieron al día siguiente de la publicación de un Evangelio canónico. Pero sí que se produce un cambio al ser escritos los Evangelios canónicos, que, mucho antes de su reconocimiento definitivo como tales, se predicaban en los actos de culto, se estudiaban en las escuelas catequéticas y eran citados más o menos fielmente por los autores patrísticos. Con ello se fueron instalando progresivamente en la memoria de los cristianos individuales y de las comunidades, de manera que, inevitablemente, "contaminaron" y modificaron la tradición oral que existía antes y a la vez que ellos.

Crossan, constatando que el orden de los dichos de Jesús en esta obra, no sigue en nada al de los sinópticos concluye que si hubiera dependencia de ellos, encontraríamos mucho más la estructura misma sinóptica. Pero tales combinaciones y alteraciones eran habituales entre los autores cristianos del siglo II, especialmente entre los gnósticos. Grant observa que el grupo gnóstico conocido como los naasenos (que usó el Evangelio de Tomás) brinda un perfecto ejemplo de esta clase de combinación y redistribución de los textos: en un simple dicho de Jesús los naasenos mezclan Jn 6,53-56; Mt 5,20; 18,3; Jn 3,5; Mc 10, 38; Jn 8,21; 13,33.

Después de un minucioso recuento de las innumerables dependencias que delata este escrito respecto a los cuatro evangelios admitidos por la Iglesia, se pregunta Meier: "¿Es realmente concebible la existencia de una fuente cristiana primitiva que abarcara todas estas diferentes ramas de lo que luego fueron los Evangelios canónicos? ¿O es más plausible que el Evangelio

de Tomás mezclase materiales de los Evangelios de Mateo y Lucas, con posible uso también de Marcos y Juan? De las dos hipótesis, encuentro mucho más probable la segunda, sobre todo por lo que de esta tendencia a mezclar textos hemos visto en otros documentos cristianos del siglo II²⁶⁸.

5.- Resultados.

Para nuestro intento en pos de una cosecha de testimonios extrabíblicos sobre Jesús, el balance de los aportes que muchos críticos quieren espigar en los Apócrifos, resulta decepcionante. Nada sólido se puede obtener de allí.

Con todo, dadas las nociones de canon, libertad de diferentes tradiciones con que se habría manejado la Iglesia primera, la concepción del papel vigilante de la jerarquía (mal interpretada como represión injusta de voces discordantes) han servido para repasar puntos firmes de la historia de la tradición en lo tocante a los libros canónicos del nuevo Testamento.

SUMARIO

TESTIMONIOS EXTRABIBLICOS DE LOS DOS PRIMEROS SIGLOS SOBRE JESUS: PAGANOS, JUDIOS, APOCRIFOS

NOTICIA PRELIMINAR

I - PROEMIO.

- 1 - ESENCIAL DIMENSIÓN HISTÓRICA DE LA HUMANIDAD.
- 2 - LA HISTORIA, NOTA ESPECÍFICA DE LA RELIGIÓN JUDEO-CRISTIANA.
- 3 - JESUCRISTO CENTRO DE LA HISTORIA
- 4 - OBJETIVO DE ESTE ESTUDIO.
- 5- LA EXISTENCIA HISTORICA DE JESUS SEGUN TESTIMONIOS EXTRABIBLICOS.

A - Negadores de la historicidad de Cristo.

B - Vuelta a la sensatez: la historia de un viviente.

C - Bases sólidas para la existencia histórica de Jesús.

II - DOCUMENTOS PAGANOS.

1 - EL SILENCIO SOBRE CRISTO

2 - Rasgos comunes de los autores romanos que hablan de Cristo, el fundador de la secta cristiana.

3 – PLINIO EL JOVEN

A - El personaje.

B - Epistula 10, 96.

C - Comentario.

4 - PUBLIO CORNELIO TÁCITO.

A - El personaje.

B - Annales 15, 44,2-5.

C - Comentario.

5 - CAYO SUETONIO TRANQUILO.

A - El personaje.

B - Claudius, 25,4.

C - Comentario.

6 – LUCIANO DE SAMOSATA

A - El personaje.

B - De morte peregrini 11,13.16.

C - Comentario.

7 – MARA BAR SARAPIÓN

A - El personaje.

B - Carta de Mara bar Sarapión

C - Comentario

III - HISTORIADORES JUDIOS.

1 - Panorama general.

2 - Escritores judíos contemporáneos del primer cristianismo.

3 - TITO FLAVIO JOSEFO

A) El personaje.

B) Antiquitates judaicae 20, 200.

C) Comentario.

D) Antiquitates judaicae,18, 63 - 64

E) El problema de la autenticidad.

F) La hipótesis de la autenticidad

G) La hipótesis de la interpolación total.

H) La hipótesis del retoque.

I) Reconstrucción de una forma originaria neutral del "Testimonium Flavianum".

J) Conclusión sobre Flavio Josefo.

4 - THALLOS.

- A) El personaje.
- B) Julio Africano, *Historiae*, lib III
- C) Comentario

IV - REPERCUSIONES ACERCA DE JESUS EN LA LITERATURA RABINICA.

- 1 - Breve noticia sobre los escritos rabínicos
- 2 - ¿De qué crédito goza el Talmud?
- 3 - Carácter de las referencias talmúdicas a Jesús

V- TEXTOS AUTENTICOS SOBRE JESUS EN LA LITERATURA TANNAITA

- 1 - Trayectoria que se seguirá.
- 2 - Sabhedrín, 43 a - La muerte de Jesús.
 - A - Explicación de Hruby
 - B - Postura de Blinzler
- 3 - El Talmud y la cronología de la muerte de Jesús.
- 4 - Pesahím VIII,6 - Indulto a Barrabás
- 5 - ¿Qué puede aportar el Talmud en cuanto a la competencia del Sanhedrín, respecto a la pena capital, en tiempos de Jesucristo?
- 6 - Sanh 43 a - Los discípulos de Jesús.
- 7 - Tosefta, Hulin (= cosas profanas) II, 22. 23 - Poder taumatúrgico atribuido a Jesús.
- 8 - El apelativo "Ben Pantera" calificativo de Jesús
- 9 - ¿Darían pie los Evangelios a los comentarios judíos sobre la ascendencia ilegítima de Jesús?
- 10 - Textos falsamente relacionados con Jesús
- 11 - UNA VISION DE CONJUNTO

12 - CONCLUSION

VI- ¿CONSERVAN LOS EVANGELIOS APOCRIFOS DATOS FIABLES SOBRE JESUS?

1 - Situación actual al respecto

2 - El uso de los apócrifos

3 - Argumentos aducidos para justificar el recurso a los apócrifos.

A - Posible antigüedad de los Apócrifos.

B - Certeza histórica

C - Ortodoxia

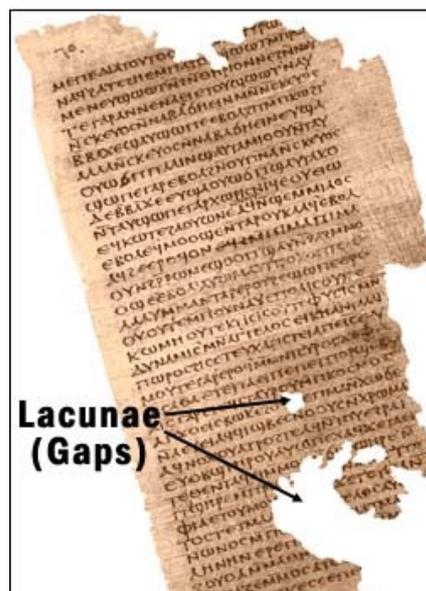
4 - Ejemplos destacados del uso de los apócrifos para la historia de Jesús.

A - Evangelios de Santiago, de la infancia de Tomás y de Pedro.

B - El Evangelio secreto de Marcos.

C - El Evangelio de Tomás

5 - Resultados



¹B. Pascal, Pensées, Paris (ed. Brunschvicg - Boutroux: 1908), n. 347.

²No valen contra estos datos los aforismos que se suelen esgrimir para resaltar ciertas constantes en el fluir histórico: "La historia se repite". "No hay nada nuevo bajo el sol" (Ecl 1, 9). "La historia es maestra de la vida"(Cicerón, De Oratore, I, 9). Los "corsi" e "ricorsi" (= flujos y reflujos) de la historia según G. B. Vico (Scienza nuova, Bari - 1942: 3ª ed - núms. 342 y ss.).

Baste tener presente, por de pronto, que "libertad" no es lo mismo que "capricho" y que, dentro de la cuota de sorpresa inherente a los actos del libre albedrío, es posible alguna probabilidad de pronóstico, aunque nunca equiparable al determinismo de las ciencias exactas.

Según el autor que ya hemos citado, "desde un punto de vista ontológico - psicológico, lo acumulado históricamente tiene la forma de hábito: no es una simple secuencia de actos que pasan, sino una secuencia de actos que, de algún modo, quedan: este "quedar" afecta a la facultad determinándola cualitativamente. Semejante determinación es el hábito, que no es algo yuxtapuesto, pues forma con la facultad un todo absoluto. El fundamento del hábito estriba en que las facultades específicamente humanas (las superiores y las inferiores que participan del status racional del hombre) no están determinadas unívocamente ("ad unum"), como las de los animales; precisamente esta apertura constituye la libertad trascendental. Para que tales facultades puedan 1 orientarse hacia "una" sola cosa, y 2 comportarse "bien" respecto de esa cosa, es preciso que recaiga sobre ellas una determinación cualitativa, que es lo que se llama hábito. El animal, en cambio, no necesita de hábitos: sus potencias están "ordenadas" y "fijadas" por la naturaleza misma"(J. Cruz Cruz, Filosofía de la historia, Madrid, 1956, 207).

J. L. Comellas (Historia - Guía de los estudios universitarios, Pamplona - 1977 - 41 - 42) advierte, a su vez: "Es indudable que la historia se repite. . . Y en esta repetición hay a veces cierta tendencia al ritmo. . . El hombre. . . es en el fondo siempre el mismo, y tiende a reaccionar de manera parecida ante parecidos estímulos. . . por ejemplo ante una dictadura, se provoca una tensión que acaba conduciendo a un sistema opuesto, igualmente desequilibrado (la anarquía). . . Hay como un oscilar del péndulo. . . El ciclo dictadura - anarquía, el clasicismo - romanticismo, el idealismo - pragmatismo, etc. son consecuencia de la tendencia del hombre al "cambio de posturas", porque toda postura prolongada le cansa y aburre. Pero de ahí a poder establecer ciclos fijos y perfectos, como si la historia fuese pura matemática, va un abismo".

No es nuestro cometido, pero, en cuanto al Eclesiastés y su "determinismo", se puede consultar: J. Vilchez, Eclesiastés o Qohelet, Estella (1994) 37 y 39; 160 - 172.

Con referencia a Vico, siendo él un convencido católico, sin embargo, según K. Löwith, "la concepción de Vico es. . . más bien clásica que cristiana. . . profundamente ambigua" (El sentido de la historia, Madrid, 1956, 152 y 153).

³S. Agustín, Confesiones, I, 1.

⁴Los dioses vienen a ser prototipos de fenómenos cósmicos o valores y defectos humanos: Eros, Afrodita, Astarté, representan al amor. Hermes al diálogo de los dioses con los hombres y al comercio de los hombres entre sí. Ares la guerra. Zeus, Shamash: el sol. Diana, Yareah: la luna.

Es conocido el empleo del "mito de Edipo" en el psicoanálisis freudiano: el personaje inmortalizado por Sófocles, perfila una inclinación de estable aparición en ciertas fases de la vida, o bien de malformaciones posteriores en las relaciones familiares.

⁵Ver: M. Eliade, "L'Histoire considérée comme Théophanie" en su obra: Le mythe de l'éternel retour, Paris (1949) 152 - 166. A. Lang, "La singularidad de la religión de Israel" en su obra: Teología Fundamental, Madrid (1966: 3ª ed.) 174 - 177. P. Grelot, "L'Histoire sacrée et le temps primordial"; "L'histoire sainte et le temps humain" en su obra: Sens Chrétien de l'Ancien Testament, Tournai (1962: 2ª ed.)113 - 114. R. Latourelle, Théologie de la Révélation, Bruges - Paris (1966: 2ª ed.) 418. Id. , A Jesús el Cristo por los Evangelios Salamanca (1982) 13. 21. 26. 28. "La Iglesia rechaza un cristianismo que no pase por la historia" (ibid., 108). H. Fries, Teología fundamental, Barcelona (1987) 155. 300. A Léonard, "La garantía de la historia" en su obra:

Razones para creer, Barcelona (1990), 138. 166.

Hay "en los dos Testamentos una valorización del género histórico, que no encuentra equivalente como justamente subraya la Divino Afflante Spiritu (EB, 558 - 559), en ninguna otra literatura religiosa" (P. Grelot, "La verità della sacra Scrittura" en: AA. VV., La "verità" della Bibbia nel dibattito attuale, Brescia (1968) 133.

"La justificación de nuestro interés en la naturaleza de la historia se debe a que la fe cristiana está basada en la historia. Si la fe cristiana fuera sólo asunto de ideas, entonces no se levantaría la cuestión. Hay muchos principios en filosofía y matemáticas que se dan meramente en el mundo de las ideas y están por entero divorciados de la historia. La verdad del teorema de Pitágoras es del todo independiente de si el teorema fue descubierto por Pitágoras o por algún otro. Las afirmaciones científicas no dependen para su validez de la persona particular que las formuló... El estudio de la historia de la ciencia o la matemática tiene poca importancia para la verdad o falsedad de las hipótesis científicas o matemáticas.

Para algunos pasa lo mismo con el Cristianismo. Esencialmente es enfocado como un sistema de ideas o una filosofía de la vida. En consecuencia su "verdad" no depende de ningún acontecimiento histórico. Así como la lección vehiculada por una parábola sigue siendo verdadera, prescindiendo de cualquier suceso particular. La enseñanza de Jesús sería igualmente verdadera, si algún otro la hubiera dado" (I. H. Marshall, Luke - Historian and Theologian, Exeter - 1984: 2ª ed. - 32 - 33).

⁶"Karl Lehmann nota con humor que, en su lengua, cuando alguien se ve metido en un asunto de forma inesperada o a contrapelo, se dice a veces: "Aparece como Poncio Pilato en el credo". Pero, si se reflexiona, esta mención del procurador romano nos es extremadamente preciosa, porque con ella se subraya en el corazón mismo de un credo sumamente sobrio, el enraizamiento esencial de la salvación cristiana en la historia y consiguientemente, la historicidad constitutiva de la revelación cristiana. Estamos, pues, muy lejos de un mito" (A. Léonard, *ibid.*, 146, citando a K. Lehmann, Je crois. Explication du Symbole des Apôtres Paris (1978) 48.

⁷Juan Pablo II, Tercio milenio adveniente, 6.

⁸Citado por D. Rops en: Qu'est - ce que la Bible?, Paris (1956) 2.

⁹Es verdad que ese "orden romano" era fruto de la férrea regulación, destinada a obtener eficaces resultados con la ferocidad de los legionarios. Recuérdese el discurso de Calgacus, general británico, antes de una batalla con las huestes de Cneo Julio Agrícola. Describió entonces la implacable maquinaria de dominio con que se manejaban los ejércitos del emperador: "Raptores orbis. . . ubi solitudinem faciunt, pacem appellant" (arrebatan por fuerza el orbe entero. . . lo que transforman en desierto lo llaman la paz" (Cornelio Tácito, Vita J. Agricolae, 30).

¹⁰Ver más adelante: nota 27.

¹¹Tanto, que se la suele dividir en los siglos anteriores o posteriores a Cristo. "Los dos mil años del nacimiento de Cristo - prescindiendo de la exactitud del cálculo cronológico - representan un Jubileo extraordinariamente grande no sólo para los cristianos, sino indirectamente para toda la humanidad, dado el papel primordial que el cristianismo ha jugado en estos dos milenios. Es significativo que el cómputo del transcurso de los años se haga casi en todas partes a partir de la venida de Cristo al mundo, la cual se convierte así en el centro del calendario utilizado hoy" (Juan Pablo II, *ibid.*, II, 15).

¹²Así, no hay rastro de esta problemática en los dos tomos de R. Garrigou - Lagrange, De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita, Torino - Roma (1950: 3ª ed.).

Una obra más reciente (A. Lang, Teología Fundamental - La misión de Cristo, Madrid - 1966 -) incluye ya unas pocas páginas al respecto (I, 220 - 226). El benedictino Brasileño C. Folch Gomes, aunque el libro que citamos es un compendio de toda la teología, no deja de conceder un lugar proporcionalmente relevante al tema: "Preâmbulo histórico - crítico. A historicidade de Jesus Cristo" en su obra: Riquezas da Mensagem Cristã, Rio Do Janeiro - 1981 -56 - 70).

Un tratado todavía más cercano concede ya mucho más espacio y análisis a estos datos: S. Pié i Ninot, Tratado de Teología Fundamental - "Dar razón de la esperanza" (I Pe 3, 15), "Testimonios extrabíblicos" (*ibid.*, 213 - 235) Salamanca (1994).

¹³L. De Grandmaison, Jésus Christ, sa personne, son message, ses oeuvres, Paris (1929; 9ª ed.) I, 8 - 16. L. - Cl. Fillion, Vida de Nuestro Señor Jesucristo, Madrid - Buenos Aires - 1947: traducida de la 9ª ed. francesa. La primera fue de 1921) I, 13 - 29. F. Prat, Jesucristo - Su vida, su Doctrina, su Obra, México (1956: 1ª ed. francesa de 1933) I, 1 - 10. G. Ricciotti, Vida de Jesucristo, Barcelona (1944: traducción de la 4ª ed. italiana de 1948) 99 - 113. D. Rops, Jesús en su tiempo, Barcelona (1960) 7 - 16.

Es obvio que no pretendemos ser exhaustivos, sino referirnos a los estudios que han estado más al alcance de la mano.

¹⁴Nomenclatura que parte de la obra de M. Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus, (1892). Pero el fondo de esta postura crítica proviene de H. S. Reimarus (1694 - 1768), que durante su vida realizó unos estudios críticos que le parecieron tan audaces y que resultarían tan contraproducentes para la época, que no se animó a publicarlos. Los descubrió más adelante G. E. Lessing, que los dio a la luz en siete fascículos: Wolfenbütteler Fragmente eines ungenannten. Uno de tales estudios llevaba el título: "Vom dem Zwecke Jesu und seiner Jünger". Sostenía allí que Jesús se concibió como un mesías político que soñó establecer un reino temporal y con liberar a los judíos del yugo extranjero. Después de su fracaso, los discípulos, decepcionados, crearon la figura de Jesús que nos transmiten los evangelios, inventaron su resurrección, etc.

A esta altura, nos encontramos todavía con la admisión de la existencia real de Jesús, muy distinta a la que presentan los Evangelios, pero anclada todavía en la historia.

R. Bultmann llevaría a su expresión más radicalizada y extrema estas tesis. Jesús existió, sin la menor sombra de duda (ver nota 27), pero a la manera de un "noúmenon" kantiano, cuya existencia se admite, pero que es declarado incognoscible, ya que sólo tenemos acceso a los fenómenos producidos por el kerygma primitivo, que lejos de conducirnos al Jesús histórico (un "judío" que no tiene relevancia para la fe), nos eleva a un Cristo exaltado, el único al que se debe una entrega existencial absoluta.

¹⁵Ver: M. Lepin, Le Christ Jésus. Son existence historique et sa divinité, Paris (1929) 14.

Contemporáneo de C. F. Dupuis y defensor de las mismas ideas respecto a Cristo ha sido C. F. Volney, conde de Chasseboeuf, que en su obra, Les ruines, ou méditations sur les révolutions des empires (1791: en castellano fue conocida como: Las ruinas de Palmira), sostiene que los males de la humanidad provienen de haberse ésta alejado de la primitiva religión natural, para entregarse a los mitos. Pasando revista a éstos últimos, coloca entre ellos a Jesucristo.

¹⁶Así ridiculizó estas pretensiones pseudocientíficas J. B. Pérès, Comme quoi Napoléon n'a jamais existé, Paris (1827)

¹⁷Discípulo de la "Tübingerschule", fundada por F. C. Baur (1792 - 1860). Para este grupo de investigadores los criterios inspiradores de la búsqueda histórica de Jesús estaban dictados en gran parte por presupuestos filosóficos e ideológicos, pese a la declarada intención de imparcialidad historiográfica de los autores. No causa asombro alguno, que en este clima cultural, bajo el influjo de la filosofía hegeliana, un espíritu inquieto como B. Bauer, maestro y hasta cierto punto colaborador después del joven K. Marx, llegara a las extremas consecuencias de la crítica radical a los evangelios.

Su extremismo fue combatido por el mismo Marx (La Sagrada Familia: Crítica de la crítica crítica -1845), no por sus negaciones religiosas, sino porque su crítica corrosiva atacaba también a la "lucha de clases" como factor explicativo para la historia de las opresiones histórico - religioso - económicas del proletariado.

¹⁸Su publicación al respecto fue: Christus und die Cäsaren (1877).

Sobre este autor, ver noticias sintéticas en: "Bauer, Bruno" en: J. Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía, Madrid (1980) 297 - 298. Con mayor detención respecto a nuestro problema: A. Schweitzer, Investigación sobre la Vida de Jesús, Valencia (1990), 203 - 222.

¹⁹A. Kalthoff, Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie, Leipzig (1902), Die Entstehung des Christentums (1904). En la misma línea K. Kautsky, Der Ursprung des Christentums, Stuttgart (1908) y hace

cincuenta años P. Alfaric (*Origines sociales du christianisme*, Paris - 1959 -), quien combina todas las hipótesis de los mitólogos, que hemos mencionado brevemente, con la teoría general, según la cual el cristianismo debería su origen a un movimiento social de pobres y esclavos. Construyó así una "Summa" sobre los orígenes del cristianismo. Si bien no rechaza formalmente la historicidad de Jesús, esta negación es el punto de partida y la conclusión necesaria de su monumental ensayo de explicación del cristianismo como producto de un sincretismo oriental y helénico.

²⁰A. Drews, *Die Christusmythe*, Iena (1909). Ya antes: B. Smith (1906) y J. M. Robertson (1910). Ver: M. Lepin, *ibid.*, 17.

²¹P. L. Couchoud, *Le mystère de Jésus*, Paris (1924).

²²Con lo cual los enigmas no son disipados, antes bien rodeados de una más densa niebla. Porque, de la invención humana se puede esperar algo coherente, mientras que suponer que un "sueño" haya sido el origen de un cuerpo de vida y doctrina como el cristianismo, equivale a conceder mayor relieve al efecto que a su causa, hacer provenir lo más de lo menos, la armonía de un mundo de ilusión.

²³W. Trilling, *Jésus devant l'histoire*, Paris (1968) 13.

Anota, sin embargo, que la obra del ya citado B. Bauer tuvo su cuarto de hora de celebridad y fuerza de penetración, sobre todo en Alemania, obteniendo una amplia popularidad por la ruidosa controversia suscitada por el libro ya recordado de A. Drews (*ibid.*).

²⁴Añadimos: al presente hace 69 años.

²⁵W. Trilling, *ibid.*, 14 - 16, citando a R. Bultmann: *Jesus*, Berlin (1926) 16 s.

J. Leipoldt (*Hat Jesus gelebt?*, Leipzig - 1920 - 47) un científico realista comentaba: "Con los medios empleados por Drews, yo me arriesgaría a demostrar que el emperador Augusto no ha existido y que el origen del imperio es puramente mítico".

J. Jeremias, (*Hat Jesus Christus gelebt?* Leipzig - 1911 - 3 - 4) y J. Gnllka (*Jesús de Nazaret*, Barcelona - 1993 - 19) recuerdan la conversación de C. M. Wieland (poeta y literato alemán 1783 - 1813, llamado "el Voltaire alemán") con Napoleón en Weimar (6 y 7 de octubre de 1808). El emperador, que disertaba sobre las mayores influencias en la historia universal, a un momento dado, comentó en voz baja al escritor: "Por otra parte todavía se preguntan muchos seriamente si Jesucristo ha existido". Wieland, que hasta ese momento se habría contentado con escuchar atentamente, respondió con vivacidad: "Sé muy bien, Majestad, que algunos insensatos dudan de ello, pero me parece tan absurdo como querer dudar de la existencia de Julio César o de la de Vuestra Majestad".

²⁶E. Schillebeeckx, *Jesús - La historia de un viviente*, Madrid (1981).

²⁷El "Discovery Channel", por ejemplo, con un aparato deslumbrante de documentación arqueológica y artística, así como mediante la intervención de aplomados profesores de renombradas universidades, suele sembrar interpretaciones distorsionadas sobre la fe cristiana, que nadie cuestiona y fácilmente pueden ir empapando las mentes de muchos creyentes indefensos.

²⁸Trilling remite aquí al editorial: "Der Erwählte", en: *Der Spiegel*, N 12 / 52 del 24 de diciembre de 1958, 42 ss.

Justamente (añadimos) en torno a las grandes fiestas cristianas (Navidad - como pasa en el editorial de *Der Spiegel* o Pascua) no suelen faltar artículos o programas "eruditos", que tienden sutiles o densos velos de incertidumbre sobre lo que se celebra en esas oportunidades.

²⁹W. Trilling, *ibid.*, 16 - 17.

³⁰R. Latourelle, *A Jesús el Cristo por los Evangelios - Historia y hermenéutica*, Salamanca (1982) 208

³¹J. De Vries, *ibid.*, 290.

Tal convergencia proveniente de tan diversos frentes (autores de opuestas tendencias políticas o doctrinarias; descubrimientos arqueológicos, que muchas veces sólo después de siglos vienen a encajar con las descripciones de los escritores de la antigüedad), debería ser explicada, o bien por la casualidad, que nada aclara y lo embrolla todo mucho más, pues del desorden (ausencia de razones explicativas = casualidad) surgiría la concertación de causas, o sino por los hechos mismos a los que apunta unánime y coherentemente una pluralidad de factores.

La hipótesis de una conjura para crear una coincidencia engañosa de indicios, ha de ser también descartada. "De no haber existido esa realidad (atestiguada desde diversos ángulos) la única explicación es que la imagen de los hechos históricos en cuestión fue creada para producir la falsa apariencia de estos hechos, es decir, que se trata de una falsificación intencionada; los testimonios escritos, si proceden de los autores a quienes se atribuyen, deberían haber sido escritos de común acuerdo para engañar a la posteridad, o si no son genuinos, tendrían que ser falsificaciones de tiempo posterior atentísimamente combinadas; los restos aparentes deberían ser también falsificaciones" (J. De Vries, *ibid.*, 291).

Cuando se producen semejantes fraudes, alguna hilacha siempre los denuncia. Así S. Justino (hacia el 150) en su Apología del Cristianismo (caps 35 y 48), alude dos veces a las "Actas de Pilato", sin que, según su texto, pueda comprenderse si las conoció o si, más bien las supuso. Cincuenta años después Tertuliano, consideró que la frase de Justino equivalía a una afirmación y declaró que el proceso y el acta de ejecución de Jesús fueron remitidos por Pilato a Tiberio (Apologeticum, caps 5 y 21). En el siglo IV, unos piadosos falsificadores, como hubo muchísimos, inventaron este documento, pero se equivocaron, ubicando a Pilato bajo el emperador Claudio en lugar del de Tiberio.

³²En su nota 30, aclara: "Al decir "independiente", me refiero a la información sobre Jesús de Nazaret que no está tomada de documentos cristianos, conocidos directa o indirectamente, o que no es una reacción contra los mismos".

³³J. P. Meier, Un judío marginal - Nueva visión del Jesús histórico: Las raíces del problema y de la persona, Estella (1998) 113.

Acudiendo después a una autoridad judía, sumamente honesta y libre de prejuicios, ya a favor del judaísmo, ya contra el Evangelio, argumenta: "No fue un apologeta cristiano arbitrario, sino el gran erudito judío Joseph Klausner, quien escribió a comienzos del siglo XX que las poquísimas referencias del Talmud a Jesús son de escaso valor histórico "dado que tienen más carácter de vituperio y polémica contra el fundador de una facción odiada que de información objetiva y de valor histórico" (cita aquí: Klausner, Jesus of Nazareth, 18 - 19). Después, en referencia, al único pasaje talmúdico que sería admisible, reitera: "A fin de cuentas, no hay aquí nada que no conociésemos por los Evangelios, y muy probablemente el texto talmúdico se limita a reaccionar contra la tradición evangélica" (*ibid.*, 117).

³⁴Por ejemplo (anticipando nuevamente), en lo que se refiere a los milagros de Jesús, que los rabinos no niegan, sino que presentan como actos de magia, en la misma actitud que adoptaron sus antepasados en época de Jesús (Mt 12, 14).

Así es como R. Latourelle, aplicando los criterios de historicidad a los milagros de Jesús, acude al argumento, según el cual, ni sus adversarios pueden negarlos: "De hecho, nadie, ni Herodes ni los compatriotas de Jesús, ni sus enemigos más encarnizados, parece que hayan negado que Jesús haya realizado prodigios. Se objeta no su actividad de exorcista y de taumaturgo, sino la autoridad que él reivindica apoyándose sobre ella. . . En fin, un texto del Talmud babilonio (Sanedrín, 43a) hace alusión a la actividad taumatúrgica de Jesús (...sigue la cita, que será tratada con mayor detalle en su lugar...). Así, la tradición talmúdica, que ha conservado el recuerdo de la muerte violenta de Jesús, la atribuye a su obra de "magia". Alusión evidente a la actividad taumatúrgica de éste" (Miracles de Jésus et théologie du miracle, Montréal - Paris - 1986 - 75 - 76).

³⁵Para este párrafo introductorio nos guiamos (con algún añadido) por: D. Rops, Jesús en su tiempo, Barcelona (1960) 8 ss. También en: D. Rops, "¿Por qué los contemporáneos no dijeron nada de Jesús?" en: D. Rops (y colaboradores), Las fuentes de la vida de Jesús, Andorra (1963), 13 - 14.

³⁶Algunos, hasta en la actualidad, achacan a Lucas un despiste respecto a "Lisania, tetrarca de Abilene" (Lc 3, 1). Así, por ejemplo, el muy reciente: F. Bovon, El Evangelio de San Lucas, Salamanca (1995) 243. En cambio, J. Fitzmyer, apunta que "Flavio Josefo hace algunas referencias un tanto vagas a "Abila, perteneciente a Lisanio" (Ant. XIX, 5, 1, n. 275), o a "Abila que había pertenecido a la tetrarquía de Lisanio" (Ant XX, 12, 8, n. 138), o al "reino de Lisanio" (Bell. II, 11, 5, n. 215; II, 12, 8, n. 247). . . También parecen sugerir esa misma conclusión dos fragmentos de inscripciones griegas en los que se menciona a "Lisanio el tetrarca" (CIG, 4521 y 4523)" (El Evangelio según San Lucas - Traducción y comentario, Madrid - 1987 - I, 309. Si bien el mismo Fitzmyer

agrega: "en uno de esos fragmentos se habla incluso de otro Lisanio. . . (de modo que) no hay manera de identificar al Lisanio del que habla Lucas con cualquiera de esos personajes (ibid.), así y todo queda en pie que algún personaje de este nombre y en el territorio de Abilene le sirvió a Lucas de punto de referencia cronológico para ubicar la actividad de Juan el Bautista. En igual sentido: L. Sabourin, L'Évangile de Luc - Introduction et commentaire, Roma (1985); I. Howard Marshall, The Gospel of Luke - A Commentary on the Greek Text, Exeter (1978), 134.

³⁷J. M. André y A. Hus, La Historia en Roma, Buenos Aires (1975) 152. "La campaña de Judea es sólo esbozada (Historiae, V, 10 - 13": ibid., 148). "La gran lección que se desprende de la obra (de Tácito) es un tratado de las virtudes para uso de la aristocracia. La crónica política es continua y la crónica exterior episódica; los otros dos centros de interés de la analística, la historia religiosa y la historia económica, pasan a segundo plano" (ibid., 159). "Tácito (es) un historiador eminentemente cívico, urbano, e interesado primariamente en los aspectos morales de la historia... Ante los pueblos extranjeros también se muestra Tácito como un puro romano: cree en el destino imperial de Roma, llamada a ejercer la ley del más fuerte. . . Su sentimiento de superioridad se acentúa especialmente al tratar de los griegos y de los reyes orientales. Los primeros le parecen gentes sin profundidad moral, y aunque Tácito no compartiera la dura opinión de Pisón sobre los atenienses, tampoco parece probable que sintiera por ellos el mismo aprecio que su admirado Germánico. Frente a los déspotas orientales siente Tácito el característico menosprecio del viejo romano ante lo que considera inmoral y decadente" (J. L. Moralejo, "Introducción" a: Cornelio Tácito, Anales, Madrid - 1979 - 13 - 14 y 19 - 20).

Por otro lado, se ha de tomar nota de la respuesta que J. Weiss ofrece a la objeción que esgrime la menguada cosecha de datos que se puede seleccionar de los historiadores antiguos: "¿Cuáles son, pues, estos numerosos cronistas romanos, que tanto se habría hojeado, buscando en vano un testimonio? A la verdad, ellos no existen, porque toda la tradición literaria sobre el antiguo Imperio se ha perdido, salvo Tácito y Suetonio. Nosotros no podemos, por lo tanto, saber si y en qué medida los historiadores romanos antiguos han juzgado al cristianismo y a la persona de Jesús dignos de ser mencionados" (Jesus von Nazareth. Mythos oder Geschichte?, Tübingen - 1910 -, 86).

En páginas anteriores había observado: "Entre todos los acontecimientos de la historia romana durante estos decenios, la ejecución del carpintero de Nazareth era por cierto el menos importante para todos aquellos que tomaron parte en ella oficialmente; desaparecía completamente entre los innumerables suplicios infligidos por la administración provincial romana. Si algún acta oficial hubiera hecho mención de ella, significaría el más maravilloso azar del mundo. Por lo tanto, no podemos esperar ninguna notificación sobre ella sino por parte de aquellos que tuvieron algún interés personal en Jesús. Por lo tanto, no es asombroso, sino, al contrario del todo natural, que nuestras tradiciones no provengan más que del ámbito cristiano. Y cuando otros medios se volvieron atentos a Jesús, ya no había más posibilidad para aprender sobre él fuera de lo que era conocido en las comunidades cristianas" (ibid., 24).

³⁸R. Penna, Ambiente histórico - cultural de los orígenes cristianos - Textos y comentarios, Bilbao (1994) 322.

³⁹Así, Suetonio (el último escritor en el tiempo) referirá acontecimientos relacionados con noticias del Nuevo Testamento más antiguas que las que ofrece la documentación anterior a él. Es decir: Suetonio (70-130 cuyo: De vita Caesarum, se sitúa entre el 117 y el 122) da cuenta de la expulsión de Roma, decretada por Claudio contra los judíos (probablemente en torno al 49. Ver un eco de esta medida imperial en Hech 18, 2).

Tácito (55 / 56 - 120, que compuso sus Anales entre el 116 y el 117, contemporáneo de Suetonio, pero nacido unos 20 años antes y que terminó su obra un año antes o en el siguiente al que Suetonio empezaba la suya), refiere acontecimientos posteriores a los recordados por Suetonio para el 49: el incendio de Roma por instigación de Nerón (el 19 de julio del 64).

Por fin, Plinio el joven, que escribe su carta - consulta el 111, da cuenta de la impresión que le causaban cristianos contemporáneos suyos.

O sea: el escrito más antiguo (Plinio) da las noticias más recientes, mientras que el documento más cercano a nosotros (Suetonio) rescata las más antiguas. En el medio, Tácito también comunica sucesos que se colocan en la

mitad de la cronología en cuestión.

⁴⁰Nuestras principales fuentes de información para los siguientes desarrollos son: W. Trilling, Jésus devant l'histoire, Paris (1968) 67 - 81. R. Penna, Ambiente histórico - cultural de los orígenes cristianos, Bilbao (1994) 303 - 332. G. Theissen y A. Merz, El Jesús histórico, Salamanca (1999), 83 - 110. Indicaremos en el curso del trabajo otros autores.

⁴¹Es esta precariedad de nuestras fuentes una de las bases en que se funda J. P. Meier, para presentar a Jesús como "un judío marginal". "Cuando buscamos referencias acerca de Jesús en escritos no canónicos del siglo I o II d. C., nos sentimos al principio desilusionados por la falta de ellas. Tenemos que recordar que los judíos y los paganos de ese período, si de algún modo eran conscientes de la aparición de un nuevo fenómeno religioso, conocerían más el naciente grupo de los llamados "cristianos" que a Jesús, su supuesto fundador. Algunos de aquellos escritores, al menos, habían tenido contacto directo o indirecto con cristianos; pero ninguno de ellos lo había tenido con el Cristo que los cristianos adoraban. Esto simplemente viene a recordarnos que Jesús era un judío marginal que dirigía un movimiento marginal en una provincia marginal del vasto Imperio romano. Lo asombroso sería que algún erudito judío o pagano hubiera tenido algún conocimiento de él o lo hubiese mencionado de algún modo en el siglo I o en la primera parte del II. Pues bien, sorprendentemente hay cierto número de posibles referencias a Jesús, aunque la mayor parte están plagadas de problemas en cuanto a la autenticidad y a la interpretación" (Un judío marginal - Nueva visión del Jesús histórico - Las raíces del problema y de la persona, Estella - 1998 - 79).

El hecho paradójico de la escasa notoriedad para sus contemporáneos de quien, sin embargo, cambiaría a fondo el curso posterior de la historia, es regularmente destacado por los diferentes autores. El título muy gráfico, empleado por Meier, para señalar esta situación, no es sin embargo tan novedoso. Ya había sido empleado 30 años antes, para designar a los primeros cristianos perdidos en el océano imperial, por K. Hruby, en un curso que diera en el Pontificio Instituto Bíblico: "En Babilonia, sede de la más antigua, grande e importante diáspora judía. . . el cristianismo seguirá siendo todavía durante siglos un fenómeno marginal que, con frecuencia no llegará al nivel de la conciencia de los grandes maestros que allí enseñan. . . Resulta de esta investigación (en los escritos rabínicos antiguos). . . que el cristianismo ha permanecido para el judaísmo y durante muchos siglos, una realidad marginal" (subrayado por el autor, en: Les chrétiens et le christianisme dans les documents de la littérature rabbinique ancienne, Rome - 1970 - ad usum privatam auditorum P. I. B., 2 y 59).

⁴²Tal vez en Plinio se pueda conjeturar algún titubeo favorable a los cristianos, como se indicará más adelante.

⁴³En los territorios gobernados por Roma había "religiones licitae" e "illicitae". Las creencias judías eran admitidas desde Julio César (Flavio Josefo, Antiquitates judaicae, XIV, 185 - 216) y también Augusto (Filón, Legatio ad Caium, 154 - 158). Pero ya Cicerón recordaba que "*separatim nemo habessee deos*" (= nadie ha de tener dioses por cuenta propia. De legibus, 11, 8).

Es digno de nota el siguiente apunte de D. Rops: "A veces se ha preguntado por qué Plinio, que había sido pretor en Roma, es decir, justicia mayor, sintió la necesidad de hacer tantas preguntas a propósito de los cristianos ¡si tuvo que haber visto muchos en Roma! Y parece que su carta significa sobre todo que, por haberlos estudiado mejor en Asia Menor, ya no compartía las odiosas ideas que con respecto a la secta cristiana corrían por la Ciudad Eterna" (Jesús en su tiempo, 11, n.1).

⁴⁴J. P. Meier, *ibid.*, 112. Ya había expresado: "A menudo son mencionados Suetonio, Plinio el Joven y Luciano a este respecto, pero en realidad ellos se limitan a contar algo sobre lo que hacen o dicen los primitivos cristianos; no nos proporcionan testimonios independientes relativos al mismo Jesús" (*ibid.*, 111).

Reiterará su postura más adelante (159): "El resto (excluyendo a Tácito) de los autores paganos grecorromanos (Suetonio, Plinio el Joven, Luciano de Samosata) no ofrecen ninguna información temprana e independiente acerca de Jesús. Así, pues, para todos los efectos prácticos, nuestras fuentes tempranas e independientes de conocimientos sobre Jesús se reducen a los cuatro Evangelios, unos pocos datos diseminados en otras partes del NT y Josefo".

⁴⁵R. Fabris, Gesù di Nazareth - Storia e interpretazione, Assisi (1983) 50.

⁴⁶Inmediatamente antes (Ann XV, 37) fue descrito el escandaloso banquete público, que finaliza de esta forma: "Nerón, deshonrado por todos los medios lícitos e ilícitos, no había omitido infamia alguna que pudiera corromperlo más; pero todavía, pocos días después, se casó en ceremonia solemne con uno de aquel rebaño de gente infecta; se llamaba Pitágoras. Se impuso al emperador el velo nupcial y se hizo comparecer a quienes hacían los auspicios; hubo dote, lecho conyugal y luminarias nupciales; en fin, pudo contemplarse cuanto incluso en una mujer cubre la noche".

Disfrazada de pretensiones artísticas sigue la explosión de bestial atrocidad que tuvo por efecto la conflagración de la ciudad.

⁴⁷En los pasajes anteriores se da cuenta de los subsidios que Nerón había ido otorgando para la espléndida reconstrucción.

⁴⁸Los "*horti Neronis*" estaban situados en la colina vaticana y en el vecino circo de Cayo (Calígula), en cuyo centro se erigía el obelisco egipcio situado actualmente en la Plaza de S. Pedro.

⁴⁹Plinio, *Historia naturalis*, 17, 1.

⁵⁰Suetonio, *Nero*, 38 - 39.

⁵¹Dión Casio, *Historia*, 60, 46.

El mismo relato de Tácito da a entender que, detrás de todo aquel desastre estaban actuando unas órdenes que muchos se encargaban de llevar adelante: "Nadie se atrevía a luchar contra el incendio ante las repetidas amenazas de muchos que impedían apagarlo, y porque otros se dedicaban abiertamente a lanzar teas vociferando que tenían autorización, ya fuera por ejercer más libremente la rapiña, ya fuera porque se les hubiera ordenado" (Ann 15, 39).

⁵²J. P. Meier, *ibid.*, 109 - 110.

⁵³En su nota 7, precisa Meier lo siguiente: "La mención del vulgo hace posible que Tácito originalmente escribiese "*Chrestianos*" y "*Chrestus*", una confusión común entre los paganos de los primeros siglos, dado que, en griego, las vocales e e i habían llegado por aquel tiempo a sonar idénticas ("itacismo"). Sin embargo, como su amigo Plinio el Joven, probablemente Tácito había conocido directamente cristianos en su época de procónsul de Asia (o sea, Asia Menor occidental) en 112 - 113 d.C. Por eso es probable que supiese la forma correcta del nombre y su grafía. Pero Harald Fuchs ("*Tacitus über die Christen*": *Vigiliae Christianae*, 4 - 1950 - 65 - 93) sugiere que Tácito resalta conscientemente la pronunciación "*Chrestianos*" por parte del vulgo, y que a la vez juega con el significado radical de la palabra griega *ἱερός* (bueno, amable, benévolo) yuxtaponiendo "*Chrestianos*" con la descripción "odiados por sus abominables crímenes". Acepta esta idea Carlo M. Martini, "*Il silenzio dei testimoni non cristiani su Gesù*": *La Civiltà Cattolica*, 113 / 2 (1962) 341 - 49, esp.344 n.10".

⁵⁴La nota 8va. recuerda: "Como sabemos por la inscripción hallada en Cesarea Marítima (o Cesarea de Palestina) en 1961, Poncio Pilato tenía el título de "prefecto", no el de "procurador" en la época en que gobernó Judea. Durante los reinados de Augusto y Tiberio, los gobernadores de Egipto y Judea eran de categoría ecuestre (no senatorial) y normalmente ostentaban el título de "prefecto", que implicaba funciones militares, mientras que el título de "procurador" entrañaba más el cargo de administrador económico y (cada vez en mayor medida) el de agente personal del emperador. Sin embargo, en la práctica, la diferencia entre prefecto y procurador probablemente no significaba mucho en una provincia remota como Judea, y no es imposible que, al hablar de ese funcionario, la gente dijese imprecisa e indistintamente "el prefecto" o "el procurador". Por tanto, no resulta sorprendente que ni Tácito ni Filón ni Josefo hagan uso invariable de ambas palabras. Ahora bien, técnicamente, la inscripción de Cesarea Marítima muestra que el título oficial de Pilato era prefecto... A menos que gratuitamente supongamos que el título de Pilato fue cambiado durante el tiempo que él permaneció en el cargo, debemos concluir que estrictamente hablando, Tácito está equivocado cuando llama a Pilato procurador; una vez más, el estado de cosas de una época posterior (el cargo de gobernador fue elevado al rango de procurador probablemente durante el reinado del emperador Claudio) se retroproyecta inintencionadamente a un período anterior. La razón por la que Claudio cambió el título de gobernador de Judea no está del todo clara".

⁵⁵La nota 11 llama la atención sobre lo siguiente: "Nótese el orden de las afirmaciones y la elección de verbos y construcciones gramaticales similares en Anales 15, 44: Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis ADFECIT...Christus...supplicio ADFECTUS ERAT...aut crucibus ADFIXI..."

⁵⁶No pasará lo mismo con la noticia que leeremos en Suetonio (que escribe hacia el 120, casi contemporáneamente con Tácito). Hablando todavía de los tiempos de Claudio, mencionará una revuelta entre

"los judíos" atizada por "Chrestos". Ubica a Cristo entre los pobladores judíos de Roma.

⁵⁷La persecución contra los cristianos bajo Nerón es mencionada también por Suetonio (Nero, 16, 2), pero independientemente del incendio de Roma: "Se procedió con penas de muerte contra los cristianos, una secta que se había entregado a una nueva y peligrosa superstición". Suetonio refiere esta medida de Nerón en el apartado que recoge los hechos loables del tirano, no en la sección posterior dedicada a sus crímenes.

⁵⁸Tácito, Historiae, 5, 4. Más adelante el pueblo judío es llamado "teterrima gens" (=gente detestabilísima: *ibid.*, 5, 8).

⁵⁹Sintetizamos a J. P. Meier, *ibid.*, 111.

⁶⁰Por ejemplo A. V. Harnack.

⁶¹Valga una por todas: Josefo recuerda el nombre propio: Jesús. Tácito toma un título "Cristo" por el nombre. Sea lo que sea, dadas las perspectivas de dos historiadores escribiendo en Roma al final del siglo I y a comienzos del II, las innegables similitudes, que entre ellos se dan, no son tan llamativas como para probar la dependencia literaria de Tácito respecto a Josefo. Ambos recogían lo que al respecto se comentaba en el ambiente.

⁶²C.M.Martini trae a la consideración hasta qué punto Plinio atestigua toda la información que estaba dispuesto a ofrecer a Tácito para su obra histórica, como se puede comprobar, en particular en Plinio, Epistolarum liber VI, 16: "Tú (Tácito) quieres que te narre la muerte de mi tío (Plinio el Viejo) para transmitirla a la posteridad lo más verídicamente que sea posible. Te lo agradezco; pues bien sé, en efecto, que su muerte, divulgada por ti, tendrá gloria impercedera...".La carta termina así: "Te he referido todo aquello a lo que asistí yo mismo y que oí enseguida, en el momento en que se recuerdan exactamente las cosas. Tú elegirás lo que es más importante" ("Il silenzio dei testimoni non cristiani su Gesù" en: La Civiltà Cattolica, 113 (1962) 344 y n.14).

⁶³D. Rops, *ibid.*, 12.

⁶⁴ Discuten los autores la fecha del decreto de Claudio. Dado que la llegada de Pablo a Corinto es anterior "un año y seis meses" (Hech 18, 11) a su comparación ante el proconsul Galión, cuyo mandato es uno de los sucesos mejor fechados en el Nuevo Testamento y ha de ser colocado entre el 50 y el 51, se supone que el encuentro de Aquila y Priscila con el Apóstol debería haber ocurrido en el 49. Así lo deduce, por ej. el cronógrafo cristiano español del siglo V Orosio (Historiae adversus paganos, VII, 6, 15), quien conoce el pasaje de Suetonio. Pero, un historiador grecorromano, Dión Casio, refiriéndose también a una medida antijudaica de Claudio, la sitúa en el año 41 (Historiae Romanorum, LX, 6, 6). Con todo, parece que se tratara de una disposición diferente al decreto de expulsión, pues refiere: "Porque habría sido difícil expulsarlos de la ciudad sin un tumulto, no los expulsó, sino que les prohibió que se reunieran". Esta es la prohibición que Dión Casio coloca en el 41. A nuestros fines, se plantea entonces la cuestión de saber a cuál de estas fechas (41, según Dión Casio o 49 en opinión de Orosio) se refiere la noticia que consigna Suetonio sobre el tumulto provocado por Cresto.

Hay quien sostiene que Dión Casio, lejos de negar la expulsión de los judíos, más bien la supone, ya que piensa que Claudio, dadas las dificultades - temor de sublevación - , habría cambiado su primera resolución más drástica, de mandarlos al destierro, adoptando la simple prohibición de sus reuniones (K.Lake, en: F.Jackson and K. Lake, The Beginning of Christianity, London - 1933 - V, 459).

Otros distinguen varios períodos en la política de Claudio respecto a los judíos. Al comienzo de su reino fue más bien favorable a los mismos. El dato está confirmado por la carta de Claudio a los alejandrinos, fechada el año 41. Se refiere al restablecimiento de la coexistencia pacífica entre helenistas y judíos (el texto en: R.Penna, 273 - 274). A una ordenanza similar se referiría el recuerdo de Dión Casio: el emperador les había permitido el derecho de ejercer su religión en comunidades separadas, pero no agrupadas (así: E.Haenchen, Die Apostelgeschichte, Göttingen - 1968 - 58). M.J.Lagrange distingue dos decretos: uno que, al comienzo de su reinado habría sido liberal (a éste aludiría Dión Casio) y otro posterior, más duro, del año 49, atestiguado por Suetonio y los Hechos de Lucas (M. J. Lagrange, Épître aux Romains, Paris - 1950 - XXI - XXII). Lucas se referiría al segundo del 49.

Recientemente, H.Ponsot ("Les Pastorales seraient - elles les premières lettres de Paul?" en: Lumière et Vie, XLVIII - 1997 - 83 - 84), partiendo de un análisis literario de Hech 18, encuentra el modo de distinguir lo que Lucas ha fusionado (como suele hacer, por ej. en: 11, 27 - 30 + 12, 24 - 25: viaje de la colecta unido al martirio de Santiago).

He aquí los análisis de Ponsot: "Una lectura rápida de Hech 18, 1 - 17 deja entender que el edicto de Claudio, que provocó la venida a Corinto de Aquila y Priscila, por una parte, y la comparecencia de Pablo ante Galión, por la otra, se sucedieron en un año y medio de intervalo (v.11).

J. Taylor recientemente ha puesto en duda esta lectura (J. Taylor, Les Actes des deux Apôtres - Commentaire historique - Ac 9, 1 - 18 - 18, 22, Paris - 1994 - 325 - 326), subrayando que con el v.12 Lucas evocaba una etapa distinta de la vida de Pablo, "al momento en que" Galión era procónsul de Acaya. Aunque en una primera lectura, el pasaje (Hech 18) parece contar una serie de acontecimientos bien ligados en conjunto, un análisis más ceñido revela que nada hay que exija esta conclusión. Para más, el v.12, parece marcar el comienzo de un relato enteramente distinto que habría pasado : "cuando Galión era procónsul de Acaya". De hecho una estadía ulterior de Pablo en Corinto, distinta de aquella en que tuvo lugar la fundación de la comunidad cristiana, está atestiguada en las cartas a los Corintios (I Cor 16, 5 - 7; II Cor 1, 15 - 2, 1), Se puede, entonces, razonablemente pensar que Hech 18, 1 - 17 contiene relatos que se refieren al menos a dos estadías de Pablo en Corinto, una en los primeros años de la década del 40 y la otra en el 51... (Así) es posible disociar los dos acontecimientos del edicto de Claudio y de la comparecencia de Pablo ante Galión. Se sabe justamente que el segundo acontecimiento data casi ciertamente del año 51, y Lüdemann (Paul Apostle to the Gentils - Studies in Chronologie, Philadelphia - 1984 - 164 - 171) se ve reconfortado de haber ampliamente defendido el año 41 para fechar el edicto de Claudio".

De esta manera se daría confirmación asimismo a las dos fechas y diferentes disposiciones de Claudio respecto a los judíos. Una temprana, a la que se refiere Dión Casio, y a raíz de la cual Aquila y Priscila habrían dejado Roma para afincarse en Corinto, coincide con la primera visita de Pablo a la capital de Acaya el año 41. En ella no hubo decreto efectivo de expulsión (como dice Lucas: Hech 18, 2), sino prohibición de reuniones más masivas. Puede que Lucas haya unificado, lo que Dión Casio separa, pues éste deja entender un titubeo en el emperador: "no los expulsó, pero les ordenó que no celebraran reuniones" (Historiae, 60, 6, 6). El contexto sugiere que antes hubo un amague de expulsión.

La otra disposición, más dura, de la que nos habla Orosio, habría tenido lugar el 49, pocos años antes de que Pablo se encontrara con Galión. Esta última, a consecuencia de los análisis de Taylor, recogidos por Ponsot, no es la que causó el viaje del matrimonio judeocristiano, sino la anterior.

⁶⁵Sin embargo, no se ha de tomar al pie de la letra ese "todos los judíos" de Lucas, ya que muchas veces en el Nuevo Testamento es usado el adjetivo en un estilo narrativo, que da noticia de ciertos acontecimientos en manera exagerada, que, sin embargo, deja entender que no se ha de tener en cuenta la totalidad matemática. Esto sucede preponderantemente cuando se trata de giros que se refieren a aglomeraciones o categorías de personas. Por ejemplo: "El rey Herodes se turbó y toda Jerusalén con él" (Mt 2, 3). No se ha de inferir que absolutamente todos los jerosolimitanos se vieron turbados por la visita de los Magos, sino que el hecho preocupó no sólo al rey, sino a otros círculos más o menos vastos. "Toda la Judea" (ibid., 3, 5). "Le traían a todos los que padecían algún mal" (ibid., 4, 24. Ver: H.Langhammer, "Pas, pasa, pan" en: H.Balz / G.Schneider, Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, III, 114).

A la luz de estas consideraciones se podría comprender que el decreto de Claudio convulsionó a "toda la colectividad judía", sin necesidad de presuponer que "cada uno de sus miembros" se hubiera dirigido al exilio.

El mismo Lucas nos brinda ejemplos de que su uso de "todos" no ha de ser entendido siempre como cuantitativamente exacto. Así en Hech 2, 44 - 45 notifica que "todos los que creían...tenían sus bienes en común, pues vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos". Sólo que, un poco más adelante, exaltará el ejemplo de Bernabé, que, "poseyendo un campo, lo vendió, aportó el dinero y lo depositó a los pies de los apóstoles" (ibid., 4, 37). Es extraño que para elogiar a Bernabé se cite una manera de actuar que sería la de todos los cristianos. Más aún, cuando se narra el fraude de Ananías y Safira, Pedro supone que ellos habrían podido retener sus propiedades: "¿Acaso no podías tener lo tuyo sin venderlo? Y si lo vendías ¿no eras libre de conservar su precio?" (ibid., 5, 4). Cosa que supone que no todos estaban comprendidos necesariamente bajo la

regla general.

La aparente contradicción (actitud de todos desmentida por casos particulares) se disipa si se comprende la naturaleza misma de estos "sumarios", que dan amplificado lo que tendía a volverse como el espíritu que caracterizaba a la primera Iglesia, por más que no todos y cada uno, reflejaran idénticas prácticas. Por lo común, en el género histórico las generalizaciones no suelen tener en cuenta las excepciones. No por eso dejan de transmitir un rasgo verdadero. Si decimos, por ejemplo: "toda Alemania se puso a los pies de Hitler", evidentemente que no incluimos en esa afirmación ni a D.Bonhöffer ni al Card.von Gallen y tantas otras heroicas excepciones. No por eso la apreciación carece de sentido, dada la vastísima repercusión de que gozó la ideología nazi en el pueblo alemán.

⁶⁶Ciudad del Helesponto de los antiguos, en el actual estrecho de los Dardanelos.

⁶⁷Porque (en texto que no hemos reproducido) los cristianos abandonan a Proteo cuando comete contra ellos la falta, "al parecer", de comer alimentos prohibidos.

⁶⁸En Heródoto se da la distinción: el primer verbo significa: "colgar a hombres vivos"; el segundo "cadáveres". Pero después pasan a ser equivalentes. Filón de Alejandría usa sólo el primero, mientras Flavio Josefo únicamente el segundo, ambos para indicar la crucifixión.

⁶⁹J. P. Meier anota que Luciano tiene buena base histórica para emplear esta palabra, pues la crucifixión es en realidad un derivado del empalamiento (usado primeramente por los persas). De hecho: *staurós*: cruz, significó al principio: estaca. Pero estimamos que es demasiado rebuscada la sospecha del mismo Meier de que "lo más probable es que el vocablo se esté empleando aquí en tono de burla" (Un judío marginal, 121 -122, n.20). Más simple y obvia es la explicación lingüística expuesta en el texto (tomada de R. Penna, *ibid.*, 342).

⁷⁰J. P. Meier, *ibid.*, 112

⁷¹Subrayado nuestro.

⁷²Por razones tanto exegéticas como de la propia fe católica, no podemos seguir a Theisen en el ejemplo que pone en primer lugar: "Así, Josefo confirma que Jesús tuvo un hermano llamado Santiago". Es casi seguro que Josefo tome a Santiago realmente como hermano carnal de Jesús. Pero ello se debe a una desinteligencia del contenido diferente que las fuentes cristianas daban a ese apelativo.

⁷³Añadimos: también por Luciano, al que no considera Theissen. Sobre el "Mara", aquí citado se tratará en el siguiente apartado.

⁷⁴G. Theissen, *ibid.*, 106 - 107

⁷⁵Las indicaciones sobre Pitágoras, los samios y los atenienses son históricamente muy inexactas. Quizá Mara confundió al filósofo Pitágoras (592 - 569) con el escultor del mismo nombre (que vivió en el siglo siguiente, en torno al 470) como si se tratase de la misma persona.

⁷⁶Flavio Josefo, *De bello judaico*, 7, 7,1 - 3

⁷⁷Ver: J. Blinzler, *Il processo di Gesù*, Brescia (1966), 44 - 45.

⁷⁸La presente traducción está basada en la edición de J. Aufhauser, *Antike Jesuszeugnisse* (1925) p. 9, líneas 1 - 18. Es la reproducida en la traducción castellana de R. Penna, *ibid.*, 319.

⁷⁹Se estudiará más adelante las dificultades que plantea J. Isaac contra los datos de la suerte del pueblo judío, tal como los presenta Mara. Isaac sostiene que, dadas las inexactitudes inaplicables al pueblo judío antes del 70, tampoco este autor estaría pensando en Jesús.

⁸⁰Flavio Josefo, *ibid.*, 6, 420.

⁸¹Flavio Josefo, *ibid.*, 7, 410 y 437.

⁸²En el 135, cuando la rebelión de Bar Kojbá.

⁸³Cabe pensar, con todo, que Mara conocía la responsabilidad de los representantes del imperio en la crucifixión de Jesús, pero que la pasó por alto debido a su propia situación precaria en manos de sus carceleros romanos. Además, el asunto de que viene tratando (pueblos o comunidades, que habiendo rechazado a sus prohombres, luego son castigados) no obligaba al autor a pormenorizar todas las facetas del caso.

⁸⁴J. Isaac, "Encore un "Procès de Jésus" en: *Le monde juif*, c (1951), 24.

El autor es conocido por sus esfuerzos de diálogo sincero con el cristianismo

⁸⁵Ver: Flavio Josefo, *De bello judaico*, 6, 9, 3

⁸⁶Así H. Milman, *History of the Jews* (1909) II, 100 s.: 101,700 prisioneros, 1'365,460 muertos (citado por J. Blinzler, *ibid.*, 46, n. 60).

⁸⁷Flavio Josefo, *ibid.*, 7, 10, 1; 7, 11. 1.

⁸⁸Los Oráculos sibilinos, son libros apócrifos en los que se distingue una parte judía y otra cristiana. Su ingenua pretensión consistía en convencer a los paganos de que también sus profetisas (las pitonisas de Delfos, Cumas, Eritrea, etc.) habían vaticinado los principales eventos ya judíos ya cristianos.

Tuvieron gran crédito y hasta fueron citadas por los Santos Padres. En la edad media, el franciscano Tomás de Celano (S. XIII), inicia su famoso himno "Dies irae" de este modo solemne: "*Dies irae, dies illa, solvet saeculum in favilla: teste David cum Sibylla*". Miguel Angel, en la bóveda de la Capilla Sixtina, va alternando sus escenas bíblicas con el recuadro de un profeta seguido de una sibila.

La obra empezó a componerse alrededor del 140 a. C entre los judíos alejandrinos. Con abundantes interpolaciones cristianas, concebidas en el mismo espíritu de propaganda que las secciones judías, se terminó en torno al 150, enseguida de Adriano (Ver: E. Hennecke - W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Uebersetzung, Tübingen (1964) II, 500 - 501.

El hecho es que, a pesar de haber sido acabados estos escritos después de Adriano y las postremas revoluciones judías contra Roma (Bar Kojbá), ya cuando se refieren al anterior desastre del 70, vaticinaban que "los hebreos serán expulsados de su país".

⁸⁹De hecho así lo consideran varios autores más modernos: "La independencia nacional del pueblo fue aniquilada para siempre. Una nueva era se debía abrir para la fe hebraica" (B. Stade, Geschichte des Volkes Israel - 1888 - II, 673). "En realidad los judíos recibieron entonces un golpe del que nunca se recuperaron como nación. Si bien más tarde, en el tiempo de Adriano, se levantaron una vez más todavía en revuelta armada contra Roma, la existencia nacional había terminado realmente en el A. D. 70" (S. G. F. Brandon, The Fall of Jerusalem en the Christian Church, London - 1951 - 166).

Sobre la discusión con J. Isaac, ver: J. Blinzler, *ibid.*, 46 - 48.

⁹⁰En estos párrafos seguimos a: D. Rops, Las fuentes de la vida de Jesús, 17 - 18.

⁹¹Así se denomina al conjunto de colonias judías, que, después del exilio babilónico no volvieron a Palestina, diseminándose (speiro: sembrar; diá - speiro: esparcir) más bien a lo largo y ancho de los sucesivos imperios: persa, helénico, romano y diferentes países hasta el día de hoy. Ver: Jn 7, 35; Hech 2, 9 - 11. Los distintos pueblos allí enumerados son "judíos de cuantas naciones hay bajo el cielo". El concepto se traslada después al nuevo pueblo de Dios: Sant 1, 1: I Ped 1, 1.

⁹²"Los judíos, por su parte, prefirieron ignorarlo (a Filón) muy pronto, porque los cristianos hicieron de él en algún sentido su primer teólogo. Su obra tuvo gran importancia en la formación de la exégesis cristiana; los Padres admiraban a este comentador judío del Pentateuco por el elevado tono y exigencias morales, preservaron del olvido sus obras y adoptaron muchas de sus interpretaciones exegeticas" (A. Piñero - J. Peláez, El Nuevo Testamento - Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos, Córdoba - Madrid - 1995 - 269).

⁹³Justo de Tiberíades participó en la guerra judía (66 - 70 d. C.). Sentenciado a muerte por Vespasiano, encontró la tutela del rey judío Herodes Agripa II. Su obra extraviada: Historia de la guerra judía, compuesta contra la versión presentada por Flavio Josefo, formó parte probablemente de otra publicación, existente todavía en tiempos de Focio (s. XII D. C.). De ella copió varios pasajes el famoso patriarca constantinopolitano en su antología Bibliotheca, cod. 33 (o: Myriobiblon, PG, 103 y 104, cols 9 - 336): Historia de los reyes judíos. A este antagonista compatriota alude Flavio Josefo en: Vita, 43, 354 - 358; 390 - 393; 410. También tuvo conocimiento del citado autor judío Eusebio de Cesarea (Historia eclesiástica, III, 10, 8. Ed. A. Velasco Delgado, Madrid - 1973 - 144). Véase al respecto: E. Schürer, Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús - Fuentes y marco histórico, Madrid (1958) I, 58 - 63.

⁹⁴Citado por D. Rops, *ibid.*, 18. Si pensamos además, que el padre de este rey, Herodes Agripa I, persiguió a los apóstoles (Hech 12, 1 ss) y que su hijo, por más que haya mantenido una simpática entrevista con Pablo (*ibid.*, 25, 13 - 26, 32), no pudo pasar de una cortesía, dado su estado inmoral, incestuoso, con su hermana Berenice (presente también en el coloquio preparado por el procurador Porcio Festo: Hech 25, 23), se puede inferir que el

clima que se respiraba en la corte del rey galileo, donde halló refugio Justo de Tiberíades, no era muy propenso a ocuparse del cristianismo. (Ver: G. Ricciotti, *Historia de Israel - Desde la cautividad hasta el año 135 después de Jesucristo*, Barcelona (1947) II, 390 - 391.

⁹⁵M. Hadas - Lebel, *Flavio Josefo, el judío de Roma*, Barcelona (1944) 11

⁹⁶Durante siglos no ha sido muy apreciado por sus compatriotas judíos. "Mientras que los autores cristianos mencionan y utilizan ampliamente las obras de un hombre que en el mejor de los casos no ha roto más que una o dos veces un silencio obstinado respecto a su (de Jesús) muerte y su historia, los autores judíos más antiguos lo han tratado como enemigo. . . Sus contemporáneos israelitas, Justo de Tiberíades y Juan Giscala lo acusaron de traición, mentira e hipocresía. Los rabinos de la gran escuela que nos ha dado los Talmudes, lo ignoran. "Son las iglesias cristianas las que salvaron las obras del judío Josefo" (L. De Grandmaison, *Jésus Christ - Sa personne, son message, ses preuves*, Paris - 1929 - 193 - 194, citando hacia el final al erudito judío: S. Kraus, "Josephus" en: *Jewish Encyclopedia*, New York - 1910 - VII, 279).

"Actualmente, de entre todos los países del mundo, es ciertamente en Israel donde Flavio Josefo es más leído y estudiado. La arqueología, considerada un "deporte nacional", no podría pasarse sin él. Cesarea, Séforis, Gamala, Masada, la Jerusalén de la época del segundo templo no pueden revivir si no es a la luz de sus escritos. (Véase, por ejemplo, las numerosas referencias a Josefo en la obra *Masada* del célebre arqueólogo Yigael Yadin). Aunque el personaje suscita ciertas reticencias, el historiador es considerado preeminente. Así, después de diecinueve siglos, el exiliado de Roma, Yosef ben Mattitiahou ha - Cohen, llamado Flavio Josefo, ha regresado a la tierra que lo vio nacer"(M. Hadas - Lebel, *ibid.*, 234 y n. 34).

⁹⁷A partir de 1947 se dispone de las luces que aportan los descubrimientos y documentos de Qumran

⁹⁸Flavio Josefo, *De bello judaico*, III, 402.

Efectivamente, después del suicidio de Nerón (que había enviado a Vespasiano a contener la revuelta judía el año 66), se siguió una época turbulentísima en Roma. En un solo año (el 69) se sucedieron tres emperadores impuestos por sectores de las legiones (Galba, Otón y Vitelio). Para subsanar el caos, mientras estaba todavía en campaña, Vespasiano fue promovido a la cabeza del imperio por sus tropas (69 - 79).

⁹⁹Jer 21, 9; 27, 17; 38, 3.

Resumimos de: M. Hadas - Lebel, *ibid.*, 95 - 144 y 175 - 179

¹⁰⁰"El primer y más importante "testigo" potencial de la vida y actividad de Jesús es el judío aristócrata, político, militar, renegado e historiador José ben Matías" (J. P. Meier, *ibid.*, 78).

¹⁰¹A quien Tácito daría mucho crédito, en lo que toca a su visión denigratoria del pueblo judío.

¹⁰²Es decir, perteneciente a los saduceos, que comparados con los demás judíos eran inflexibles en sus puntos de vista.

¹⁰³A pesar de que esta noticia está ubicada dos capítulos después del que nos va a ocupar más adelante, la tratamos antes, porque de su autenticidad casi nadie duda (Ver argumentos detallados en: J. P. Meier, *ibid.*, 80 - 82). Casi todos se centran en que un presunto "interpolador cristiano", que muchos han conjeturado, nunca usaría de un tono tan distante para hablar tanto de Jesús como de Santiago. Este, por ejemplo, en el N. T. no es calificado sólo como "hermano de Jesús", por más que sea junto con la adición poco convencida y comprometida: "llamado Cristo", sino como: "El hermano del Señor". Así Pablo, que no tenía demasiado cariño a Santiago, le llama "el hermano del Señor" (Gal 1, 19) y sin duda está pensando especialmente en él cuando habla de "los hermanos del Señor" en I Cor 9, 5.

¹⁰⁴Que emerge en lo que sigue de la narración. Es él quien destituye a Anán, a consecuencias de la indignación de Albino, enterado de la situación irregular, cuando se encontraba todavía en Alejandría.

¹⁰⁵Recordado inmediatamente antes de nuestro pasaje, ya que es el suegro de José Caifás y el padre del Anán en cuestión aquí.

¹⁰⁶Eusebio de Cesarea, *ibid.*, 2, 23, 1.

¹⁰⁷*Ibid.*, 2, 23, 2.

¹⁰⁸Así sucede en los Evangelios: "Santiago de Zebedeo" (Mc 1, 19); "Santiago hermano de Juan" (Hech 12, 2); "Santiago el menor" (Mc 15, 13).

¹⁰⁹Josefo menciona alrededor de trece individuos que llevan el nombre de Jesús. Ver en el mismo Nuevo Testamento: "Jesús, llamado el justo" (Col 4, 11).

¹¹⁰Fuera de casos muy detallados, en los que funcionaba todavía la facultad de condenar a muerte concedida a los judíos. Así: el hecho documentado en Hech 21, 27 - 28; las noticias de Filón (*Legatio ad Caium*, 31, 212); las del mismo Josefo en otro lugar: *Antiquitates*, 15, 11, 5 y la inscripción encontrada en 1871, a la vez que otra hallada en 1933. El mismo Tito, al dirigir su discurso a los hebreos atrincherados en Jerusalén, les refresca este "privilegio": "¿Acaso no os hemos autorizado a ejecutar a los que traspasan las barreras del templo, aún cuando se tratase de romanos?" (*De bello judaico*, 6, 2, 4).

¹¹¹Orígenes, *In Matthaeum*, 1, 17; *Contra Celsum*, 1, 47.

¹¹²Eusebio de Cesarea, *Historia ecclesiastica*, 1, 11; 7; *Demonstratio evangelica*, 3, 5, 105 - 106.

¹¹³L. von Ranke, *Weltgeschichte*, Leipzig (1883) III, 2, 40 ss. A. von Harnack, *Der jüdische Geschichtsschreiber Josephus und Christus*, en: *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* 7 (1913) 1037 - 1068. E. Norden, "Josephus und Tacitus über Jesus Christus und seine messianische Prophetie" en: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 31 (1913) 636 - 666.

¹¹⁴Citado por: P. Eisler, *IESOUS BASILEUS OU BASILEOUSAS* (= Jesús, rey que no reinó), Heidelberg (1929 / 1930) I, 19.

¹¹⁵En la actualidad todavía sostiene esta tesis: H. Conzelmann, "Jesus Christus" en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, (1959) III, 622. Además de los argumentos usuales contra la autenticidad, sostiene que el pasaje "está construido siguiendo el modelo del kerigma cristiano (y concretamente el lucano). J. P. Meier critica así tal postura: "Lo malo es que no pasa a justificar su afirmación, y uno queda preguntándose cómo sería, entonces, un breve resumen de la vida de Jesús hecho por un judío al final del siglo I" (ibid., 95 - 96, n. 16). En efecto, no se conoce ningún otro compendio judío sobre Jesús, con el que se pueda comparar el de Josefo, como para poder dictaminar qué podía y qué no consignar un hebreo sobre Cristo. No faltaron autores católicos de nota, que se alinearon con esta posición: P. Battifol, *Orpheus et l'Évangile*, Paris (1911) 2 ss. M. J. Lagrange, "Jésus et les origines du christianisme" en: *Revue Biblique* 41 (1932) 598 - 614.

¹¹⁶E. Norden, "Josephus und Tacitus über Jesus Christus und seine messianische Prophetie" en: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, XVI (1913) 637 ss. A la verdad que el argumento no es muy convincente, pues, se trata de un historiador; y, entonces, por más que se haya fijado una estructura narrativa casi invariable, cuando los hechos la piden (sublevaciones continuas en tiempos de Pilato), no es fatal que así también tenga que encarar un personaje y su movimiento, que no iban por esos rumbos de revolución política. Según H. St. J. Thackeray ("Lecture VI. Josephus and Christianity" en: *Josephus. The Man and the historian* New York - 1929 - 141), "Josefo era un escritor sin uniformidad". S. J. D. Cohen (*Josephus in Galilee and Rome. His Vita and Development as a Historian*, Leiden - 1979 - 233) es más contundente: "Hemos subrayado otro aspecto de la manera de trabajar de Josefo: su inveterada chapucería... La manera de narrar es frecuentemente confusa, oscura y contradictoria". En el presente caso, se puede preguntar si es necesario que exista para Josefo algún otro nexo más importante que el hecho de que lo manifestado sobre Jesús (al que crucifica Pilato) va precedido de un relato acerca de Pilato en el que da muerte a muchos judíos (*Antiquitates*, 18. 3. 2), y seguido de otro en el que se castiga a unos estafadores con la crucifixión" (*Antiquitates*, 18, 3. 2).

¹¹⁷Es decir: la parca noticia ya estudiada sobre Santiago, donde no hay inclinación alguna de Josefo hacia la admisión del "mesianismo" de Jesús. Sin jugarse, decía sólo: "llamado Cristo".

¹¹⁸Sin embargo, un exegeta católico actual (A. - M. Dubarle), basándose en los usos literarios del propio Josefo piensa que la frase no necesariamente significa una profesión de fe cristiana en la divinidad de Jesucristo, por lo cual la mantiene como perteneciente al texto original. "Un paralelo se encuentra en el *Contra Apión* del mismo Josefo. Se trata allí de un adivino egipcio de nombre Amenófis, "que parecía haber participado de una naturaleza divina por su sabiduría y su precencia del porvenir" (I, 232), el cual era "un hombre sabio y dotado de profecía" (I, 236). Así el historiador judío, sin abandonar sus convicciones monoteístas, no se arredra ante expresiones hiperbólicas, según nuestro parecer, para caracterizar una personalidad excepcional. Pudo hacerse eco de los términos usados por los documentos egipcios. En el caso de Jesús pudo expresar así su propia opinión favorable sobre Jesús o, más simplemente quizá, notificar la impresión extraordinaria que éste había causado sobre sus adeptos" ("*Le Témoignage de Josèphe sur Jésus d'après la tradition indirecte*" en: *Revue Biblique*, LXXX - 1973 - 504 - 505).

J. P. Meier cuestiona estos razonamientos: "Yo no creo que el contexto del *Testimonium* en conjunto resume el intenso tono laudatorio que estaría en concordancia con tan reverente oración condicional como aparece aquí" (ibid., 83).

No estamos de acuerdo con esta apreciación. De hecho, después de haber podado al texto de las presuntas interpolaciones cristianas, el resto aceptado por el mismo Meier, está bastante cargado de apreciaciones positivas: Jesús un hombre sabio; autor de hechos asombrosos; maestro de gente que recibe con gusto la verdad; atrajo a muchos judíos y a muchos de origen griego; los que antes lo habían amado no dejaron de hacerlo; hasta este mismo día la tribu de los cristianos, llamados así a causa de él, no ha desaparecido.

A la verdad que nos encontramos ante un cúmulo de elogios que abarcan vida y posteridad de Jesús, tanto dentro como fuera del judaísmo.

¹¹⁹Ver: el ya citado, C. M. Martini, "Il silenzio dei testimoni non cristiani su Gesù" en: *La civiltà Cattolica*, 113 (1962) 341 - 349. A. Pelletier, "L'originalité du témoignage de Flavius Josèphe sur Jésus" en: *Recherches de Sciences Religieuses*, 52 (1964) 177 - 203. El mismo, "Ce que Josèphe a dit de Jésus (Ant XVIII 63 - 64)" en: *Revue des Etudes Juives*, 124 (1965) 9 - 21. T. Reinach, "Josèphe sur Jésus" en: *Revue d'études juives* 35 (1968) 1 - 18. J. Daniélou, "Flavius Josèphe a-t-il parlé du Christ?" en: *Les dossiers de l'archéologie* 10 (1975) 56. A. M. Dubarle (además del artículo arriba citado), "Le Témoignage de Josèphe sur Jésus d'après des publications récentes" en: *Revue Biblique* 84 (1977) 38 - 58. A. Feuillet, "Les anciens historiens profanes et la connaissance de Jésus" en: *Esprit et Vie* 82 (1977) 145 - 153.

¹²⁰No faltaron autores que, con bastante fantasía, supusieron que el contenido originario de *Antiquitates*, 18, 63 ss. fue un relato hostil a Jesús, presentando su conato de rebelión. Según tal interpretación, para Josefo Jesús habría sido un líder (seductor) político - religioso. Las autoridades judías sofocaron su intentona, entregando al autor de los desórdenes. Los más conocidos representantes de esta teoría son: el ya citado P. Eisler, *IESOUS BASILEUS OU BASILEOUSAS*, Heidelberg (1929 / 30: dos volúmenes). W. Bienert, *Das älteste nichtchristliche Jesusbericht. Josephus über Jesus. Unter besonderer Berücksichtigung des altrussischen "Josephus"*, Halle (1936). S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester (1967) 359 - 368. Con algunas salvedades, en cuanto que es más reflexivo que Eisler y Brandon en lo metodológico puede ser incluido aquí E. Bammel, "Zum Testimonium Flavianum" en: O. Betz y otros, *Josephus - Studien. Festschrift O. Michel* (1974), 9 - 22.

Para acreditar semejante exégesis necesitan reconstruir el texto, basados en hipótesis gratuitas. Por ejemplo (como ya lo propuso Norden): dado que los sucesos que Josefo cuenta para el tiempo de Pilato son todos levantamientos contra Roma, también bajo ese tinte debería figurar el recuerdo de Jesús, que actuó justamente en tiempos de Pilato.

Ya adelantamos una respuesta a estos presupuestos uniformistas, que no cuadran con la misión fundamental de un historiador, a quien no le toca imponer estructuras a los sucesos, sino presentarlos tal como acontecieron. El mismo Josefo da cuenta de su estadía entre los "esenios" (*De bello judaico* II, 139 - 142), a la vez que informa sobre los fariseos, que eran partidarios de la no - violencia. Así es cómo de ese mismo tiempo de Pilato, relata Josefo la famosa resistencia pacífica de una masa enorme de judíos que, protestando en público contra una medida del prefecto, siendo amenazados por éste de muerte inmediata, en vez de acudir a las armas, se echaron todos rostro en tierra, descubriendo sus gargantas, dispuestos a sufrir la muerte antes que violar la Ley de Dios (*Antiquitates*, XVIII, 55 - 62). Cuando da cuenta de la injusta muerte de Juan Bautista a manos de Herodes Antipas, distingue muy bien entre el temor del rey, que veía como una amenaza de insurrección de la gran masa popular, que se aglomeraba en torno al profeta del Jordán y la persona misma del Bautista, para nada comparable a un caudillo guerrero ("Herodes lo hizo matar, a pesar de ser un hombre justo que predicaba la práctica de la virtud, incitando a vivir con justicia mutua y con piedad hacia Dios" - *Antiquitates*, 18, 116 -).

También, como reflexiona Z. Baras ("The "Testimonium Flavianum" and de Martyrdom of James" en: L. E. Feldman / G. Hata, *Josephus, Judaism and Christianity*, Detroit - 1987 - 340), si el texto original del Testimonium hubiera sido despectivo o irónico, habría provocado una fuerte condena por parte de Orígenes. Según esta supuesta visión del pasaje de Josefo, éste habría querido dar a entender a los romanos que los judíos habían hecho lo suyo para combatir la secta de los cristianos (S. G. F. Brandon, *Jesus*, 364). Más lejos va E. Bammel, que acusa a Josefo de haber formulado "la denuncia literaria más antigua contra los cristianos", con el fin de dar argumentos y mover a las autoridades romanas a eliminar la peligrosa secta de los cristianos

(*Testimonium*, 21 s.).

Para una refutación en regla de estas hipótesis ver: G. Jossa, *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina*, Brescia (1980): "La audaz tesis de Eisler fue casi unánimemente refutada. Dos estudiosos de gran competencia en cuanto se refiere a los problemas de la vida de Jesús, M. Goguel y W. Bauer, la demolieron enseguida con extrema determinación" (ibid., 99). "El libro de Brandon, a diferencia del de Eisler, ha suscitado reacciones no sólo negativas. Escrito en un momento, a diferencia del anterior, muy sensibilizado y atento a las posibles implicaciones políticas del mensaje evangélico y fundado sobre argumentos mucho más seguros y consistentes que los de Eisler, junto a decididas y demoledoras críticas, ha recibido también acogida favorable y hasta sustanciales adhesiones" (ibid., 101). Muy claro en el mismo sentido crítico: M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca (1973).

A las conjeturas de Eisler y Brandon acudía G. Gutiérrez para acentuar el partidismo político de Jesús, así como sus "simpatías y coincidencias" con el movimiento zelota (*Teología de la liberación - Perspectivas* - 1984: 10a. ed. - 299). En páginas más equilibradas (301-302) ponía también de manifiesto las diferencias de Jesús con tales movimientos. Pero, un poco más adelante (307) vuelve a las andadas, con esta afirmación: "No se engañaron los zelotas al sentir a Jesús cerca y simultáneamente lejos". En realidad habría que decir: más lejos que cerca. En la 14ava. edición, revisada y aumentada (Salamanca - 1990 -), añade una nota (272 - 273, n. b), donde da cuenta de ulteriores estudios que ponen sordina a la vinculación de Jesús con los zelotes. La corrección está en la nota, pero el texto sigue como en las ediciones anteriores.

¹²¹Ya lo había intentado el gran escritor judío J. Klausner, *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*, Berlin (1952: 3ava. ed.) 68 - 72. - NOTA A LA NOTA: Dado que, lamentablemente, no disponemos de ningún ejemplar de la obra de Klausner, que citaremos varias veces, nuestra referencia a ella es de "segunda mano", supeditada a las ediciones y traducciones que emplean diferentes autores.

¹²²P. Winter, "Jesús y Santiago según Josefo" en : E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús - Fuentes y Marco histórico*, I, 550 - 567.

¹²³G. Vermés, "The Jesus Notice of Josephus Re - examined", en: *Journal of Jewish Studies* 38 (1987) 1 - 10.

¹²⁴Para ello se basan en diferentes recensiones del texto, que favorecen esa suposición. Por ejemplo S. Jerónimo, cuando cita este pasaje de Josefo, escribe: "credebatur Christus" (*De viris illustribus*, PL 23, 831).

¹²⁵S. Pines, *An arabic Version of the Testimonium Flavianum and its Implications*, Jerusalem (1971).

¹²⁶J. P. Meier objeta la verosimilitud de esta última parte reconstruida: "Dubarle trata de conservar la aparición post mortem. . . para lo cual reescribe el texto a fin de hacer entender esta afirmación como objeto de la predicación de los discípulos. En mi opinión, la reconstrucción de Dubarle descansa sobre una base inestable: sigue el "voto mayoritario" entre los diversos testimonios indirectos del *Testimonium* que aparecen en los Padres de la Iglesia" (ibid., 84). En su nota 31 (p. 99), objeta a Dubarle: "A pesar de su defensa de la analogía (entre la reconstrucción del texto original de Josefo y la que se utiliza en el NT), a nadie se le ocurriría aplicar al NT esta clase de crítica textual; y no creo que tal método sea más válido si se aplica al *Testimonium*".

Parece que el autor norteamericano despacha sin demasiada discusión las razones de crítica textual, expuestas por Dubarle en comparación con los procedimientos usados para establecer la lectura crítica del Nuevo Testamento. En efecto, Dubarle advierte: "Toda edición crítica de un texto, que no sea una pura edición paleográfica de un solo manuscrito, llega siempre a un resultado que no está representado como tal por ningún documento" (A. - M. Dubarle, ibid., 502).

Explicemos un poco. Hay textos de los que no cabe duda. Las copias que nos han llegado son concordes en su tenor. Pero, cuando se presentan variantes, se aplican las "conjeturas", con sus reglas muy precisas, para encontrar el escrito original (que "no está representado como tal por ningún documento"). Si existiera en algún códice, habría que demostrar su validez frente a las lecturas variantes, cosa que justifica la pesquisa crítica. Por eso, continúa explicando Dubarle: "Es la comparación entre los diferentes documentos la que permite eliminar las faltas de transmisión y de acercarse más cerca del original" (ibid.).

Ahora bien, cuando textos patrísticos referidos a otra obra (ya de la Sgda. Escritura ya de autores profanos), que difieren mucho entre sus lecturas, coinciden, sin embargo, en ciertos puntos, es señal de que una fuente anterior firme está básicamente en su recuerdo (cuando citan de memoria) o en los manuscritos que leían.

Además los manuscritos de Josefo que nos han llegado son tardíos (siglos XI al XV, para los tres que contienen el libro XVIII de las *Antiquitates*. "Cuando los testigos indirectos citan expresamente, cuando en lugar del texto recibido presentan un texto o fragmentos de texto que ellos difícilmente habrían podido inventar o extraer del texto recibido por deformación, merecen una seria consideración. Su acuerdo sobre una porción del texto disminuye las posibilidades de error" (A. - M. Dubarle, *ibid.*). El argumento se basa en la convergencia de muchos dando idéntico testimonio sobre los mismos detalles. Se funda también en la imposibilidad de que sus lecturas puedan derivarse (por error) del texto que nos ha llegado en los manuscritos que ofrecen la obra entera.

Por otra parte, no es verdad que "a nadie se le ocurriría aplicar al NT esta clase de crítica textual" (basada en testimonios patrísticos, como dice Meier, *ibid.*), pues tenemos el caso de I. De La Potterie, que, acompañado de muchos críticos y exégetas, practica este método en pasajes discutidos del NT (Ver: "*La Mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu - Etude de théologie johannique*" en: *Marianum*, XL - 1978 - 60 - 66).

¹²⁷Recuérdese que escribe *Antiquitates* en Roma, para presentar bajo una luz favorable a su raza judía ante el mundo grecolatino

¹²⁸Resumimos a J. P. Meier, *ibid.*, 85.

El mismo autor ofrece una larga nota (40), que abarca desde la p. 101 hasta la 104, con un minucioso análisis de casi todas las palabras que componen el texto reconstruido por la crítica y testimonios indirectos. Hace ver cómo se encuentran tales cuales en otros pasajes de Josefo. Concluye su pormenorizado recorrido de esta manera: "El corolario de todo esto es que, aparte de *Jristianon* (= de los cristianos), ni una sola palabra de lo que identificamos como el texto original del *Testimonium* deja de aparecer en otros lugares de Josefo, por lo general con el mismo significado y / o la misma construcción. Como se indica en la primera parte de esta nota, no se puede decir lo mismo del NT". O sea: "La comparación con el vocabulario del NT... nos fuerza a preguntarnos cuál de estas dos hipótesis es más probable: ¿Ocurrió que algún cristiano en no sabemos qué siglo se empapó tanto del vocabulario y del estilo de Josefo que, sin la ayuda de nada parecido a los diccionarios y concordancias modernos, fue capaz 1) de despojarse del vocabulario del NT, con el que naturalmente él habría hablado de Jesús, y 2) reproducir perfectamente el griego de Josefo en la mayor parte del *Testimonium* - para crear, indudablemente con gran cuidado, un aire de verosimilitud - destruyendo al mismo tiempo esa verosimilitud con varias afirmaciones palmariamente cristianas? ¿O es más plausible que lo esencial de la manifestación, que 1) hemos aislado antes extrayendo simplemente lo que a primera vista sonaría a cualquiera como afirmaciones cristianas, y 2) luego hemos encontrado estar compuesto con un vocabulario típicamente de Josefo y divergente al utilizado en el NT, fuera escrito realmente por el mismo Josefo? De las dos hipótesis, yo encuentro la segunda mucho más probable" (J. P. Meier, *ibid.*, 86).

El examen del *Testimonium* llevado a cabo por Meier es magistral. Tiene en cuenta todo lo que de más importante se ha publicado al respecto; discute con buenas razones las posturas de otros autores y su propia posición es altamente coherente. J. Murphy O'Connor, siempre exigente y serio en sus recensiones, criticando justamente la presentación de Mt 1 - 2 propuesta por Meier, afirma no menos: "Este silencio (al no tener en cuenta una obra de Soares Prabhu sobre Mt 1 - 2) es tanto más inexplicable, cuanto que Meier exhibe un considerable talento para esta línea de indagación en su tratamiento del *Testimonium Flavianum*" ("*Bulletin: Life of Jesus*" en: *Revue Biblique*, 99 (1992) 782.

¹²⁹Adviértase que el texto expurgado no dice categóricamente que Jesús era un maestro de la verdad, sino que era bien recibido por la gente que recibe con gusto la verdad. Como señala Pelletier, basándose en otros pasajes similares ("*Ce que Josephé à dit*", 18), la frase "recibe con gusto la verdad" se refiere a la subjetiva "buena fe" de los oyentes y no necesariamente a la verdad objetiva de lo que propone el que habla. Una evasiva, pues, que no condice con la fe de quien confiesa que sólo Jesús "tiene palabras de vida eterna" (Jn 6, 68). Nunca un cristiano pudo haber escrito con semejante reticencia.

¹³⁰Venimos siguiendo a J. P. Meier (ibid., 85 - 92 y las correspondientes notas), pero no se olvide que para otros autores, como Dubarle, también podrían entenderse en pluma de Josefo las llamadas "frases cristianas". La primera ("si es lícito llamarle hombre") encuentra analogías con la atribución de una "naturaleza casi divina" al egipcio Amenófis. Según Dubarle y el escritor judío S. Pines, la segunda: "Era el Cristo" tampoco desentona en labios de Josefo, con tal que se admita, que los testimonios indirectos ofrecen una mejor lectura que el "*textus receptus*": "*Ipse credebatur Christus*" (= se creía que era Cristo: "*Le Temoignage de Josèphe...*" 495).

Sin embargo, aunque cupiera en la mente del mismo Josefo la comunicación de "lo que se dice" sobre Jesús ("que es el Cristo"), sin que necesariamente él haga suya semejante perspectiva de fe, considerando, por otra parte, a los destinatarios de su historia (greco - romanos), no deja de aparecer como inverosímil esta afirmación en su pluma y, por ende, se la debería expurgar de este trozo como ingerencia cristiana posterior.

En efecto, las razones que añaden los últimos editores de la célebre obra de E. Schürer (*Historia del Pueblo Judío en tiempos de Jesús*, que son G. Vermes, F. Millar y M. Black) son muy poderosas como para poder pensar que semejante afirmación (aunque indirecta y no asumida por el autor) fuera compatible con los fines que Josefo se proponía y, sobre todo, con los lectores a quienes debía tener en cuenta.

Resumimos los planteos de los mencionados autores (*Historia del Pueblo Judío...* I, 559 - 560): Josefo pudo muy bien referirse a Cristo con las palabras *hó legómenos Jristós*, (= el llamado Cristo) para distinguirlo de otras personas también llamadas Jesús, en cuyo caso *legómenos* precediendo al nombre "Cristo" muestra que él seguía una costumbre ordinaria sin expresar su propio punto de vista. Ahora bien, la contundente afirmación "él era Cristo" es inconcebible en boca de un no cristiano. . . Parece. . . que Josefo usó la palabra *Jristós* añadiendo un calificativo, como en *Antiquitates* XX 9, 1 (al referirse a Santiago, para calificarlo y diferenciarlo de otros "*Jakóboi*"), porque de otro modo la referencia a la tribu de los *Jristianoi* "llamados así por su causa" resultaría incomprensible. Pero no sabemos cuál sería ese calificativo. Pudo muy bien ser lo suficientemente fuerte como para irritar a un copista, quien, por tanto, lo eliminó, sustituyéndolo por la tajante confesión que leemos ahora en nuestros textos.

En ninguna parte informa Josefo a sus lectores paganos sobre el significado de la expresión "Cristo" o "Mesías". Hubiera sido necesario clarificarles el término. Incluso Bretschneider, que defendió la autenticidad del testimonio, tuvo que admitir lo siguiente: "*Bene enim tenendum est, Josephum scripsisse non Iudaeis sed Graecis, ignorantibus sensum vocis Jristós dogmaticum apud Iudaeos notissimum*" (*Capita theologiae Iudaeorum dogmaticae e Flauii Josephi collecta* - 1812 - 63). Hay que sostener muy bien que Josefo escribió no para los judíos sino para los griegos, que ignoraban el sentido de la palabra *Jristós* que, sin embargo, era conocidísimo entre los judíos. Sin una explicación, las cuatro palabras de nuestro texto habrían sido incomprensibles para los lectores de Josefo. Un interpolador cristiano, totalmente seguro de lo que él mismo entendía por la palabra, no hubiese necesitado ningún tipo de explicación, y sus lectores, cristianos como él, tampoco".

En efecto, cuando Josefo da cuenta de las distintas insurrecciones, que presentan un carácter religioso, a cargo de hombres exaltados, nunca los llama "Mesías", sino: "embaucadores que falsamente se declaraban enviados de Dios o profetas" (Ver: *De Bello judaico* VI, 288 - 315).

En consecuencia, si bien la versión árabe que hemos presentado, se acercaría mucho más a lo que habría podido escribir Josefo, también habría que detectar un dejo de interpolación (si bien más sofisticada) en la frase: "Quizá por esto era el Mesías". El giro sería verosímil en la mente de Josefo, aunque no fuera cristiano, pero es inimaginable, atendiendo a los destinatarios a los que dirigía su escrito.

¹³¹Política "realista" o sea "maquiavélica", sin que importen mucho los medios usados, con tal de obtener el fin que se persigue.

¹³²El reconstruido por varios autores, Meier incluido. En la versión árabe, tampoco es Josefo el que afirma el hecho de la resurrección, sino que "ellos contaron que se les había aparecido". Aún admitiendo este aditamento como original, se transparenta no menos el asombro del autor de este relato.

¹³³Después de narrar la derrota de Herodes Antipas ante el rey Aretas de Petra (el mismo de II Cor 11, 32), prosigue así Josefo: "Algunos judíos creyeron que el ejército de Herodes había perecido por la ira de Dios, sufriendo el condigno castigo por haber muerto a Juan, llamado el Bautista. Herodes lo hizo matar, a pesar de ser un hombre justo que predicaba la práctica de la virtud, incitando a vivir con justicia mutua y con piedad hacia Dios, invitándoles a recibir juntos el bautismo. Así, según él, el bautismo sería agradable (a Dios); se servían de él no para hacerse perdonar ciertas faltas, sino para consagrar el cuerpo, con tal que previamente el alma hubiera sido purificada con la práctica de la justicia. Hombres de todos lados se habían reunido con él, pues se entusiasmaron al oírlo hablar. Sin embargo, Herodes, temeroso de que su gran autoridad indujera a los súbditos a rebelarse, pues el pueblo parecía estar dispuesto a seguir sus consejos, consideró más seguro, antes de que surgiera alguna novedad, quitarlo de en medio, de lo contrario quizá tendría que arrepentirse más tarde. Es así como por estas sospechas de Herodes fue encarcelado y enviado a la fortaleza de Maqueronte..., y allí fue muerto. Los judíos creían que la derrota del ejército fue cosa de Dios, que quiso castigar a Herodes por haberlo condenado".

Aquí, el motivo para la ejecución del Bautista es diferente del que presentan los Evangelios: la reprensión al tetrarca, por haberse casado con la mujer de su hermano. En Josefo la medida se debió al miedo de Herodes a un levantamiento, ya que Juan contaba con tantos seguidores. Sin embargo, ambas motivaciones (moral y política) no se excluyen. Más aún, el relato comienza aclarando las razones que llevaron a esa guerra, que se refieren justamente al repudio por parte de Herodes de la hija del rey Aretas, a causa de haberse enamorado Herodías, mujer de Herodes Filipo.

¹³⁴J. P. Meier, *ibid.*, 91 - 92.

¹³⁵En su nota 59 advierte: "Semejante respuesta, claro está, no puede pretender una certeza absoluta, sino sólo ese alto grado de probabilidad que comúnmente llamamos certeza moral. Es significativo que G. A. Wells rechace rápida y fácilmente el *Testimonium Flavianum*, sin un análisis detallado, en su popular y algo sensacionalista *Did Jesus exist?* (Buffalo, NY; *Prometheus Books*, 1975). Obviamente, el deseo de Wells de sostener la tesis de que Jesús nunca existió (pp. 205 - 7) exige ese tratamiento de Josefo, que por lo demás podría destruir todo el argumento de Wells desde el principio. Wells se limita a hacer simples afirmaciones, apoyadas no en argumentos, sino en citas de autoridades generalmente anticuadas, en el caso del pasaje de Santiago, del que afirma que es una breve glosa marginal procedente de un cristiano, la cual fue luego incorporada al texto (p. 11). El libro de Wells, que construye sus argumentos sobre estas y otras afirmaciones gratuitas, puede pasar como representativo de una clase de libros populares sobre Jesús que no me molestó en considerar detalladamente".

¹³⁶Si respecto a las fuentes de Josefo sobre el "Testimonium" sobre Jesús, quedamos reducidos a conjeturas, en cuanto a las noticias sobre la muerte de Santiago, la procedencia natural para un acontecimiento ocurrido en Jerusalén el año 62 d. C. serían los judíos que participaron en él y a los que Josefo habría conocido personalmente. En efecto, el mismo Josefo podría haber estado en Jerusalén durante esos sucesos. De lo escrito en su *Vida* (3,12 - 13) parece desprenderse que volvió a Jerusalén tras su experiencia en el desierto, alrededor de los años 56 - 57 d. C. y fue a Roma en torno al 64. De aquí la probabilidad de que viviese en Jerusalén durante el proceso y muerte de Santiago el año 62. De todos modos, es ya con conocimiento de primera mano, ya con el adquirido con otros judíos participantes en la acción, como Josefo escribe sobre la muerte de Santiago, "el hermano de Jesús, que es llamado Cristo". La idea de que Josefo necesitó información de fuentes cristianas sobre unos hechos sucedidos en Jerusalén en los primeros años sesenta es una hipótesis gratuita e innecesaria. (Resumimos a: J. P. Meier, *ibid.*, 107 - 108, n. 60).

¹³⁷A. - M. Dubarle, *ibid.*, 508.

¹³⁸Estrictamente hablando, no es posible contar a un "samaritano" como posible informante "judío". Es sabido, en efecto, que este pueblo era una raza mixta, resultado del remanente israelita con gentiles que los asirios llevaron a la región, después de la caída de la capital del reino del norte, Samaria (722, a. C. Ver: II Rey 17 y 18). Su misma religión fue sincretista: una mezcla de paganismo con elementos israelitas (II Rey 17, 32 - 33). Con todo, se volvieron yahvistas y quisieron colaborar con los cautivos judíos que volvían de Babilonia, empeñados en la reconstrucción de Jerusalén, siendo rechazados por Zorobabel y Nehemías (Esd 4, 2). A partir de entonces se vio profundizada la gran inquina mutua que se profesaban ambos pueblos. En el siglo II a. C. se unieron los samaritanos a los Seléucidas en guerra contra los judíos (I Mac 3, 10). No se puede pintar mejor la tirantez de los judíos respecto a los samaritanos que con las palabras de Eclo 50, 25 - 26: "El pueblo estúpido que habita en Siquém". En el N. T. los oponentes de Jesús, cuando quieren insultarlo, le dicen que "tiene un demonio" y que es

"samaritano" (Jn 8, 48). Rememoremos igualmente la primer y espontánea reacción de una mujer samaritana ante Jesús (Jn 4, 9).

Como informa A. Ravenna. "En la literatura talmúdica Kuttîm (añadimos: de kut o kutáh: aldea babilónica de donde fueron traídos los colonos asirios a Samaría. Ver II Rey 17, 24) indica lo mismo a los samaritanos que a los no hebreos en general; ellos, sin embargo, se llaman a sí mismos Shomerîm (guardianes), esto es, guardianes de la verdadera ley" (*El Hebraísmo postbíblico*, Barcelona - 1960 - 154).

En 1955, cuando se trató el asunto de los samaritanos residentes en el moderno estado de Israel, surgió la cuestión de si había que aplicarles o no la ley del retorno (que otorga ciudadanía israelí a los judíos de la diáspora, que deseen instalarse en el territorio del flamante estado judío), el mismo jefe del Estado, David Ben Gurión, intervino en favor de ellos (A. Ravenna, *ibid.*).

Por todo lo cual hemos de considerar a los samaritanos como más cercanos a los judíos que Tácito o Suetonio, tanto por la proximidad geográfica, como por elementos religiosos (el Pentateuco, la liturgia pascual, etc.), que provienen de la tradición común a ambos pueblos, anterior a su cisma.

Además, los samaritanos tuvieron contactos (ya favorables, ya hostiles) con Jesús y su movimiento. El primero les tenía simpatía (Jn 4; Lc 10, 30 - 37). Aún ante la repulsa de una aldea samaritana, que no quiso acogerlo, se opuso a un deseo de castigo, propuesto por los hijos de Zebedeo (Lc 9, 52 - 55). Podemos medir la sorpresa de uno de estos hermanos, Juan, cuando es enviado junto con Pedro, por la naciente comunidad apostólica de Jerusalén, a recoger y confirmar las primicias de la fe cristiana, precisamente en Samaria (Hech 8, 14 - 16). Allí será bien recibido el Evangelio, aunque también se hará presente la ambigua admiración de Simón mago (*ibid.*, 8, 18 ss).

Es, pues, interesante recoger entre las reacciones que suscitó Jesús en la Palestina, el eco de este Thallos, samaritano

¹³⁹Sexto Julio Africano, nació en Jerusalén y no en Africa, como supusieron algunos. Fue oficial en el ejército de Septimio Severo. Organizó una biblioteca para el emperador Alejandro Severo en Roma, "en el Panteon, cerca de los Baños de Alejandro". Fue uno de los amigos de Orígenes. Vivió más tarde en Emaús (Nicópolis), muriendo después del 240. Sus cinco libros de *Crónicas*, de los que poseemos fragmentos, fueron una mina de información para Eusebio de Cesarea e históricos posteriores.

¹⁴⁰Sabemos de sus opiniones por medio del ya citado Julio Africano y también por Eusebio de Cesarea (*Chronicon* 1, 265). Flavio Josefo hablaría de él en *Antiquitates judaicae*, XVIII 167: había prestado una ingente suma de dinero a Herodes Agripa I poco antes de que éste obtuviera el trono de Judea en el año 41.

Pero, al respecto discrepan los autores. R. Penna, expone esta objeción: "A fin de leer "Thallos" en el texto de Josefo es preciso enmendar el texto manuscrito (como algunos han hecho), en el que sólo aparece: *allos Samaréus*, es decir: "otro" Samaritano. En teoría, cabe tanto la enmienda textual como la identificación (teniendo en cuenta además que el nombre en cuestión es poco común). "Thallos" el samaritano debió de morir en Roma hacia el año 60. Si se acepta la identificación, habría que concluir que en la capital del imperio se conocía ya a mediados del siglo I, es decir, veinte años después de la muerte de Jesús, un relato de su pasión, si Thallos puntualiza incluso un detalle secundario... Amén de la dificultad textual y de la incertidumbre de la identificación, sigue siendo problemático el hecho de que el susodicho detalle narrativo fuese conocido y discutido tan pronto en un ámbito, por añadidura, no cristiano, dado que el "Thallos" en cuestión no sería cristiano. La propia asociación de la "oscuridad" con la muerte de Jesús podría deberse a Julio Africano; por aquellos años hubo un eclipse de sol en Palestina (ver la noticia dada por el escritor Flegón, liberto de Adriano, y referida por Orígenes, *Contra Celsum* 2, 33). Si se confirmase la identidad descrita de este autor, nos encontraríamos ante el más antiguo testimonio no cristiano (y por ende de extraordinario valor) sobre Jesús, o al menos sobre el relato de su muerte. Hay motivos, sin embargo, para permanecer escépticos" (*Ambiente histórico - cultural del los orígenes del cristianismo*, 321 - 322).

Por otro lado y posteriormente G. Theissen (El Jesús histórico - 1999 - 106), aporta esta observación: "El texto actual (de Josefo), állos Samaréus, carece de sentido; Thallos es una conjetura clarificadora, apoyada en inscripciones que mencionan varias veces el nombre de Thallos entre el personal de servicio de Claudio".

Theissen no brinda argumentos para apoyar su afirmación acerca de la falta de sentido en la lectura: "*allos Samaréus*" (=otro samaritano).

Se nos ocurre que podría justificarse su punto de vista, haciendo notar que la designación: "otro" supone que se haya tratado antes, en contextos próximos, de algún samaritano diferente del que ahora entra en escena, lo cual no es así.

Con todo, es necesario que fundamentemos esta postura. Porque, de hecho, comenzó Josefo este cap. IV de su libro XVIII, aludiendo a un samaritano causante de una revuelta de sus connacionales, aplastada por Pilato.

(Habría que ver asimismo, si se trata de un "samaritano", pues el texto dice: "Entretanto, ni siquiera los samaritanos carecieron de un tumulto porque los subleva un varón, que tenía por nada el mentir y hacía todo para encontrar gracia ante la plebe"⁸⁵ De hecho no es calificado como samaritano. Pero, aún admitiendo que se refería a un personaje que revoluciona a sus paisanos, nos valemos más bien del razonamiento que sigue).

Pero la mención de este "primer" samaritano está tan alejada de nuestro contexto, que en la mente del lector no puede surgir una conexión entre ambos.

En efecto, telegráficamente pasamos revista a los sucesos que se interponen entre los dos samaritanos: un "samaritano" provoca una rebelión sofocada por Pilato - Vitelio (gobernador de Siria) y su viaje a Judea (hace pasar el sacerdocio de Anás a Caifás) - Vitelio actúa para restaurar relaciones entre Tiberio el emperador y Artabano, rey de los partos- diferentes ardides de Herodes el tetrarca y Vitelio ante Tiberio - Noticias sobre Filippo, hermano de Herodes y su muerte. Tiberio anexa sus dominios a la provincia de Siria - Guerra entre Herodes Antipas y Aretas. Derrota del primero - Explicación del fracaso militar como castigo divino por la injusta muerte a la que Antipas sometió a Juan Bautista - Marcha del ejército de Vitelio contra Aretas. Se suspende la batalla al recibir la noticia de la muerte de Tiberio - Comienza a detallar la historia de Herodes Agrippa I - Larga y minuciosa explicación de la familia de Herodes el Grande con el fin de ubicar en ella a Agrippa - Envío de Agrippa a la corte imperial de Tiberio - Sobrecargado de deudas vuelve a Judea - Busca ayuda entre sus propios familiares y magistrados romanos - Bien acogido al principio por Flacco, es finalmente rechazado por él - Reducido a extrema necesidad, determina volver a Italia, viéndose obligado casi a mendigar - Vuelve a encontrarse con Tiberio en Capri - El emperador le exige que pague sus cuantiosas deudas - Recibe préstamos de Antonia - Por fin llega la noticia de (Th)allos, el samaritano, que lo ayuda a pagar su deuda con Antonia. Si se leyera "otro samaritano"(=*allos samareus*) en lugar de "*Thallos samareus*", el lector habría ya olvidado al primer samaritano, mencionado al comienzo de la extensa y abigarrada narración (9 columnas separan a ambos samaritanos en la edición de G. Dindorf: 701-709).

Por eso, pensamos que tiene razón Theissen al afirmar que "*allos samareus*" no tiene sentido en el contexto, siendo aceptable la corrección propuesta por la crítica del texto: " (Tha) allos samaritano".

¹⁴¹Citado según F. Jacoby, Fragmente der griechischen Historiker, Berlin (1923 - 1950), II B, 1157.

¹⁴²Según un historiador posterior, Flegón (principios del siglo II, llamado Tralliano, porque era nativo de Tralles, ciudad de Lidia; uno de los libertos de Adriano. Vivió hasta el tiempo de Antonino Pío) que obtuvo sus conocimientos de Thallos, este eclipse de sol se produjo en la Olimpiada 202. Los astrónomos dan la equivalencia del 24 de noviembre del año 29, correspondiente al año 15 de Tiberio.

Nos queda de Flegón un tratado bastante corto sobre "aquellos que han vivido mucho tiempo"; otro sobre "las cosas maravillosas", en 133 capítulos, la mayor parte muy cortos. Un fragmento de su Historia de las Olimpiadas, que estaba dividida en 16 partes. En los libros 13 y 14 había hablado de las tinieblas sucedidas en la

muerte de Cristo. Como se dijo, Thallos, en sus Historias siríacas brindó esta información a Flegón. Por eso los primeros cristianos, que hablaron a los romanos de estas tinieblas como de un prodigio notable, han hecho ver no solamente por sus autores, sino también por los registros públicos que ni al tiempo de la primera luna en que Jesús murió, ni en todo el año en que este eclipse es observado, no podía haber sucedido ninguno que no fuese sobrenatural. En fin, los mismos paganos y los analistas romanos hablaron de este eclipse como de un acontecimiento asombroso en los fastos del mundo. (Ver: F. X. Felles, *Biographie universelle du Dictionnaire Historique des hommes qui se sont fait un nom* Paris (1849) 497.

¹⁴³(S. Lyonnet, "*Christiani romani*" en su obra: *Quaestiones in Epistulam ad Romanos*, Prima Series, Roma (1962, editio altera recognita et aucta) 23 - 24.

R. Fabris (*Gesù di Nazareth*, Asissi 47 y n. 12) (1983), al pasar de su consideración de los escritos de Flavio Josefo a los paganos, parece que coloca como gozne entre unos y otros a nuestro Thallos: "Dejando de lado la fragmentaria alusión a las circunstancias de la muerte de Jesús por parte de un historiador de origen samaritano, pero que escribe en griego, un cierto Thallos, el primer historiador no judío que menciona a Jesús es Tácito en los *Annales*". En nota, precisa: "El fragmento de Thallos samaritano es citado por Julio Africano para refutar su interpretación de las tinieblas que acompañaron la muerte de Jesús... (Sigue el texto)... Este Thallos, que habría escrito su historia en Roma a mediados del siglo I, tenía conocimiento de la tradición cristiana relativa a la muerte de Jesús".

¹⁴⁴Nos guiamos en este tramo, sobre todo por: J. M. Lagrange, "Les écrits rabbiniques" en su obra: *Le Judaïsme avant Jésus - Christ*, Paris (1931, 3ª ed), XV - XX. Ver también: J. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München (1951, copia exacta de la 5ª ed. de 1920). J. Bonsirven, *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Roma (1954). R. Le Déaut, *Introduction à la littérature Targumique*, Rome (1966). J. Bowker, *The Targums and rabbinic literature - An Introduction to Jewish interpretations of Scripture*, Cambridge (1969).

¹⁴⁵La otra rama de los judíos más conocida por los Evangelios era la de los Saduceos. Ellos no admitían la tradición oral y de la escrita, sólo se ceñían al Pentateuco. Había, pues, diferencias abismales de doctrina e interpretación entre estos dos grupos, así como con otros (zelotes, esenios).

¹⁴⁶Hillel (20 a. C., originario de Babilonia) y Shammai (30 a. C.) eran contemporáneos de Cristo, al menos los representantes de sus respectivas escuelas. Sus diferencias hermenéuticas eran notorias, siendo los shamaítas, las más de las veces, rigoristas.

¹⁴⁷Del verbo *shahah*: repetir, aprender (lo transmitido oralmente). En la designación *Tanna'im*, nos encontramos con la misma raíz (repetidores), sólo que en arameo. La Mishna está redactada en hebreo (llamado "mishnico", para diferenciarlo del bíblico).

¹⁴⁸Talmud significa doctrina o enseñanza (del verbo: *lamad* = aprender; en la forma piel: *limed*: enseñar). Se suele ver el origen de este oficio (los escribas que explican la ley) y su resultado: la doctrina, en Esd 7, 10: "Esdras preparó su corazón para investigar la ley del Señor (*liderosh et - torat yhwah*), poner por obra y enseñar (*lelamed*) en Israel el precepto y el juicio".

Del afán por "escrutar" las Escrituras (señalado por el primero de los verbos hebreos arriba subrayados), deriva otro acervo de los escritos rabínicos: los *midrashim*, que son explicaciones de la ley, ya de estilo jurídico (*kalakôt*, de *halak*: caminar) ya en forma de narraciones edificantes (*haggadôt*, de *nagad*: narrar).

¹⁴⁹Propiamente los componentes del Talmud palestinese son conocidos como Mishna y Talmud. Sólo en el de Babilonia el complemento es llamado Gemará (Ver: D. Romano, "Talmud" en: A. Díez Macho y otros: *Enciclopedia de la Biblia*, Barcelona - 1963 - VI, 854).

¹⁵⁰H. van der Loos, *The miracles of Jesus*, Leiden (1968) 158.

¹⁵¹Consta, por ejemplo, que la *Pugio fidei* del dominico Raymundus Martin contiene pasajes de los escritos rabínicos, desconocidos por otras fuentes, cuya autenticidad nadie ha puesto en duda. El autor recibió, en marzo de 1264, junto con el obispo de Barcelona y tres otros dominicos, por parte del rey Jaime de Aragón, la orden de borrar de los manuscritos del Talmud los pasajes ofensivos a la religión cristiana (ver: H. Strack, *Einleitung* .. 79, n. 1).

¹⁵²Por lo general, los autores, tanto judíos como cristianos, ofrecen las razones por las que aceptan o rechazan la validez (cronológica o de otro tipo) de tal o cual referencia talmúdica, como aplicable a Cristo o no. Pero, pocas

veces se da la unanimidad plena. Por ejemplo: M. Goldstein (Jesus in Jewish Tradition, New York - 1956 - 22), respecto a la noticia de Sanhedrin, 43 a, sobre la sentencia capital de Jesús, opina: "Esto parece ser un testimonio definitivo en los datos rabínicos primitivos". J. Klausner (Jesus of Nazareth. His life, times and teaching, London - 1946 - 22. 1va ed. alemana: 1907) acepta igualmente el gran valor histórico de esta baraitá. En cambio P. Winter ("On the trial of Jesus" en: Studia Judaica, ed. E. I. Ehrlich, Berlin - 1961 - 144) acerca de este mismo pasaje afirma: "El valor de evidencia de esta baraitá para propósitos históricos es nulo".

Tales discrepancias de apreciación sobre la solidez de las perspectivas rabínicas respecto a Jesús, llegan hasta tiempos más cercanos. Sirva de muestra el juicio negativo de J. Maier (Jesus von Nazareth in der Talmudischen Ueberlieferung, Darmstadt - 1978 - 275): no existen textos tannaíticos (entre el primer y segundo siglo d. C.) sobre Jesús y los textos amoraicos (desde el 200 al 500 d. C.) no son originales, sino reelaboraciones posteriores al Talmud o interpolaciones. Ya hemos adelantado algo también sobre las reticencias más recientes de J. P. Meier (Un judío marginal, 1991) acerca de la utilidad de los datos que pueda suministrar la literatura rabínica respecto a la historia de Jesús (ver más arriba: pp. 12 - 13 con las notas 35 y 36).

En cambio, esas duras conclusiones de J. Maier (1978) han sido frecuentemente criticadas, precisamente en The Jewish Quarterly Review (73 - 1982 - 78 - 86: D. Goldenberg, "Once more: Jesus in the Talmud"), donde se observa que, si bien es necesaria una nueva valoración de los textos rabínicos sobre Jesús, conviene usar una correcta metodología, cosa que no ha realizado J. Maier. Critica igualmente a Maier G. Stemberger en su recensión de Kairos, 25 (1983) 122 ss.

Nos inclinaremos por esta última postura, tratando de suministrar cada vez las razones que nos convencen, para admitir o rechazar la validez de algunas tradiciones rabínicas sobre Jesús. "En este sentido podemos referirnos quizá a la clásica conclusión de Klausner: el valor esencial de los testimonios talmúdicos es el establecer que no hay razón para poner en duda la existencia de Jesús" (S. Pié i Ninot, Tratado de Teología Fundamental - Dar razón de la esperanza (I Pe 3, 15), Salamanca - 1991, 2ª ed - 220. Citando la edición de la obra de Klausner publicada en Buenos Aires - 1971 - 20).

Con todo, nos parece que también algo sobre sucesos mayores de esa existencia puede ser recabado de la vertiente de información rabínica, como, en la práctica, lo admite el propio J. Klausner. Ver el comienzo de esta misma nota.

¹⁵³Sobre el particular puede consultarse: H. Strack, "*Verschiedenheit der Urteile*" en: Einleitung... 88 - 93.

¹⁵⁴H. Strack, *ibid.*, 92.

"El Talmud es una obra altamente desigual, asistemático por donde se lo mire e inabarcable. "El pensamiento talmúdico encara los problemas sólo como aislados y en ninguna parte hace el intento por componer sus resultados en un conjunto más amplio de pensamiento". . . Lo profundo y fundamental se encuentra al lado de lo insignificante, antiguas tradiciones están entrelazadas con noticias más recientes, etc. " (C. Thoma, Christliche Theologie des Judentums, Aschaffenburg - 1978 - 141 y 142, citando a. J. Guttmann, Die Philosophie des Judentums, München - 1933 - 49).

¹⁵⁵J. M. Lagrange, Le Judaïsme. . . , XIX. Acto seguido ofrece "la defensa" (ineficaz, por cierto) que ensaya el autor judío Derenbourg: "¿Alguna vez se ha pretendido escribir la historia de Harún al - Raschid tomando como fuente las Mil y una Noches, o bien se ha soñado en alguna época con reprochar a estos cuentos encantadores haber falsificado la historia?" (*Ibid.*, XIX).

El asunto consiste, precisamente, en no confundir los géneros (leyenda con historia), por más que las fabulaciones recaigan sobre personajes conocidos por otros datos más seguros.

Otros numerosos autores israelitas tienen la lealtad de no atribuir valor histórico alguno a semejantes elucubraciones: "Muchas de estas leyendas - escribe S. Krauss (Jewish Encyclopaedia - 1904 - VII, 170) son creaciones de la teología" (en cita de: F. Prat, Jesucristo - Su vida, su doctrina, su obra, México - 1956, 3ª ed. revisada - I, 5). El autor recién citado confirma que el Talmud "no se preocupa de la verosimilitud, ni tiene

noción de las distancias ni de los números... Séforis, ciudad vecina de Nazaret, tuvo ciento ochenta mil plazas públicas. . . Las trompetas del templo se escuchaban en Jericó; y el incienso quemado en el altar de los perfumes, en el interior del santuario, hacía estornudar a las cabras que pacían en las montañas de Moab. . . La letanía sería monótona" (ibid., 5 y 6). Prat acerca también el severo juicio de uno de los israelitas más eruditos (J. Juster, Les juifs dans l'empire romain - 1934 - I, 23): "Estas abundantes discusiones jurídicas y teológicas, entremezcladas con toda suerte de digresiones, no dejan escapar sino unas cuantas enseñanzas históricas; algunas, desde luego, sobre los judíos de la Diáspora, pero en cuanto a Palestina, ¡qué ignorancia, qué fantasía en los relatos! . . . en ningún caso son exactos sus cálculos " (ibid., 6).

¹⁵⁶F. Prat, ibid., 7.

¹⁵⁷Kurt Hruby, Les Chrétiens et le Christianisme dans les Documents et la Littérature Rabbinique ancienne, Rome (1970: ad usum privatum auditorum Pontificii Instituti Biblici), 7.

¹⁵⁸La gran masa del pueblo de Israel, una vez vuelta del exilio babilónico, perdió el uso de su idioma hebreo. Se valía de la "lengua franca" de aquellas épocas: el arameo, muy afin con el mismo hebreo en sus raíces y gramática, si bien ostenta peculiaridades propias. Podríamos decir que el parentesco de ambas lenguas es parecido al vigente entre el portugués y el español.

Es posible encontrar un rastro de esta situación en Neh 8, 3 ss. Esdras lee la Ley, pero era necesario que, simultáneamente un grupo de levitas "la explicara" al pueblo, que ya no entendía el hebreo. De esas fechas proviene la función de un personaje, que debía ir traduciendo lo que se leía de las Escrituras en la lengua sagrada, hebrea, durante el oficio de lecturas. La redacción de estas "versiones" (que muchas veces estaban lejos de ser literales, añadiendo con frecuencia narraciones y amplificaciones considerables, con el fin pedagógico de actualizar lo proclamado) se llamó "Targum" (según los léxicos: del akádico: *targumânu* - intérprete - derivado, a su vez, de la raíz: *ragama*: llamar. Chaim Rabin ha demostrado hace tres décadas - ahora seis - que el término es de origen hitita: *tarkumman*, *tarkummiya*: explicar, traducir, anunciar ("*Hittite words in Hebrew*", en: Orientalia, XXXII - 1963 - 134. Datos suministrados por R. Le Déaut, Introduction à la littérature targumique, 19).

El encargado de este oficio era llamado *targeman* o *torgeman*, *metorgeman* o *meturgeman*. De ahí deriva en castellano la palabra trajamán (o: dragomán). Véase: M Cervantes de Saavedra, El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha, II, XXV (al final), donde un joven, que irá explicando la escenas del Retablo de Maese Pedro, es así llamado. Al castellano habría llegado a través de otro idioma semita emparentado, el árabe: *turdjumán* (con igual sentido), así como lo ha hecho al francés: "*trucheman*, *truchement*".

Hay considerables aportes para la intelección del trasfondo aramaico de los Evangelios, que provienen del examen comparativo con el Talmud, Targum y Midrash. J. Jeremias se ha destacado como uno de los más competentes en esta área de los estudios bíblicos (Ver: "Die aramäische Grundlage der Jesuslogien der Synoptiker" en su obra: Neutestamentliche Theologie - Erster Teil: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh - 1971 - 14 - 38). Son clásicos asimismo los imponentes volúmenes de H. L. Strack y P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München (1974: 1^{va} ed. 1926). Se trata de seis tomos. Igual servicio ha brindado la tesis de M. Mac Namara, The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch, Rome (1966).

¹⁵⁹Ver: R. Brown, The Gospel according to John - I - XII, London, Dublin, Melbourne (1971) 326 - 327.

Este tipo de iluminaciones indirectas, respecto al ambiente en que tuvo necesariamente que moverse Jesús, por ej. , el culto del templo o sinagoga, ha sido analizado con general aceptación por el estudioso judío R. Aron en su obra: Así rezaba Jesús niño, Bilbao (1980).

El orden de las lecturas de la Torah y los profetas, que debía ser seguido en la liturgia de las sinagogas, ayuda también considerablemente, para captar algunas alusiones evangélicas. Por ejemplo, muchas realizadas por Jesús en un tiempo pascual (dentro del cual se tuvo la multiplicación de los panes: Jn 6, 4). Pero, no podemos extendernos en estos detalles (Ver: R. Brown, ibid., 255: las lecturas prescritas por la *Haggadah* de Pascua ayudan poderosamente a comprender el significado de la escena que presenta a Jesús caminando sobre las aguas

- después de la multiplicación de los panes - El discurso que sigue, pronunciado en la sinagoga de Cafarnaún (Jn 6, 59), es también muy bien ilustrado por las referencias a las costumbres indicadas por el leccionario sinagoga - Ver: R. Brown, *ibid.* : "The Jewish Background behind the Technique and Themes of the Discourse", 277 - 280 -).

Las usanzas de noviazgo y esponsales judíos, conocidas igualmente sólo por las tradiciones rabínicas, colaboran asimismo para comprender los sucesos, dudas de José, etc., en torno a la concepción misteriosa de Jesús en su prometida María (Mt 1, 18 - 25. Ver: P. Gaechter, María en el Evangelio, Bilbao - 1959 - : "Legislación matrimonial judía", 125 - 137. J. Mc Hugh, La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento, Bilbao - 1978 - 218 - 225).

¹⁶⁰Seguimos en adelante a: K. Hruby, Les Chrétiens et le Christianisme dans les documents de la littérature rabbinique ancienne, 15 ss, junto con datos obtenidos de otra bibliografía, como se irá indicando.

¹⁶¹Por ejemplo, el primero que será sometido a estudio inmediatamente se refiere tanto a "los milagros" (magia, para el talmudista) de Jesús, como a su sentencia capital.

¹⁶²El modo de citar el Talmud indica primero el tratado (*séder*: orden), por ejemplo: Berakôt, 40, b. Después el capítulo y el párrafo de la Mishna, al que sirve de explicación; enseguida el folio de la edición Krotoschin (1866), con la indicación de las columnas (a b c d) para el Talmud palestino (o de Jerusalén) y sólo el verso y reverso para el de Babilonia (a b).

¹⁶³Recuérdese que, por más que estas "*baraitôt*" no fueron recogidas en la recopilación primera de la Mishna, proceden, con todo, de los dos primeros siglos. Que hayan sido agregadas después no es prejuicio contra su antigüedad.

¹⁶⁴Por cierto que el manuscrito de Munich del Talmud dice con todas las letras: "*Yeshú ha - nosri*" (Jesús el nazareno). Pero, según K. Hruby, se trata de un caso aislado, que, en cuanto tal no tiene fuerza de prueba.

Sin embargo, para J. Blinzler (Il processo di Gesù, Brescia - 1966 - de la 3va. ed. alemana: 1960 - 33), "el agregado está tan bien atestiguado que H. L. Strack lo introduce en el texto sin comillas" (citando a: H. K. Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben, Leipzig - 1910 - 18). Según el mismo Blinzler, algunos autores (J. Jeremias, R. Eisler, L. Goldschmidt, A. J. G. Higgins. Ver: *ibid.*, n. 8), sostienen que este pasaje no trata en absoluto de Jesús de Nazaret, sino de un Jesús que vivió en torno al 100 a. C. y discípulo del Rabí Jehosh'a ben Perahya. Se apoyan para esto en Sahnedrín, 107 b, tal como aparece en el Talmud de Babilonia. Ahora bien, es verdad que el discípulo rabínico Yeshú, nombrado en Sanh, 107, b es idéntificado con el Yeshú de nuestra *baraitá*; tanto del uno como del otro se dice efectivamente que han ejercitado la magia, que han inducido a Israel al pecado y lo han desviado. Pero estos rasgos comunes con el Yeshú de Sahn 43 a han sido atribuidos a aquel discípulo rabínico, sólo sucesivamente. En efecto, en los paralelos de Sanh 107 b (Sotah = la mujer infiel, 47, a: Hagigah = festividad, II, 77 d - 30 -), el alumno rabínico, protagonista de esta anécdota, aparece todavía como un anónimo. Que en Sahn 43 a no se trata de otro que de Jesús de Nazaret es admitido también por J. Klausner y J. Z. Lauterbach. Además, la abreviatura Yeshú nunca es usada por el Talmud para ninguno de los siete Yeshu`a del Antiguo Testamento, como no es empleada para Yeshu'a ben Sira; así, se ha de admitir que Yeshú es una aliteración expresamente querida e identifica siempre a Jesús de Nazaret. Por fin, vale la pena considerar que, más allá de la identidad del nombre, se da también la correspondencia entre acusaciones levantadas contra el Yeshú talmúdico y las dirigidas, según los Evangelios, a Jesús de Nazaret. (J. Blinzler, *ibid.*, 33 -34, citando a J. Klausner, Jesus von Nazareth, Berlin - 1934, 3ª ed., 29 ss. J. Z. Lauterbach, Rabbinic Essays, Cincinnati - 1951 - 481 - 490, especialmente 488; H. J. Schoeps, Israel und die Christenheit - 1961 - 39).

¹⁶⁵Se puede confirmar el embarazo de los magistrados imperiales ante los asuntos "de re judaica", con la asesoría que Porcio Festo espera del rey Agripa II, frente al diferendo entre Pablo y sus acusadores de Jerusalén (Hech 26, 13 ss). Igual actitud prescindente respecto a discusiones de los judíos corintios con Pablo ostenta el procónsul de Acaya Lucio Junio Galión (Hech 18, 12 - 17).

Este último personaje es bien conocido por la literatura extrabíblica, ya que fue hermano mayor de Lucio Anneo Séneca. Al ser adoptado por el retórico Lucio Galión, cambió su nombre. Séneca se refiere a él en: Naturalium Quaestionum liber 4 y en: Epistula 104. De él asimismo se ocupan Plinio el viejo: Historia naturalis XXXI, 33; Tácito Annales X, 73 (su muerte por orden de Nerón, al igual que la de su hermano, filósofo y pedagogo del emperador). Ibid., XVI, 17. Quintiliano, Institutiones oratoriae, IX, II, 91. Una inscripción, hallada en Delfos durante este siglo, lo nombra en un edicto que le dirige el emperador Claudio. Dado que está fechada con bastante exactitud, constituye uno de los indicios más seguros para establecer la cronología de los hechos de Pablo (Ver: C. K. Barret, The New Testament Background: Selected Documents, New York - 1971 - 48 - 49).

¹⁶⁶K. Hruby, Les Chrétiens et le christianisme. . . , 16 - 18.

¹⁶⁷Primeras palabras de Deut 6, 4 ("Escucha Israel"), con las que se presenta, acto seguido el primer mandamiento sobre la unicidad de Dios, básico principio religioso de Israel.

¹⁶⁸Al respecto, desde la fe cristiana se ha de reconocer que la proclamación de títulos de exaltación, atribuidos a Jesús por los primeros creyentes, no se presenta con tanta nitidez en el nivel histórico en que se movía Jesús. El evitó llamarse Mesías, admitiendo el calificativo sólo en el círculo privado de sus discípulos (Mc 8, 29 - 30), o en medio de circunstancias que alejaban toda concepción política y gloriosa de esa investidura (Mc 14, 61 - 63). Sin embargo, las atribuciones que le brindan sus discípulos no son pura fantasía e invención de los mismos. De modo equivalente Jesús había dado muestras de su pretensión de presentarse como algo más que un profeta (no se contentó con que lo compararan con Elías, Jeremías o alguno de los profetas - Mt 16, 14 - 16), mostró que actuaba con independencia del sábado (ley del mismo Dios: Mc 3, 1 - 6), se adjudicó el poder de perdonar los pecados, reservado únicamente a Dios (Mc 2, 7 - 12). La inferencia de los cristianos se veía, pues, muy bien fundamentada en la realidad histórica anterior.

¹⁶⁹Ver más arriba en el texto, la cita de Sanh, VI, 4.

¹⁷⁰J. Blinzler, Il processo di Gesù, 34 - 37.

¹⁷¹La actitud del primer mártir cristiano respecto a Cristo, al que proclama ver de pie a la diestra de Dios y la oración que le dirige (la misma que el propio Jesús presentó ante Dios: Lc 23, 34), son equivalentes a un pecado de idolatría, para el estricto monoteísmo judaico (Hech 7, 54 - 60).

¹⁷²De Bello judaico, VII, 6, 4: Basso "hizo erigir una cruz como si hubiese pretendido colgar allí inmediatamente a Eleazar".

¹⁷³Puesto que la vida había sido eliminada ya por la lapidación.

¹⁷⁴En forma similar a la de Blinzler encara el texto F. Hahn: "La yuxtaposición de una condena a la pena judía de la lapidación y de una ejecución por suspensión (es decir, aquí, la pena romana de la crucifixión) constituye una contradicción evidente. La intención de este relato es presentar el proceso de Jesús como jurídicamente irreprochable, cosa que no fue así, por cierto, sea lo que haya sido por entonces acerca de la jurisdicción judía en materia de pena capital. Lo que es significativo en este texto es que reconoce expresamente la condenación por el tribunal supremo judío, y que además, menciona la pena aplicada de hecho. En este sentido este texto tiene su valor propio como fuente" (Die Frage nach dem historischen Jesus, en la colección: Evangelisches Forum, N2, Göttingen, 19 ss).

¹⁷⁵Los datos que siguen son un resumen de J. Blinzler, ibid., 89 - 97.

¹⁷⁶Así se denomina a la exégesis cristiana que ve en sucesos, instituciones o personas del Antiguo Testamento, prefiguraciones o preparaciones de otros tantos correspondientes definitivos y plenos en el Nuevo Testamento (ver I Cor 10, 1 - 10; toda la Carta a los Hebreos; el Apocalipsis en la mayor parte de su simbología).

¹⁷⁷Algunos, para suavizar el contraste, niegan carácter pascual a la Última Cena de Jesús. Pero, en esta también discutida cuestión hay más buenas razones para tener los datos que nos brindan los Sinópticos como toques netamente pascuales al contorno en que Jesús instituyó la Eucaristía cristiana (ver: J. Jeremias, "La última cena de Jesús, comida paascual" en su obra: La Última Cena - Palabras de Jesús, Madrid - 1980 - 36 - 92). Igual postura sostiene P. Benoit, "Le récit de la Cène dans Luc XXII, 15. 20 - Etude de critique textuelle et littéraire" en: Exégèse et Théologie, Paris (1961) I, 163 - 203.

Dicho sea de paso, los detalles del ritual pascual, no pormenorizados por los recuerdos evangélicos, son también reconstruibles por los aportes que brinda el ceremonial judío, consignado en la literatura rabínica. De ello ofrece abundantes referencias la obra de J. Jeremias recién mencionada. Por ejemplo, al finalizar la cena, Mc 14, 26 y Mt 26, 30 apuntan que, "dichos los himnos", salieron al Monte de los Olivos. Únicamente por el ritual judío de la

Pascua sabemos qué eran esos "himnos", a saber, los Salmos agrupados en la colección "Hallel" (porque incitan a alabar a Dios: Hallelu - Yah). Se trata de los Sals. 113 - 118. Se los prescribía para ser recitados hacia el fin de cena tan solemne. Es éste otro caso en que los datos rabínicos ilustran indirectamente la historia de Jesús (recordar más arriba: VII, 3 y notas correspondientes).

¹⁷⁸"¿Dónde quieres que preparemos para comer la Pascua?" (Mt 26, 17; Mc 14, 12; Lc 22, 8).

¹⁷⁹En el año 1957, la Srta. Annie Jaubert publicó una brillante propuesta de armonización, que fue saludada con entusiasmo por célebres exégetas (La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne, Paris - 1957). La base de la solución era buscada en las noticias, según las cuales, en tiempos de Cristo estaban vigentes dos tipos de calendario, por los que se guiaban diversos grupos judíos para establecer las festividades litúrgicas.

Según el libro de los Jubileos, el de Henoch, el Documento de Damasco y algunos textos de las grutas de Qumran (todos contemporáneos de Jesucristo), junto al lunar, oficialmente observado en el templo de Jerusalén, existía también otro cómputo solar, con el que se regía la secta de los esenios y los círculos a ellos ligados. Según este calendario la Pascua caía cada año en un día semanal fijo, que era el miércoles. A tal ordenanza se habría ajustado Jesús, celebrando la Última cena el martes anterior y no el jueves. Jesús festejó una Pascua antes de su muerte, pero, según las fechas observadas en Qumran, no ateniéndose a las sacerdotales jerosolimitanas.

Por otra parte, Juan informa que Jesús fue crucificado en la víspera del día de Pascua y tiene asimismo razón, ya que piensa en las pautas oficiales, según las cuales, el primer Viernes Santo fue un 14 de Nisán. Así quedaría disuelta la famosa discrepancia entre Sinópticos y Juan. Los primeros entienden que Jesús habría seguido el calendario esenio, mientras que Juan tiene en cuenta el de Jerusalén.

Pese a tanto trabajo ingenioso, la audaz teoría de la estudiosa francesa encontró igualmente críticas y dudas. Para citar sólo algunas: P. Benoit, "La Date de la Cène" en: Exégèse et Théologie, Paris (1961) 255 - 261. En opinión de este autor es dudoso que Jesús frecuentara el templo de Jerusalén y respetara sus usanzas, como consta en todos los Evangelios, para adherir después, en este solo punto a costumbres disidentes. Igualmente críticos se mostraron C. H. Dodd, La Tradición histórica en el Cuarto Evangelio, Madrid (1978), 121 - 122, n. 54 y J. Blinzler, Il processo di Gesù, 95 - 97.

Para P. Benoit (ibid., 260 - y ésta pareciera la clave más sensata para el enigma Sinópticos - Juan), nada hay de sorprendente en el descuido de los Sinópticos respecto a la fecha exacta de la Cena, error que se ha de admitir en todo caso, si se da la razón a Juan. Hay un recuerdo objetivo en la base del relato sinóptico. Fue, por cierto, en la tarde del jueves que Jesús celebró su Última Cena. La única distorsión de la tradición sinóptica consistiría en haber dado un carácter plenamente pascual a lo que no pudo ser en realidad otra cosa que una evocación anticipada de la Pascua del otro día. Todo lleva a sostenerlo: la cena, en efecto, fue la cruz adelantada en signos; la cruz, a su vez, fue, para los cristianos, la sustitución definitiva de la Pascua antigua, como bien lo subraya Juan (19, 31. 36); por lo tanto, la cena del día anterior, que no podía ser enteramente pascual, según la usanza judaica, lo fue, sin embargo, como rito de pasaje de ésta a la cristiana. Se instituía un nuevo rito, indicador eficaz, para la fe cristiana, de una redención universal. Esa disposición innovadora reemplazaría a la anterior ("*Et antiquum documentum novo cedat ritui*", cantaría Sto. Tomás de Aquino - Himno "*Pange lingua*" para las Vísperas en su: Officium de festo Corporis Christi).

¹⁸⁰Esta referencia es también recomendada, considerando que, según I Cor 15, 20, Cristo resucitado es llamado "la primicia - *aparjê* - de los que han muerto". Este término es derivado del vocabulario sacrificial del Antiguo Testamento, designando las primicias de la cosecha, que se ofrecían el 16 de Nisán (Lev 23, 10); Flavio Josefo, Antiquitates, III, 10. 5; Filón, De specialibus legibus, II, 20). Esto significa que Pablo presupone como día de la resurrección el equivalente a la presentación de las primicias, o sea el 16 de Nisán, y, por ende (dado el lapso clásico entre muerte y resurrección: "Al tercer día") contaría al 14 del mismo mes como fecha de la crucifixión.

¹⁸¹Jn 18, 28 anota simplemente: "Llevaron a Jesús de casa de Caifás al pretorio". El "simulacro de juicio" (ibid., vv. 19 - 24) ante Anás carecía de todo valor jurídico.

¹⁸²En tal caso, estaríamos nuevamente ante un apoyo de las tradiciones talmúdicas para la fecha de Juan, respecto a la crucifixión: el 14 de Nisán. Todavía no habían comido la Pascua y en ese contexto justamente cae la propuesta de liberar a Jesús o Barrabás, por parte de Pilato.

¹⁸³Para todo lo anterior, ver J. Blinzler, *ibid.*, 91 - 92 y 287 - 291.

S. Légasse ha mostrado su escepticismo (como en muchos otros puntos) sobre la rigurosidad histórica de esta praxis romana (amnistía para Pascua), relatada por los cuatro Evangelios y confirmada por la Mishna. También duda de que el pasaje rabínico aducido ilumine de verdad la misma situación a que se refieren los evangelistas (El proceso de Jesús - La historia, Bilbao - 1995 - 109).

"El punto de partida - objeto Légasse - es aquí la amnistía pascual, de su historicidad depende la de todo el episodio. Ahora bien, este uso no está atestiguado en ninguna parte fuera del Nuevo Testamento (a los Evangelios añadir Hech 3, 14)... El silencio de Josefo en este punto constituye una objeción difícil de refutar: ¿habría dejado de señalar este historiador, amigo de los romanos, algo que exaltaba la clemencia de aquellos de quienes se había vuelto cliente? Por otro lado, todas las analogías citadas en favor de la costumbre en cuestión no tienen sino una relación extremadamente vaga con ella. El caso tomado de la Mishna es el de un prisionero liberado de manera provisional por las autoridades judías para permitirle celebrar la Pascua". (También R. Fabris, Gesù di Nazaret, Assisi - 1983 - 301, n. 30, opina que la Mishna sólo tiene en cuenta prisiones judías)

R. Brown es más prudente. Apelando a la "múltiple atestación", y notando que los cuatro evangelistas aluden a la "usanza", pero que Lucas y Juan parecen beber de una fuente de información distinta de la de Mateo y Marcos, hace notar lo que sigue: "Sin embargo. . . parece que se ha de exigir cautela (antes de decretar inverosimilitud con ligereza). . . Nosotros pensamos que la evidencia apunta, al menos (o sea: si no es tan segura la costumbre de agraciarse a alguien por la fiesta pascual), hacia la historicidad de la amnistía de un guerrillero llamado Barrabás en el tiempo en que Jesús fue condenado. De otra manera es muy difícil explicar a qué propósito fue creada la historia y cómo encontró su camino independientemente hacia diversas tradiciones evangélicas" (The Gospel according to John XIII - XXI, 871 - 872). Brown no es tan tajante como Légasse. Para este último "todo" depende de que se encuentren apoyos, o no, para la "costumbre pascual", aceptada por los romanos, de liberar a algún prisionero. Brown, además, aduce otra razón, haciendo ver que fuera del hecho mismo no se ve para qué habría sido "inventada" la historia.

En cuanto al valor probativo que se quiere extraer del testimonio mishnaico, Légasse, como vimos, afirma que se trata de una prisión judáica, y, por lo tanto, no viene al caso, para corroborar una usanza supuestamente practicada por los romanos.

Llama la atención que, conociendo Légasse la obra de Blinzler (pues la cita abundantemente), ni siquiera se detenga a discutir la razón que ofrece este autor para sostener que estamos ante una cárcel romana. "La misma Mishna debe ofrecer la solución, y es evidente que ella calcula que el detenido se encuentra en una prisión no hebrea, por lo tanto romana, dado que en una cárcel hebrea situada en Jerusalén, el cordero pascual podía ser introducido (H. L. Strack, Pesachím - 1911 - 26)" (J. Blinzler, Il Processo di Gesù, 289).

En cuanto a que el silencio de Flavio Josefo sobre esta clemencia romana pueda ser un obstáculo para admitir como verdadero el dato evangélico, hemos de recordar que el "argumentum e silentio" no suele ser muy probativo, ya que no sabemos por qué un autor escoge unos datos y deja otros en la sombra (precisamente lo ha callado).

Pero, podemos recordar un caso análogo en la descripción del incendio de Roma por parte de Tácito por un lado y Suetonio por el otro. Sobre Tácito nos hemos explayado con cierto detenimiento más arriba. Suetonio cuenta al igual que Tácito el abismo de cruel insania al que había llegado Nerón, destruyendo Roma, mientras se incitaba ante el espectáculo a cantar su poesía con la cítara. Pero Tácito, para agregar una nota repulsiva sobre el personaje, rememora cómo desvió las sospechas de culpabilidad hacia los cristianos, a los que torturó y masacró bárbaramente. Suetonio, en cambio, no dice una palabra sobre esta derivación del episodio en daño de los discípulos de Cristo (Duodecim Caesares, "Nero", XXXVIII). Ahora bien, nadie, por este silencio de Suetonio, pone en tela de juicio la primera persecución de los cristianos por orden de Nerón, según el testimonio de Tácito.

No convencen mucho, pues, los argumentos de Légase contra la historicidad del dato evangélico.

¹⁸⁴Para todo lo anterior ver: J. Blinzler, *ibid.*, 91 - 92 y 287 - 291.

¹⁸⁵Ver: J. Blinzler, *ibid.*, 18.

¹⁸⁶Algunos ven en Jn 19, 6: "Tomadlo vosotros y crucificadlo", una pista de lo contrario: el mismo Pilato remitiría a sus interpelantes al derecho propio de los judíos, que seguiría vigente, pese a la dominación romana. Sólo que en la respuesta no se ha de ver más que un rechazo indignado del gobernador romano, ante la pretensión hebraica. Además, habría tenido que decir: "Tomadlo vosotros y lapidadlo", Y, por fin, si el mismo autor Juan sale garante de ambas noticias, quiere decir que no las sintió como contradictorias entre sí.

¹⁸⁷Es considerado por muchos especialistas como una "importante fuente cronológica" (J. Bowker, The Targum and rabbinic literature, 90; S. Zeitlin, "Megillath Taanith as a Source" en: Jewish Quarterly Review, IX, 71 - 102; X, 49 - 80).

¹⁸⁸J. M. Lagrange (*ibid.*, 220, n 3) añade una noticia similar, conservada por el Talmud babilonense en su tratado 'Abodah zarah, 8 b. "Cuarenta años antes de la destrucción del Templo, el Sahnedrín emigró de la sala de piedras talladas y se estableció en una pequeña tienda" o bazar. M. J. Lehmannn - acota Lagrange - ha tomado en serio esta fecha y la tradición del Rabí José, según la cual, esta abstención del Sanhedrín había sido voluntaria: "Viendo que los asesinos se volvían cada vez más numerosos y que ellos no podían más juzgarlos, se dijeron: vale más que nos exiliemos de un lugar a otro, a fin de no estar más obligados a juzgarlos" (Revue des Etudes juives, T. XXXVII, p. 12 - 20)".

Sólo la fecha podría ser inexacta, en los pasos talmúdicos citados. Se afirma, en efecto, que la pérdida de la postestad de juicio por parte de los hebreos habría tenido lugar "40 años" antes de la destrucción del Templo. Pero, probablemente, la cifra ha sido redondeada. Como lo explican H. L. Strack y P. Billerbeck (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, I, 1027): "El año 40 antes de la destrucción del santuario aparece también en otros lugares como el año de los malos presagios, y de ahí derivó probablemente la opinión que también debía atribuirse a este año infausto la pérdida de la jurisdicción criminal". Porque, en realidad el ius gladii, según da a entender Flavio Josefo, debe haber sido suprimido no bien la Judea fue incorporada a la administración de las provincias romanas, en el año 6 d. C. (Así también lo entiende E. Schürer, Historia del pueblo judío, II, ns. 83 y 94; U. Holzmeister, "Zur Frage der Blutgerichtsbarkeit des Synedrums", en: Biblica, XIX - 1938 - 100 - 102. J. Jeremias, "Zur Geschitlichkeit des Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat" en: Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft, XLIII - 1950 - 51 - 148, *passim*).

Se suele argüir que el Sanhedrín poseía el derecho de sentenciar y ejecutar la pena capital, en la época de la dominación romana, por datos que suministra Flavio Josefo y, por otra parte, el mismo Nuevo Testamento, que relata el intento de lapidación de la mujer adúltera (Jn 8, 1 ss), los diversos conatos por lapidar a Jesús (Jn 10, 31 - 32; 11, 8), la muerte violenta de Esteban (Hech 7, 58), el tumulto en el templo de Jerusalén para linchar a Pablo (Hech 23, 27), la muerte de Santiago, hermano del Señor, por exclusiva decisión del Sumo Sacerdote Anás II, narrada por Flavio Josefo (Antiquitates judaicae, 20, 9).

Pero el estudio pormenorizado de estas excepciones va más allá del enfoque de este trabajo. Para mayor información, véase Blinzler, *ibid.*, 198 - 214. Podemos retener el juicio de U. Holzmeister: "Falta todo tipo de testimonio indiscutible en favor de la libertad de juicio de los hebreos en los últimos decenios del segundo Templo. Lo que se ha referido a este propósito se explica, por un lado, con la mentalidad de los hebreos, que esgrimen su código penal, y por otro, con el silencio prudente de los romanos, que no solían intervenir, cuando se quitaba de en medio a un oscuro individuo de las clases inferiores. Todo lo que sabemos es una confirmación, en parte segura, en parte verosímil, de la dependencia del gran consejo respecto a los romanos, exactamente como es presupuesto por los Evangelios" ("Zur Frage der Blutsgerichtsbarkeit..." 174).

¹⁸⁹S. Krauss, Sanhedrin Makkot, comentario a este tratado mishnaico: Makkot (=golpes, azotes), en la edición de la Mishna de G. Beer y otros, Giessen (1933) 24.

¹⁹⁰Ver: K. Hruby, *ibid.*, 18 - 19.

¹⁹¹Después el texto hace, de una manera muy detallada, la exégesis de estos cinco nombres, pero se trata de un desarrollo posterior, de la época de los *Amoraím*, o sea más allá del siglo II.

¹⁹²R. Trevers Herford, Christianity in Talmud and Midrash, London (1903) 92; J. Klausner, Jesus of Nazareth, Jerusalem (1953) 29 - 30 y notas.

¹⁹³Tannaíta de la primera mitad del siglo II. Un paralelo en 'Abodah zarah, 27 b añade: el hijo de la hermana de Rabbí Yishma`el.

¹⁹⁴La versión paralela, ya mencionada, trae: "Ya`aqov, el min de Kefar Sekhanya".

Min, miním y minút indican al "hereje", "herejes" y "herejía", de variada aplicación: gnósticos y cristianos provenientes del judaísmo (G. Sholem, Les grands courants de la Mystique juive, Paris - 1950 -374, n. 24). Es célebre el texto de las Shemoné `Esré Berakôt (=18 bendiciones, que de hecho son 19, por la que se añadió - propiamente una maldición - llamada Birkat ha miním: bendición de los herejes: "\a1Que los Nazareos y los miním desaparezcan en un abrir y cerrar de ojos"). Tal es la versión palestina encontrada en la Geniza del Cairo (Geniza=escondite, archivo: dependencia de las sinagogas donde se apartaban manuscritos bíblicos defectuosos u otros escritos sospechosos). Fue publicada por S. Schechter, en: Jewish Quarterly Review (1980) 654 ss.

Los "nazarenos" no son mencionados en otras versiones antiguas de las 18 bendiciones, pero esta omisión se explica ciertamente en función del hecho que en el momento en que eran copiadas, la Iglesia había llegado a ser ya un factor importante en la vida pública (ver: K. Hruby, *ibid.*, 13 - 14).

¹⁹⁵En otro apartado se explicará el curioso patronímico (Ben Pantera: hijo de Pantera) con que se designa a Jesús aquí y en otros pasajes talmúdicos.

¹⁹⁶El ya referido lugar paralelo de 'Abodah zarah agrega: "de la Torah".

¹⁹⁷Abodah zarah añade: "porque tu cuerpo es puro y tu alma partió en pureza, sin que hayas infringido" el cerco...

¹⁹⁸Hay otros lugares en que se narra la misma historia. En el texto paralelo del Talmud de Babilonia ('Abodah zarah 27 b) no es mencionado el nombre de Yeshú, pero se trata manifiestamente de una intervención de la censura cristiana. El relato es vuelto a tomar en el Midrash Qohelet Rabbah 1, 18 (el Midrash Rabbah es un comentario grande, una aclaración completa del Pentateuco y de los cinco libros llamados Megillot =rollos: Cantar de los Cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés y Esther, El aquí mencionado es el comentario al Eclesiastés y en este contexto se trata sin duda de Yeshú).

¹⁹⁹Aqiba murió mártir en 135.

²⁰⁰H. van der Loos (The Miracles of Jesus, 163 y n. 1) sobre otro aspecto de estos testimonios, aporta la opinión de M. Goldstein (Jesus in the Jewish Tradition, New York - 1950 - 92 ss), según el cual, esta actitud del Rabbí Eli`ezer (negándose a pedir un milagro en nombre de Yeshú) está en contradicción con lo que Mt 12, 39 y I Cor 1, 22 dicen acerca de los judíos, que "buscan" o "exigen" milagros. Sin embargo, el propio Goldstein concede: "A medida que los cristianos enfatizaban cada vez más los milagros del nacimiento y resurrección de Jesús y sus actos maravillosos, el judaísmo rabínico, correspondientemente, colocó a los milagros en una categoría subsidiaria, minimizando su lugar, después de los tiempos del Antiguo Testamento, en la revelación de la verdad religiosa. De aquí podemos nosotros inferir definitivamente una alusión indirecta a Jesús". (Repetirá lo mismo en la p. 136). En otros lugares de su obra (114 y 137) el mismo Goldstein constata: "Aprendemos que en el tiempo de los Amoraím (después del siglo II) se realizaban curaciones todavía por parte de los seguidores del Nazareno, quienes susurraban algo acerca de Jesús. Esto constituye una evidencia más de que los poderes curativos de Jesús dejaron una impresión duradera, mucho más que su enseñanza; por más que encontremos también referencia a su enseñanza".

²⁰¹Justino, Dialogus cum Tryphone judaeo, 69; PG VI, 640. Su obra no ha llegado hasta nosotros más que en los fragmentos reproducidos por Orígenes en su refutación.

²⁰²Celso, filósofo platónico ecléctico, tal vez de origen egipcio, que escribió bajo Marco Aurelio. En su afán por defender la unidad y grandeza del imperio romano, hacia el 178, compuso su Discurso verdadero, que es la primera obra polémica contra los cristianos. Dice haberse informado concienzudamente sobre su asunto, tomando datos de obras judías anticristianas. "Lo sé todo" sobre vosotros, presumía ante los cristianos (citado por G. Ricciotti, Vida de Jesucristo, Barcelona - 1948 -(201)).

²⁰³Orígenes, Contra Celsum, I, 2. "El estudioso judío moderno difícilmente acusa seriamente a Jesús de "brujería". Si no duda de la historicidad de Jesús, tratará de "explicar" los milagros de Jesús de otro modo" (H. van der Loos, The miracles of Jesus, 171). Así lo hace, por ejemplo, J. Klausner (H. van der Loos, *ibid.*, 171 - 175 y notas).

²⁰⁴"La controversia confirma singularmente que Jesús de hecho practicó el exorcismo, visto que sus adversarios se restringen solamente a su modo peculiar de expulsar los demonios. Un testimonio del Talmud de Babilonia lo confirma. Según Sanhedrín, 43 a, en efecto, Jesús fue ejecutado por haber practicado la hechicería y desviado al pueblo" (J. E. Marins Terra, O milagre - Filosofia, História, Linguagem, Bíblia, Teologia, São Paulo - 1981 - 108).

²⁰⁵Tomamos la orientación fundamental nuevamente de K. Hruby, *ibid.*, 21 - 25.

²⁰⁶Otras variantes de este nombre son: Pantira, Pandera, Pantiri y Panteri. Existe igualmente una rica literatura referente a las diferentes explicaciones dadas a este nombre. Será necesario contentarnos con resumir brevemente las hipótesis más conocidas.

²⁰⁷R. Travers Herford, Christianity in Talmud and Midrash, 39.

²⁰⁸Conjeturan estos autores que, al separarse definitivamente el cristianismo del judaísmo, los judíos oían a los cristianos de lengua griega afirmar que Jesús era "ouiós parthénou", es decir, de una virgen; y habiéndose confundido el nombre común con uno propio, el apelativo de la madre se convirtió en nombre personal del padre. Así pensaron: G. Ricciotti, Vida de Jesucristo, 100, n. 3; R. Laurentin, Les Evangiles de l'Enfance du Christ - Vérité de Noël au - delà des mythes, Paris (1982) 479. R. Brown, teniendo la explicación por "totalmente inaceptable", concedía que "no es imposible que la similitud de las dos palabras hubiera sugerido la elección del nombre genuino Pantera" en: The Birth of the Messiah - A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke, Garden city, New York (1979) 535, n. 14. El prestigioso y ya tantas veces citado J. Klausner adhería asimismo a esta interpretación: Jesús von Nazareth, Berlin (1930) 68 ss. Idéntica posición asumía A. Díez Macho, reconocido experto en arameo y estudios talmúdicos: El mesías anunciado y esperado - Perfil humano de Jesús, Madrid (1976) 98. También quien aquí escribe, guiado por tales autoridades y a falta de mejor y más precisa información, había adoptado esta explicación: M. A. Barriola, "La maternidad virginal de María en la Biblia y el pensamiento teológico actual" en: Libro anual, ITUMMS, Montevideo (1987) 87, n. 21. Por las razones filológicas, que aduciremos en el texto, creemos que se ha de abandonar esta propuesta.

²⁰⁹S. Krauss, Griechische und lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum, Berlin (1898 - 99) II, 43.

²¹⁰Orígenes, Contra Celsum, I, 36; PG XI, 725.

²¹¹La leyenda abunda en otros detalles. Según las noticias recogidas por Celso en un ambiente judaico, "fue el mismo Jesús quien fabricó la historia de que él había nacido de una virgen. En realidad, sin embargo, su madre era una pobre mujer campesina, que ganaba su vida hilando. Ella fue rechazada por su marido carpintero, cuando fue convicta de adulterio con un soldado llamado Pantera. Ella anduvo errante y secretamente dio a luz a Jesús. Más tarde, dado que era pobre, Jesús se puso a servir como jornalero en Egipto, donde se inició en poderes mágicos. Exaltado por estos, reclamó para sí mismo el título de Dios" (Contra Celsum, I, 28, 32, 69; PG XI, 715, 725, 789). Semejante ataque contra Jesús, ventilando sus presuntos orígenes espurios, estaba bastante extendido. En el norte de Africa, Tertuliano, escribiendo en torno al 197, menciona entre los cargos contra Jesús (por parte de los judíos) la difamación de que era hijo de una prostituta (*quaestuaría*). De spectaculis, XXX; PL 736.

"Aunque esta designación (en los escritos rabínicos ya mencionados) no necesariamente marca a Jesús como ilegítimo (Pantera pudo ser un nombre de familia), uno se ve en serios aprietos para disociar el nombre de los relatos de la referencia de Orígenes a una historia judía sobre el adulterio entre María y Pantera" (R. Brown, "The charge of illegitimacy" en su obra: The Birth of the Messiah, 536).

²¹²A. Deissmann, Orientalische Studien, Giessen (1906) 871 ss.

²¹³A. Deissmann, Light from Ancient East, Doran (1927) 73 - 74.

²¹⁴Ya se aclaró (n. 211), cómo no faltaron ensayos que acumularon sospechas injuriosas sobre Jesús y su madre. Pero se los ha de fechar en épocas muy posteriores, surgidos al calor de la polémica, ya más perfilada con los cristianos. La más famosa de estas leyendas es la conocida con el nombre de Toledoth Jeshú (=genealogía de Jesús). Oíganse al respecto los juicios de autores cristianos y también judíos. En el sentir de F. Prat: "No hablaremos de un villano alegato intitulado Toledoth Jeshú y puesto en circulación después de la época de Carlomagno. Este panfleto - todo el mundo lo dice ahora - es "un simple libelo cuyos principales pasajes causan repugnancia" (Jesucristo..., 5). Prosigue el mismo autor aportando juicios de autores hebreos: "Los israelitas mismos tienen la lealtad de no atribuir valor histórico alguno a semejantes lucubraciones. Muchas de estas leyendas, escribe uno de ellos, son creaciones de la teología. La polémica hacía que los judíos consideraran como un deber insistir sobre el nacimiento ilegítimo de Jesús, para combatir la descendencia davídica sostenida por los cristianos" (*ibid.*, y n. 8, citando a S. Kraus en la Jewish Encyclopaedia - 1904 - VII, 170. En el mismo

sentido Laible, R. Travers Herford, A. Mayer, J. Klausner).

²¹⁵Cuya autenticidad, por otra parte, deja mucho que desear. Aquí se quiere dejar constancia de que un parentesco de Jesús con un personaje de ese nombre no surgió, en sus más remotos registros, por ansia denigratoria.

²¹⁶Hay dificultades para establecer críticamente el texto, pero no podemos entrar aquí en esta discusión. Baste decir que la que se recogerá en el curso de la discusión es la lectura mejor atestiguada y críticamente más aceptable (Ver: R. Brown, The Birth of the Messiah, 537 - 539).

²¹⁷¿Habrá sido un sentimiento inconfortable sobre semejante implicación el que induce a Mateo (posterior a Marcos) a modificar, cuando narra la misma escena: "¿Su madre no es llamada María?" (Mt 13, 55).

²¹⁸R. Brown, *ibid.*, 541.

²¹⁹Ver, por ejemplo: J. Blinzler, I fratelli e le sorelle di Gesù, Brescia (1974); G. Danieli, "Maria e i fratelli di Gesù nel Vangelo di Marco" en: Marianum, XL (1978). Del mismo G. Danieli: "A proposito de un'opera di Jean Gilles su "I fratelli e le sorelle di Gesù" en: Marianum, XLVIII (1986).

Un reciente artículo de C. Vidal Mazanares: "Hermanos de Jesús" en su: Diccionario de Jesús y los Evangelios (Estella - 1995 - 158) opone (sin atisbo de respuesta) a la interpretación católica (sobre el sentido más genérico de "hermano"), que es raro que, sin advertir lo más mínimo, "Pablo, el autor de Hechos, Marcos y Juan, escribiendo en griego y para un público en buena medida helénico, utilizaran la palabra "adelfós" para referirse a Santiago y los demás hermanos de Jesús, proporcionándole un significado distinto del más usual en esa lengua, y más cuando contaban con términos específicos para "primos" (Anepsios en Col 4, 10) o "parientes" (syngenés o syngenys en Mc 6, 4; Lc 1, 58, etc.)".

Ya había previsto esta dificultad el arriba mencionado G. Danieli, quien observa que la palabra anepsios (primo) es también rarísima en la LXX (traducción griega de la Biblia hebrea).

Los primeros traductores de las tradiciones evangélicas del arameo al griego se uniformaron con el uso de la lengua originaria, conservando el vocablo "hermano de Jesús". ¿Por qué? Ciertamente que el griego poseía anepsios; pero un escritor palestino lo sentía como superfluo. Así pasó también con la LXX, que era la gran escuela de lenguaje para los primeros cristianos de habla griega.

Además, a los comienzos de la Iglesia, después de la muerte y resurrección de Jesús, la expresión "hermanos de Jesús" había llegado a ser consagrada: un título honorífico. Caracterizaba a un grupo bien distinguido de personas respetables (ver: Hech 1, 14), entre las cuales sobresalía Santiago, llamado "el hermano de Jesús", aún fuera del nuevo Testamento (por Flavio Josefo, por ejemplo: Antiquitates judaicae, XX, 197. 199. 203). El valor honorífico y consagrado de la expresión tendía, naturalmente, a volverla inmutable (ver: G. Danieli, "Maria e i fratelli di Gesù nel Vangelo di Marco", 106 - 107).

El propio Flavio Josefo, que escribe en griego y para lectores helenistas, usa el término "adelfós" con el trasfondo semita, sin preocuparse de aclararlo a cada rato. Así en: De bello judaico, VI, 6, 4, da noticia de que "los hijos y hermanos" del rey Izates se habrían rendido a Tito. Con el segundo término no pretende aludir (sólo) a los hermanos carnales de Izates; lo demuestra una frase sucesiva, donde se dice que Tito había encadenado más tarde a los "hijos y parientes" (syngenéis) del rey (Ver: J. Blinzler, I Fratelli e le Sorelle di Gesù, 53. Para otras razones, que iluminan este asunto, ver: M. A. Barriola, "La maternidad virginal de María", 70 - 73 y notas correspondientes).

Igual postura sostiene recientemente P. Grelot ("La conception virginal de Jésus et sa famille" en: Esprit et Vie CIV - 1994 - 630 - 631).

A los argumentos coincidentes con los de Danieli y Blinzler, se puede agregar esta nota de Grelot: "Pero se podrá decir: ¿y las "hermanas"? Precisamente, la doble traducción griega de Tobías (en los códices Alejandrino y Vaticano), que puede llevarnos al siglo II o I antes de nuestra era, suministra todo lo necesario para mostrar su aplicación al parentesco entre primos. En doce lugares la palabra "hermana" designa a la "hija del primo" que es dada en matrimonio al joven Tobías (Tb 5, 20; 6, 17: 7, 8. 12 - dos veces - 16; 8, 4. 7. 21; 10, 6. 13). Más

todavía, el joven Tobías se dirige a esta prima, que acaba de serle concedida por esposa llamándola "Mi hermana" (8, 4). Es el lenguaje corriente en los medios de lengua aramea, como lo era la Galilea en tiempos de Jesús. Este lenguaje, en las tradiciones evangélicas, está aplicado muy normalmente a los primos de Jesús; lo asombroso sería lo contrario".

Brevemente se atiene a esta misma posición: B.Sesboüé: Imágenes deformadas de Jesús modernas y contemporáneas, Bilbao (1999) 122, n. 18.

²²⁰J. Blinzler, I Fratelli..., 85.

²²¹Ver: J. Blinzler, *ibid.*

²²²"En el Antiguo Testamento la infidelidad era descrita con frecuencia como fornicación o adulterio, y los israelitas que se comprometían en cultos falsos eran llamados hijos de fornicación (Os 22, 4). Por lo tanto en Jn 8, 41 los judíos niegan que son hijos de fornicación, están negando que hayan desviado de la verdadera senda de la adoración a Dios" (R. Brown, The Gospel according to John - I - XII, 364).

²²³R. Brown, The Birth of the Messiah, 542.

²²⁴El interesado puede ampliar los datos en: K. Hruby, *ibid.*, 29 - 39.

²²⁵El presente pasaje aplica el proceso mishnaico de juicio capital a este sujeto, Ben Stada, pero se lo hace morir en Lydda (40 kms. al noroeste de Jerusalén). La confusión entre este personaje y Jesús es tardía, de época amoraita. Interpretando mal los hechos históricos han relacionado con Jesús lo que sus predecesores habían dicho en referencia a Ben Stada. Y esa confusión continúa hasta nuestros días.

Otro capítulo de equívocos (según H. L. Strack y P. Billerbeck) provendría del parecido entre Ben Stada y la formación sôtah - da (infiel), por medio de la cual (en época tardía) era conocida la madre de Jesús como adúltera (Ben Stada sonaba muy parecido a: Ben sôtah - da; hijo de la infiel). Pero, sobre esa misma interpretación hubo discusiones e intentos de aclaración entre los propios rabinos (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, I, 38 - 39).

Ya algunos comentadores judíos del Medioevo, como Rabbénu Tam (Yakov Ben Meir: 1100 - 1170, el nieto de Rashí - abreviatura de: Rabí Shelomo ben Yitzaqui, el más célebre y popular comentador de la Biblia y el Talmud, proveniente de Troyes, 1040 - 1105) y Rabbénu Yehiel Ben Yosef de Paris (muerto en 1268) subrayaron la necesidad de distinguir a Ben Stada de Jesús de Nazaret. Entre los autores modernos sus sugerencias han sido seguidas por J. Derenbourg, Essais sur l'histoire de la Palestine, Paris (1867) 468 - 471; M. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte, Breslau (1883) II, 55; H. Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben, Leipzig (1910) 29 y otros.

²²⁶Yalqût significa "coleccionado" (literalmente: aquello donde algo está reunido, por ejemplo, un bolso). El nombre ha sido dado a antologías tardías de material rabínico. La más sustancial es la recién citada, mencionada, por lo común, simplemente como Yalqût. Los especialistas no se encuentran unánimes respecto a la fecha de este documento. Las apreciaciones varían desde el siglo II al XIII. En este pasaje la afirmación que Bile`am fue "el hombre que se hizo a sí mismo Dios" es una alusión clara a Jesús. Pero todos ven en esta sentencia un añadido de épocas en que la controversia judeocristiana tocó niveles más avanzados (K. Hruby, *ibid.*, 33).

²²⁷J. Klausner, Jesus of Nazareth, Jerusalem (1953) 33.

²²⁸Según Sanhedrín, 106 a.

²²⁹En: Journal of Biblical Literature, XLI, 121 (citado por K. Hruby, *ibid.*, 33).

²³⁰Peloni, palabra de la misma raíz que la árabe: fulán (= tal), de donde proviene nuestro castizo: "fulano" de tal.

²³¹Ver: K. Hruby, *ibid.*, 37.

²³²J. Z. Lauterbach, Rabbinic Essays, Cincinnati (1951) 543.

²³³El hecho de que alguna noticia se incorpore a la tradición más tardíamente que sus primeras formulaciones, no significa que los datos agregados sean fruto de la ficción. Ya tuvimos ocasión de anotar, respecto a las "Baraitôt" (noticias dejadas fuera de la primera colección de la Mishna, pero no menos arcaicas en la memoria de los rabinos). Los evangelistas eran conscientes de que ellos mismos no recogían en sus obras escritas todo lo que Jesús realizó y predicó. "Muchas otras cosas hizo Jesús en presencia de sus discípulos, que no están escritas en este libro... Muchas otras cosas hizo Jesús, que, si se escribiesen una por una, creo que este mundo no podría

contener los libros" (Jn 20, 30 y 21, 25).

Así, se puede rastrear la primerísima presentación eclesial de Jesús en los discursos de Pedro, después de Pentecostés. En ellos se "empieza" desde la actuación pública de Jesús, o sea a partir de su encuentro con Juan el Bautista ("comenzando por Galilea, después del bautismo predicado por Juan": Hech 10, 37).

A este esquema se amolda el Evangelio más antiguo: Marcos, cuyo "Inicio" va inmediatamente a la predicación del Bautista, apareciendo Jesús ya en su edad adulta.

Lucas, en cambio, alude a dos comienzos: "Puesto que muchos han intentado componer un relato de los acontecimientos cumplidos entre nosotros, según nos han transmitido los que, desde el principio (ap`arjês), fueron testigos oculares, convertidos después en ministros de la palabra" (Lc 1, 1 - 2). Puesto que se trata de "testigos oculares" oficiales, por decir así (ya que han de transmitir lo que vieron), se está refiriendo a lo que la gran mayoría contemporánea pudo comprobar sobre la actividad pública de Jesús.

Pero, acto seguido, el tercer evangelista continúa: "Me ha parecido también a mí, después de informarme exactamente de todo desde los orígenes (ánothen), escribirte ordenadamente, óptimo Teófilo. . ." (ibid., v. 4). Lucas pasará de inmediato a explicar las noticias que pudo averiguar sobre la infancia de Jesús. Los testigos consultados en este nuevo sondeo no son menos "oculares", pero su experiencia estuvo más reducida al ámbito íntimo y familiar de Jesús.

Se trata, pues, como decíamos, de un segundo rastreo, que se retrotrae hasta el tiempo anterior al mismo nacimiento de Jesús.

La cosecha (que paralelamente emprendió también Mateo en sus dos primeros capítulos) es bastante modesta (comparada con los vuelos de fantasía de los Evangelios apócrifos), si bien muy significativa.

Por lo mismo, es difícil concebir que, fuera de círculos muy íntimos, se haya creado alguna voz pública acerca de muchos de estos acontecimientos, casi domésticos (fuera de la venida de los Magos y la matanza de los niños betlemitas: Mt 2, 1 - 18). Pareciera, entonces, que la estada de Jesús en Egipto llega a los rabinos desde el Evangelio de Mateo, de los mismos cristianos.

²³⁴C. C. Montefiore, "What a Jew thinks about Jesus" en: *The Hibbert Journal*, London XXXIII (1934 - 35) 516.

²³⁵C. Vidal Manzanares, "Jesús en las fuentes no cristianas - 1. Las fuentes rabínicas" en su obra: "Diccionario de Jesús y los Evangelios", 194.

²³⁶H. Windisch, "*Das Problem der Geschichtlichkeit Jesu. Die ausserchristliche Zeugnisse*" en: *Theologische Rundschau*, I, (1929) 274; ver n. 2.

²³⁷G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart (1956) 25.

²³⁸Sigla resultante de: Torah (= Ley, Pentateuco), Nebiîm (= profetas), Ketubîm (= escritos restantes).

²³⁹A éste dicho y a otros, coleccionados en fuentes apócrifas, se los suele llamar "ágrafa" (dichos **no escritos**), o palabras transmitidas oralmente, si bien, claro está, han sido transmitidos posteriormente por escrito, como hace Lucas con el que pone en boca de Pablo. Se puede ampliar respecto a este "ágrafon" en particular en: J. Dupont, "Donner plutôt que recevoir" en su obra: *Le Discours de Milet - Testament Pastoral de Saint Paul (Actes 20, 18 - 36)*, Paris (1962) 324 - 340. Para mayor información: J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús*, Salamanca (1976).

²⁴⁰

²⁴¹"Apócrifo" etimológicamente (apo - *krypto*: sustraigo a la vista, escondo), significa: algo secreto, apartado y designa un escrito inauténtico, es decir, falsamente atribuido a un autor, cuyo verdadero compositor permanece **escondido**.

En el uso eclesial el término está relacionado con el canon bíblico. Ya los Padres llamaron apócrifos a aquellos libros que eran **sustraídos** (o excluidos) de la lectura pública litúrgica, en oposición a los libros **comunes, manifiestos, públicos**, o sea: canónicos y destinados a ser leídos.

²⁴²Las maniobras "vaticanas" tendientes a sepultar en oscuras bibliotecas de las que nunca saldrían a luz pública, los "nuevos" aportes, tales como las presenta la mencionada película, ya estaban registradas y suficientemente refutadas en: O. Betz y R. Riesner, Jesús, Qumrán y el Vaticano, Barcelona (1994). Sólo que la gran masa del público, atrapada por "lo audiovisual", ya no lee más y menos una obra o artículos serios.

Trazan una buena perspectiva de la situación estos pantallazos de G. Segalla: "En los últimos veinte años se han multiplicado las investigaciones sobre el Jesús histórico con ingente derroche de medios, especialmente en los Estados Unidos, alimentadas por nuevos descubrimientos (Qumrán, arqueología, etc), por nuevos métodos y todavía más, quizás, por la curiosidad popular en búsqueda de sensaciones, a la que responden generosamente artículos y libros prometedores. También los debates en torno al Jesús histórico se han multiplicado y han encontrado lugar en periódicos de difusión mundial como el inglés The Times y el americano New York Times, llegando hasta las pantallas de la televisión y del cine. En las huellas de esta propaganda, algunos libros sobre el Jesús histórico han llegado a ser best-sellers, como los de J. D. Crossan en los Estados Unidos (1991), de D. Flusser en Alemania (cerca de 100 mil ediciones en 20 años), de J. Potin en Francia (1994). . .

Michael Cahill, en un artículo de este años ("An Uncertain Jesus", ITHQ, 1998, 22 - 38), una vez examinada críticamente esta caótica marea del material en el mercado, con hipótesis a veces fantasiosas y absurdas sobre Jesús, habla de una prensa y de una propaganda irresponsables frente a un público no preparado y concluye: "Hay una gran ansia de ambigüedad; pero aquí tenemos que vérmolas con un ambiente que no sólo empobrece la fe cristiana, sino que la puede desorientar y dañar" ("Un Gesù incerto e frammentato: guadagno o perdita per la fede?" en: Studia Patavina, XLV- 1998 -3).

Efectivamente, los comentarios de la gente que salía de ver "Stygma" versaban preferentemente sobre el escándalo de las manipulaciones vaticanas, que impiden la investigación científica, porque no le conviene.

"También los escritos de Qumrán han sido aprovechados para construir sobre ellos un fantástico complot, sostenido por el Vaticano, para esconder aquel material que habría demostrado el origen qumránico del cristianismo. Pero, una vez publicados todos los textos de Qumrán. . . y ya antes, la hipótesis resultó ser una burbuja de jabón" (G. Segalla, *ibid.*, 6).

²⁴³La "primera" es la descrita por A. Schweitzer en su famosa obra: Geschichte der Leben - Jesu - Forschung, München (1906). La obra significó un giro copernicano respecto a las "Vidas de Jesús" (Leben Jesu), de corte racionalista, que, anhelando desentenderse de la aureola "irreal" con que la Iglesia había distorsionado al Cristo histórico, partía a la reconquista de los datos más fehacientemente seguros para una "ciencia histórica" (mal)entendida como equiparable a la exactitud de las ciencias exactas.

Este hito fundamental de Schweitzer (si bien no carece de serios defectos) fue traducido al inglés de esta forma: The quest of the historical Jesus (= La búsqueda - investigación - del Jesús histórico).

A las insatisfactorias "indagaciones" de la escuela liberal - iluminista sobre Jesús, le siguió, por el polo opuesto, una reacción fideista, cuya culminación tuvo su vértice máximo en R. Bultmann. Otros estudiosos criticaron a su vez el extremo contrario al que llegó Bultmann, proponiendo una "nueva hermenéutica", según la cual el mismo lenguaje o comunicación revelados están pidiendo una raigambre en la realidad, dejando de ser entonces una pura creación de la fe. Uno de los autores de esta corriente (J. M. Robinson) tituló su obra: A new quest of the historical Jesus, London (1959). Si bien aporta elementos útiles, quedó todavía atrapado en las redes de los preconceptos bultmannianos.

Esa sería la "segunda - nueva - indagación" sobre Jesús, en oposición a la "primera", racionalista y positivista, desenmascarada sagaz y certeramente por A. Schweitzer.

Esos accesos a Jesús ("liberado" del dogma) tuvieron lugar preferentemente en Alemania. Por más "objetivos" que se presentaran, eran guiados secretamente por el "dogma" luterano de la oposición entre "fe" y "obras", "Ley" y "Evangelio". Había una contraposición al "judaísmo", entendido en sentido teológico paulino.

En la actualidad se caracteriza como "Third quest" (tercera indagación) a la reacción dialécticamente contraria, que quiere ver a Jesús dentro del judaísmo. Baste apreciar los títulos más recientes sobre Jesús, su persona y su obra, provenientes tanto de judíos como de cristianos: Jesús de Jew, G. Vermes, London (1985 2va. ed.). J. H. Charlesworth, Gesù nel Giudaismo del suo tempo alla luce delle più recenti scoperte, Torino (1994). E. P. Sanders, Gesù e il Giudaismo, Genova (1992). J. D. Crossan, The historical Jesus: The life of a mediterranean jewish peasant, S. Francisco (1991). J. P. Meier, Un judío marginal - Nueva visión del Jesús histórico - I Las raíces del problema y de la persona, Estella (1998). El segundo volumen de la misma obra, aparecido en castellano lleva el subtítulo: Juan y Jesús. El reino de Dios, Estella (1999).

Por las fechas de aparición de esta "última ola" de interpretación, "podemos situar en torno a 1980 el inicio de esta nueva etapa"(R. Aguirre, "Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann" en Estudios Bíblicos 54 (1996) 433 - 463.

²⁴⁴G. Theissen y A. Merz, El Jesús histórico, Salamanca (199) 37 - 38.

Estas perspectivas ya se venían fraguando desde 1959, a impulsos de las tesis protestantes del "Frühkatholizismus" (=catolicismo primitivo), que veía en el Nuevo Testamento mismo la aparición de brotes "católicos", que no condecían con la pureza del núcleo mismo de la revelación cristiana, concentrado en la doctrina paulina de la justificación por la fe. La acentuación jerárquica frente a una concepción más "carismática" (coríntica) era otro punto discriminador. Así se fue rebajando de categoría a Santiago, Lucas, Las Pastorales. Si no se llegó a expurgar a tales escritos del canon (empresa que no se atrevió a realizar ni siquiera Lutero), se abría camino la tesis de "un canon dentro del canon", es decir: escrituras que son más genuinamente "evangélicas" que otras, que comenzaron a contaminarse con el germen de lo que desembocará finalmente en el "catolicismo" de nuestros días.

Así, por ejemplo, se expresaba E. Hennecke (editor y presentador de: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung Tübingen (1959 - en su 4ª ed. preparada por W. Schneemelcher: 1968): "El cristianismo en sus tiempos primitivos no era una aparición unitaria, y las comunidades que se llamaban cristianas en este tiempo primitivo, o sea en el primer y segundo siglos, eran auténticas construcciones diferentes, ante todo en su doctrina. . . Esta multiplicidad de doctrina y de fe (que al principio para nada fue sentida como "divisora de la Iglesia", como hoy de buena gana se nos quiere hacer creer) traía implicado que surgieran hasta diversas representaciones del Evangelio y de las obras de los Apóstoles, que correspondían con las perspectivas propias de la correspondiente comunidad. . . Sólo cuando lo que en el NT se asentó como Kerygma, se abrió camino ahora como ortodoxia (Rechtgläubigkeit), en cuanto fue interpretado unilateralmente en sentido "católico - primitivo" (im frühkatholischen Sinn), desapareció esta literatura cada vez más, es decir se volvió literatura de tendencia herética" (ibid., 34).

Se nos ocurre acotar que en la producción más genuinamente paulina, muy anterior a la presunta contaminación de un "precoz catolicismo", está ya presente la conciencia de la unidad fundamental en doctrina y praxis de "todas las iglesias". "No es que haya otro (evangelio). . . pero, aunque nosotros o un ángel del cielo os anunciasen otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema" (Gal 1, 7 - 8). "Les expuse el evangelio que predico entre los gentiles, particularmente a los que eran algo (Pedro, Juan y Santiago en Jerusalén), para saber si corría o había corrido en vano" (ibid., 2, 2). "¿Acaso creéis que la palabra del Señor ha tenido origen en vosotros o que sólo a vosotros ha sido comunicada?" (I Cor 14, 36). "Tanto yo como ellos (los demás apóstoles y primeros testigos de la resurrección) esto predicamos y esto habéis creído"(ibid., 15, 11).

De estos y otros textos no puede deducirse que en los tiempos más primitivos las diferentes comunidades cristianas fuesen "construcciones diferentes". Dentro de legítimas matizaciones (cuales pueden verse en las acentuaciones teológicas de cada evangelista), lo fundamental de la doctrina de fe era casi puntillosamente defendido.

²⁴⁵G. Theissen, ibid., 38.

Más adelante ampliará: "En el marco de estas nuevas premisas ha comenzado desde hace una década, especialmente en el área lingüística inglesa, una amplia actividad investigadora de las primeras fuentes extracanjónicas. Estas fuentes son descritas a menudo de modo radicalmente distinto a lo habitual en lo concerniente a su antigüedad y al lugar que ocupan en la historia de la tradición. Los resultados de esta investigación están siendo recibidos con reticencia en Alemania, a veces por una actitud de reserva justificada ante unas dataciones demasiado tempranas" (ibid., 43).

Con mucho mayor fundamento J. P. Meier se muestra escéptico: "Cabría la pregunta de por qué tomar en consideración un material tan poco prometedor. Una razón es que, en años recientes, algunos expertos han declarado haber hallado en ciertos evangelios apócrifos tradiciones tan antiguas o más que las contenidas en los cuatro Evangelios canónicos. Quizá el más impresionante intento en gran escala de establecer tal posición es el análisis de John Dominic Crossan sobre el Evangelio de Pedro, apócrifo del siglo II (The Crose that spoke. The Origins of the Passion Narrative, S. Francisco - 1988 -). . . Léon Vaganey y Jerry W. Mc Cant demuestran que el Evangelio de Pedro depende los Evangelios canónicos (L'Évangile de Pierre, Paris - 1930 -. The Gospel of Peter: The Docetic Question re - examined: tesis doctoral no publicada, Atlanta, Emory University - 1978 -. Es curioso que Crossan apele al artículo suelto de Mc Cant sobre el Evangelio de Pedro al negar la presencia de teología doceta en el evangelio, y en cambio no haga alusión a la afirmación de Mc Cant según la cual el Evangelio de Pedro depende de los sinópticos; cf. Jerry W. Mc Cant, "The Gospel of Peter: Docetism Reconsidered": NTS 30 - 1984 - 258 - 73, esp. 271, n. 15). El minucioso análisis que realiza Vaganey de frases aisladas, de la estructura general y de las tendencias cristianas presentes muestra que el Evangelio de Pedro revela el conocimiento, como mínimo de Mateo; probablemente, de Marcos y Lucas, y, acaso, de Juan" (Un judío marginal, 135 y 136 con notas: 23 y 25).

Grahan Stanton, también de expresión inglesa como Meier, advierte igualmente: "En los últimos años algunos estudiosos se han vuelto defensores ruidosos de estos evangelios. . . . Se dice que son independientes de los evangelios del Nuevo Testamento y que proporcionan una importante ruta alternativa para remontarnos al Jesús histórico.

En algunos autores recientes hay también un programa teológico: en palabras de Raymond Brown, uno de los exegetas más destacados de nuestra generación, existe "una tendencia simplista a ver las obras extracanjónicas como la clave del verdadero cristianismo, en contraste con la censura estrecha representada por el Nuevo Testamento" ("¿La verdad del Evangelio? - Nueva luz sobre Jesús y los evangelios, Estella - 1999 - 112, citando a R. Brown, The Death of the Messiah, New York - 1994 - II, 1347).

²⁴⁶G. Theissen, ibid., 39.

²⁴⁷Suministraremos argumentos más adelante, cuando se discutan concretamente algunas de estas obras.

²⁴⁸V. Taylor, The formation of the gospel tradition, London (1973) 41 - 42.

²⁴⁹G. Theissen, ibid., 40.

²⁵⁰Es una pía exageración de L. Evely, su apreciación: "Nuestros antepasados creían a causa de los milagros: y nosotros, a pesar de los milagros" (L'Évangile sans mythes Paris - 1970 - 29).

²⁵¹R. Latourelle, Miracles de Jésus et Théologie du miracle, Montréal - Paris (1986), 84.

²⁵²G. Theissen, ibid., 40.

²⁵³Ver: n. 246.

Se puede confirmar con la apreciación de J. P. Meier: "Las tesis radicales suelen pasar por alto de que, pese a todas las diferencias - e incluso conflictos - existentes entre los dirigentes cristianos de la primera generación, había un mensaje evangélico con el que todos estaban de acuerdo (cf. la manifestación de Pablo sobre una proclamación común a todos los predicadores cristianos, en I Cor 15, 11). A diferencia del cuadro que pintan los que pretenden convertir cierta forma de cristianismo gnóstico en una manifestación igualmente válida de experiencia cristiana de la primera generación, la descripción ofrecida por documentos y tradiciones, sin duda alguna provenientes de la primera y segunda generaciones, y que es de aceptación mayoritaria, discrepa de ciertas tendencias extrañas que se dan entre ciertos cristianos del siglo II"

La exaltación de un cristianismo con tintes gnósticos olvida que, desde el mismo comienzo de la predicación cristiana acerca de Jesús, hubo una orientación "biográfica" que dirigió la tradición acerca de Jesús en un sentido que finalmente produjo los Evangelios canónicos. No hubo ningún período en que los fragmentos sueltos de tradición sobre Jesús flotasen a la deriva en una Iglesia desconectada de los puntos de referencia ofrecidos por la vida, muerte y resurrección de Jesús" (Un judío marginal, I, 137).

J. M. Sánchez Caro hace notar lo que sigue: pese a que en tiempos apostólicos todavía no había listas oficiales de libros inspirados (fuera del mismo Antiguo Testamento), "lo más interesante de este momento es que asistimos al surgimiento de una "conciencia canónica" neotestamentaria a medida que va cristalizando la tradición oral en determinados escritos, según hemos expuesto en c. II, II, 2" ("El canon bíblico", 95). En aquel lugar había declarado: "Quizá el primer atisbo de conciencia canónica de unos escritos aparezca en el prólogo a Lc (1, 1 - 4)... Para Lc esta "parádoxis" o tradición de los Apóstoles, precisamente porque proviene de ellos, tiene un valor normativo eclesiológico general que va más allá de los límites de sus inmediatos lectores. Se trata, pues, de presentar un escrito que, al recoger la parádoxis apostólica, tiene conciencia de exponer unas palabras y hechos normativos, es decir, canónicos para la comunidad cristiana. Y esto probablemente en un momento de cierta inseguridad doctrinal a causa de las diversas comprensiones de la doctrina cristiana que corren en la Iglesia durante aquel tiempo" (ibid., 79. Todo lo que sigue es de extrema importancia para comprobar el nacimiento aquí y allá de esta "conciencia canónica" también en otros testimonios neotestamentarios).

²⁵⁴G. Theissen, *ibid.*, 41 - 42.

²⁵⁵H. Bojorge, "A propósito de un libro reciente: M. Clévenot, "Lectura materialista de la Biblia" - Relectura materialista de la Biblia" en: Vida Pastoral (Montevideo), XVI (1982) 223 - 230. El autor confronta las posiciones de: Clévenot y la de otra famosa publicación de aquellos tiempos: F. Belo, Lecture Matérialiste de l'Évangile de Marc (1974).

²⁵⁶H. Bojorge, *ibid.*, 225 y 226. Recomendamos la lectura de todo este artículo, que puede iluminar mucho nuestro asunto. En las pp. 226 - 228, se explaya en el caso que anuncia el párrafo antes citado y que ahora resumimos. S. Agustín recuerda en una carta a S. Jerónimo el revuelo que se armó entre el pueblo fiel, cuando en la liturgia escucharon la reciente traducción del gran dálmata, residente en Belén, de un pasaje de Jonás. "Hubo un tumulto popular. El obispo fue obligado a corregir y volver a la traducción tradicional, si quería quedarse con su pueblo" (S. Agustín, Epístola 104, 5 a San Jerónimo, Ed. BAC, Obras, VIII, 403).

Comenta Bojorge: "Obsérvese, a la luz de este hecho, quién era la verdadera clase dominante en la Iglesia de Oea (la actual Trípoli, en Libia)" (*ibid.*, 227).

²⁵⁷J. P. Meier, Un judío marginal, 134.

²⁵⁸No hay que confundir este Evangelio de la Infancia de Tomás con el Evangelio de Tomás copto de Nag Hammadi: el primero es un relato sobre los años de infancia de Jesús, mientras que el otro es una colección de dichos pronunciados por Jesús resucitado.

²⁵⁹J. P. Meier, *ibid.*

²⁶⁰L. Vaganay, L'Évangile de Pierre, Paris (1930); The Gospel of Peter: The Docetic Question Re - examined (tesis de doctorado no publicada: Atlanta, Emory University - 1978 -). Como ya adelantamos (nota 247), es curioso - observa J. P. Meier - que Crossan apele al artículo suelto de Mc Cant sobre el Evangelio de Pedro al negar la presencia de teología doceta en el evangelio, y en cambio no haga alusión a la afirmación del mismo Mc Cant según la cual el Evangelio de Pedro depende de los sinópticos (J. P. Meier, *ibid.*, n. 23).

²⁶¹F. Lambiasi, L'Autenticità storica dei Vangeli, Bologna (1978) 230. Este Evangelio contiene demasiados trazos absurdos y en contradicción con una verosimilitud histórica aún mediana. Por ej. , es Herodes y no Pilato quien ordena la muerte de Jesús. Pilato pide a Herodes el cuerpo de Cristo. Delata un escaso conocimiento de las instituciones judías. Así, llama "jueces" (término desconocido para el NT en el contexto de la Pasión, donde se habla con mayor precisión de Sanhedrín). Abunda en estos detalles el recién citado Lambiasi (*ibid.*, 234 - 241).

El mismo G. Theissen (que simpatiza con los apócrifos), respecto a este de Pedro, admite: "El valor histórico del EvPe es escaso. . . Delata una crasa ignorancia de las circunstancias de Palestina en tiempos de Jesús, de las fiestas y usos judíos y del derecho vigente, unida a una fuerte actitud antijudía, que explica la considerable reelaboración del texto" (*ibid.*, 69).

²⁶²Se puede apreciar hasta dónde llega la pseudociencia sensacionalista, leyendo esta nota de G. Theissen: "M. Smith, Clement of Alesandria and the Secret Gospel of Mark, Cambridge (1973) 195 - 278, en referencia a la expresión gymnos gymnōi ("desnudo con desnudo") citada por Clemente como ampliación carpocratiana (herejes a los que se opone Clemente), extrajo ulteriores consecuencias sobre una práctica bautismal mágica de Jesús como unión mística entre el bautizante y el bautizando (eventualmente con connotaciones homosexuales) para la iniciación en los misterios del reino de Dios que pone fin a la ley. Jesús pasa a ser de ese modo el fundador del libertinismo cristiano primitivo y el libertinismo gnóstico tardío; pero apenas sigue nadie a Smith en esta idea; si ya es discutible que los carpocratianos practicaran realmente los usos libertinos atribuidos a ellos, tampoco cabe encontrar aquí una afirmación fiable sobre la vida de Jesús"(ibid., 65 - 66, n. 87). - (Los "Carpocratianos" fueron herejes gnósticos de tipo laxista. S. Ireneo de Lyon dice que la secta fue fundada por Carpócrates, del que no se sabe gran cosa, fuera de que vivió y murió en Alejandría).

G. Stanton, acota que "aunque los herejes carpocratianos interpretaron este texto como escena de homosexualidad (como hace Morton Smith), Clemente niega que el "evangelio secreto" contenga las palabras "hombre desnudo con hombre desnudo". J. D. Crossan (propenso a dar crédito a los apócrifos - recordamos por nuestra parte -) subraya correctamente que no hay nada en el pasaje citado que indique que Jesús y el joven realizaran nada escandaloso y añade: "Prefiero dejar a los carpocratianos divagar solos sobre este episodio" (¿La verdad del Evangelio?, 132).

El mismo Stanton así enjuicia al Evangelio secreto de Marcos: "Esta obra podría ser una falsificación del siglo II o incluso del siglo XX; podría contener una alusión a la homosexualidad de Jesús - alusión que el evangelista Marcos habría "censurado" (porque muchos defensores de este documento lo ubican con anterioridad al Marcos canónico). . . El asunto se complica porque ningún otro estudioso (fuera de M. Smith) ha visto jamás el manuscrito original que estaba copiado en la contratapa y en la página interior de la cubierta de un libro del siglo XVII. . . Veinte años después, el manuscrito no está aún disponible para el estudio del mundo académico; este hecho ha llevado a un grupo cada vez más numeroso a poner en duda que proceda de la antigüedad. El distinguido especialista judío Jacob Neusner lo ha calificado recientemente como "la falsificación del siglo" ("Who needs "The historical Jesus"? An Essay - Review" en: Bulletin for Biblical Research 4, - 1994 - 115. Para más datos sobre estudiosos que sostienen la falsificación de esta carta, ver: J. P. Meier, ibid., 168, n. 49).

Se sabe que Clemente fue crédulo en su aceptación de tradiciones sobre escritos apócrifos que eran evidentemente falsos" (¿La verdad del Evangelio?, 130 y 131).

Sobre la facilidad con que Clemente se abría a los apócrifos, J. P. Meier aporta el juicio de otros autores. P. W. Skehan presentó una reseña muy crítica de la obra de M. Smith en: Catholic Historical Review 60 (1974) 451 - 53. Skehan señala que el propio Smith (p. 78) cita las palabras de Theodor Zahn sobre la credulidad de Clemente: "Su actitud asombrosamente acrítica hacia la literatura apócrifa supera todo lo que se puede encontrar en otros Padres de la Iglesia" (Un judío marginal, 169, n. 50).

A la luz de estos juicios sobre la ingenuidad de Clemente ante los apócrifos, se puede calibrar esta aplomada sugerencia de G. Theissen, respecto al crédito que le había dado Clemente a otro apócrifo (El Evangelio de los egipcios). "Clemente de Alejandría (hacia 200) lo cita varias veces y reinterpreta los **logia** en sentido alegorizante y ético; no podía rechazar sin más el Ev Eg" (El Jesús histórico, 62). ¿No podía rechazarlo, por fidelidad a la tradición común de la Iglesia, o, debido a su inclinación acrítica ante los apócrifos?.

²⁶³J. P. Meier, ibid., 140.

²⁶⁴J. P. Meier, ibid., 169, n. 57.

²⁶⁵J. P. Meier, ibid., 143

²⁶⁶G. Theissen se basa para ello en el hecho de que gran parte del material común con los sinópticos aparece en esta obra mucho menos elaborado y por eso parece ser más primitivo. "J. Jeremias había mostrado ya antes del descubrimiento del EvT que la alegorización de la parábola, iniciada en período premarquiano y creciente en los sinópticos, es una señal de su interpretación secundaria en la línea de la historia de la salvación y de la cristología (Las parábolas de Jesús, Estella - 1971: 2ª ed. - 86 - 95). El hallazgo del EvT confirmó esta

interpretación" (ibid., 59, n. 59).

A esto se puede responder que "más corto o breve" no es necesariamente un indicio de mayor antigüedad (lo desarrollado, la alegorización serían "tardíos"). Pues en muchos pasajes Mateo abrevia las tradiciones de Marcos para presentar su propia imagen de Jesús. Ahora bien, Mateo sigue a Marcos, siéndole por lo mismo, posterior.

²⁶⁷J. P. Meier, ibid., 147. En la correspondiente nota 96 comenta: "Así Davies, The Gospel of Thomas and Christian Wisdom, 5. Aquí, huelga decirlo, hay cierto peligro de "ipsedixitismo". El neologismo se refiere al recurso argumentativo de mera autoridad: "ipse dixit" ("magister dixit"), sin mucho esfuerzo por aducir pruebas convincentes.

Parecida es la impresión de G. Stanton: "Algunos investigadores han hecho recientemente afirmaciones atrevidas sobre Tomás. En 1993 el Jesus Seminar, que ha suscitado mucho interés en los medios de comunicación en Norteamérica, publicó parte de su trabajo bajo el título The five Gospels; The Search for Authentic Words of Jesus. El quinto evangelio es el de Tomás" (¿La verdad del Evangelio?, 122). J. D. Crossan es uno de los miembros más conocidos del Jesus Seminar (G. Segalla, "Un Gesù storico incerto e frammentato: guadagno o perdita per la fede?" En: Studia Patavina, XLV - 1998 - 8).

Para lo que sigue en el texto de este trabajo seguimos inspirándonos y abreviando el magistral estudio sobre este particular del ya tantas veces citado: J. P. Meier, 149 - 158.

²⁶⁸J. P. Meier, ibid., 156.

Quedan por revisar otras referencias gnóstico - apócrifas, como el "Papiro Egerton 2" y otros, pero los analizados son de lejos los principales en danza.